

SAGGI E RICERCHE 1



Vittorio Hösle

Il sistema di Hegel

a cura di Giovanni Stelli



La scuola di Pitagora editrice



SAGGI E RICERCHE

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Vittorio Hösle

IL SISTEMA DI HEGEL

A cura di
Giovanni Stelli

LA SCUOLA DI PITAGORA EDITRICE
NAPOLI MMXII

Copyright © 2012
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Napoli, Via Monte di Dio 14
www.iisf.it

La scuola di Pitagora editrice
Piazza Santa Maria degli Angeli, 1
80132 Napoli
info@scuoladipitagora.it
www.scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-6542-026-3 (versione cartacea)
ISBN 978-88-6542-092-8 (versione digitale nel formato PDF)

INDICE

<i>Prefazione all'edizione italiana</i>	13
<i>Prefazione alla prima edizione tedesca</i>	15
<i>Bibliografia</i>	19
<i>Nota del curatore</i>	53
PARTE PRIMA	
SVILUPPO DEL SISTEMA E LOGICA	
1. OSSERVAZIONI PRELIMINARI	59
2. L'IDEA HEGELIANA DI SISTEMA. I PRECURSORI	
2.1. <i>Hegel come filosofo trascendentale.</i>	
<i>Tendenze della letteratura critica</i>	69
2.2. <i>Le filosofie trascendentali dei precursori di Hegel</i>	73
2.2.1. <i>L'idea fondamentale e i limiti della filosofia trascendentale kantiana</i>	73
2.2.2. <i>Lo scritto di Fichte Sul concetto della dottrina della scienza come scritto programmatico dell'idealismo tedesco e l'idea di una metascienza suprema</i>	80
2.2.3. <i>I limiti dell'idealismo soggettivo di Fichte e la concezione dell'idealismo oggettivo sviluppata da Schelling</i>	97
2.2.4. <i>Da Schelling a Hegel</i>	107
2.3. <i>Il programma sistematico di Hegel. Possibilità di una critica immanente</i>	113
3. LA SUDDIVISIONE DEL SISTEMA HEGELIANO E IL RAPPORTO TRA LOGICA E FILOSOFIA REALE	123
3.1. <i>La Scienza della logica e la struttura delle categorie logiche</i>	125
3.1.1. <i>Significato e compiti della Scienza della logica</i>	125

INDICE

3.1.2. <i>Categorie logiche</i>	132
3.2. <i>La filosofia reale e la struttura delle categorie della filosofia reale</i>	139
3.2.1. <i>L'idea di una filosofia reale</i>	139
3.2.2. <i>Filosofia reale e scienze particolari. Il problema del caso</i>	144
3.2.3. <i>Categorie della filosofia reale</i>	167
3.3. <i>Il problema della corrispondenza tra logica e filosofia reale</i>	169
3.3.1. <i>Corrispondenze cicliche</i>	169
3.3.2. <i>Corrispondenze lineari</i>	172
3.3.2.1. <i>L'inizio della logica e l'inizio della filosofia reale</i>	174
3.3.2.2. <i>Corrispondenze lineari tra logica e filosofia reale nel loro insieme</i>	178
3.3.2.3. <i>La conclusione della logica e la conclusione della filosofia reale</i>	184
3.3.2.4. <i>Intersoggettività e logica: riflessioni provvisorie</i>	192
3.4. <i>La struttura del sistema di Hegel</i>	196
3.4.1. <i>La struttura triadica del sistema</i>	199
3.4.2. <i>La struttura tetradica del sistema</i>	203
3.4.2.1. <i>La suddivisione tetradica del sistema</i>	204
3.4.2.2. <i>I vantaggi oggettivi della suddivisione tetradica del sistema e l'importanza delle suddivisioni tetradiche in Hegel</i>	216
4. LA LOGICA	227
4.1. <i>Contraddizione e metodo</i>	229
4.1.1. <i>Forme della contraddizione</i>	229
4.1.1.1. <i>Considerazioni preliminari</i>	229
4.1.1.2. <i>La contraddizione</i>	234
4.1.2. <i>Il metodo</i>	253
4.1.2.1. <i>Fondazioni riflessive</i>	258
4.1.2.2. <i>La prova negativa e l'interpretazione delle prove dell'esistenza di Dio. Sul metodo della negazione determinata</i>	262
4.1.2.3. <i>Contraddizioni pragmatiche nella logica; autoriferimento positivo e autoriferimento negativo</i>	273
4.2. <i>L'articolazione della logica</i>	287
4.2.1. <i>La partizione delle diverse logiche hegeliane</i>	288
4.2.1.1. <i>La suddivisione della Scienza della logica</i>	288
4.2.1.2. <i>Le suddivisioni presenti nelle prime logiche hegeliane</i>	296
4.2.2. <i>Le categorie della logica del concetto</i>	306
4.2.2.1. <i>Concetto, giudizio, sillogismo</i>	306

4.2.2.2. <i>Oggettività e idea della vita</i>	319
4.2.2.3. <i>Idea teoretica, idea pratica, idea assoluta.</i> <i>Poiesis e praxis</i>	330
4.2.3. <i>La Scienza dell'idea logica di Karl Rosenkranz</i>	340
4.2.4. <i>Intersoggettività e logica: riflessioni sulla necessità</i> <i>di un ampliamento della Scienza della logica di Hegel</i>	344

PARTE SECONDA

FILOSOFIA DELLA NATURA E FILOSOFIA DELLO SPIRITO

5. LA FILOSOFIA DELLA NATURA	361
5.1. <i>La dottrina hegeliana dello spazio e del tempo</i>	373
5.1.1. <i>La posizione della matematica nel sistema di Hegel</i>	376
5.1.2. <i>Lo spazio. Qualità e quantità</i>	383
5.1.3. <i>Il tempo</i>	393
5.2. <i>La vita</i>	400
5.2.1. <i>Chimica, vita, evoluzione</i>	400
5.2.2. <i>Pianta e animale</i>	408
5.2.3. <i>I tratti caratteristici dell'organismo animale:</i> <i>figura, assimilazione, sessualità, morte</i>	414
6. LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO SOGGETTIVO	429
6.1. <i>Il concetto hegeliano dello spirito e</i> <i>la suddivisione dello spirito soggettivo</i>	430
6.1.1. <i>Lo spirito: idealizzazione della natura</i> <i>o manifestazione?</i>	430
6.1.2. <i>Problemi sollevati dalla partizione della filosofia</i> <i>dello spirito soggettivo</i>	438
6.2. <i>L'«Antropologia»: dalla natura alla libertà</i>	444
6.3. <i>La «Fenomenologia»: coscienza, autoscienza e riconoscimento</i>	458
6.3.1. <i>Dalla coscienza all'autocoscienza</i>	460
6.3.2. <i>L'altro. Lotta, servitù, lavoro, riconoscimento universale</i>	463
6.3.3. <i>Spirito e intersoggettività: Enciclopedia</i> <i>e Fenomenologia dello spirito</i>	476
6.3.4. <i>La successione delle determinazioni</i> <i>nella «Fenomenologia» dell'Enciclopedia: alcuni problemi</i>	481
6.4. <i>La «Psicologia»: lo spirito che è presso di sé</i>	484
6.4.1. <i>Spirito teoretico, spirito pratico e spirito libero</i>	485
6.4.2. <i>Il luogo del linguaggio nella «Psicologia» di Hegel.</i> <i>Linguaggio e pensiero, linguaggio e intersoggettività</i>	492

INDICE

7.	LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO OGGETTIVO	511
7.1.	<i>La filosofia pratica di Hegel: solo teoria o anche prassi?</i>	514
7.1.1.	<i>La filosofia hegeliana dello spirito oggettivo è una teoria normativa?</i>	516
7.1.2.	<i>Il ritardo della filosofia. Passatismo e nichilismo di Hegel</i>	524
7.1.3.	<i>La cecità del processo storico</i>	537
7.1.4.	<i>La critica della sinistra hegeliana alla concezione della storia in Hegel. Idee per una nuova determinazione del rapporto tra spirito oggettivo, spirito assoluto e storia</i>	550
7.2.	<i>La partizione della filosofia del diritto</i>	565
7.2.1.	<i>Esposizione</i>	565
7.2.2.	<i>Valutazione della concezione hegeliana rispetto alle concezioni di Kant e di Fichte</i>	571
7.2.3.	<i>Critica</i>	575
7.3.	<i>L'«Introduzione» ai Lineamenti e il diritto astratto</i>	586
7.3.1.	<i>I diversi tipi di norme</i>	586
7.3.2.	<i>Libertà e diritto. Il problema del determinismo</i>	591
7.3.3.	<i>Persona e proprietà</i>	597
7.3.4.	<i>Alienazione e contratto</i>	605
7.3.5.	<i>Illecito e pena</i>	611
7.4.	<i>La moralità</i>	619
7.4.1.	<i>Responsabilità giuridica. Giustificazione e scusante</i>	621
7.4.2.	<i>Coscienza morale verace e coscienza morale falsa</i>	630
7.5.	<i>L'eticità</i>	639
7.5.1	<i>La famiglia</i>	641
7.5.2.	<i>La società civile</i>	650
7.5.2.1.	<i>Produzione, consumo, divisione del lavoro, alienazione</i>	653
7.5.2.2.	<i>Diritto processuale e diritto di polizia</i>	659
7.5.2.3.	<i>Il liberalismo economico e la plebe. Lo Stato sociale</i>	663
7.5.3.	<i>Lo Stato</i>	670
7.5.3.1.	<i>Stato politico e disposizione d'animo politica</i>	675
7.5.3.2.	<i>I poteri dello Stato</i>	679
7.5.3.3.	<i>La molteplicità degli Stati e la guerra</i>	696
8.	LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO ASSOLUTO	707
8.1.	<i>L'estetica</i>	708
8.1.1.	<i>L'arte come prefigurazione di religione e filosofia. Il concetto hegeliano del bello</i>	709
8.1.2.	<i>Forme d'arte e storia dell'arte</i>	732
8.1.3.	<i>Il sistema delle arti</i>	745
8.2.	<i>La filosofia della religione</i>	761

INDICE

8.2.1. <i>La filosofia della religione come traduzione della religione nella filosofia</i>	762
8.2.2. <i>Religione e intersoggettività</i>	770
8.2.3. <i>Il Cristianesimo come religione dell'intersoggettività</i>	776
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	789
<i>Postfazione alla seconda edizione</i>	793
<i>Indice dei nomi</i>	811

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

È con grande gioia che saluto la traduzione italiana del mio libro *Hegels System*, e ciò per tre ragioni. Prima di tutto l'italiano è la mia lingua materna e non può non rallegrarmi vedere che il libro viene pubblicato anche in questa lingua, dopo essere uscito nel 2007 a São Paulo in portoghese e a Seoul in coreano (il primo volume). La seconda ragione è che questo libro, scritto nel 1984, pubblicato nel 1987 e nel 1998 in un'edizione non riveduta, ma con l'aggiunta di un'appendice, ha lasciato la sua traccia negli studi hegeliani del mondo tedesco ed anglosassone: sono molto curioso della sua ricezione in Italia, dove la tradizione di hegelisti e hegeliani è stata sempre vivacissima. Anche se il mio approccio trascendentale è assai diverso da quello storicista, per esempio della scuola crociana, ma anche del neomarxismo, spero che il mio libro possa stimolare la discussione sul più importante pensatore tedesco dopo Leibniz e Kant. In terzo luogo posso dire di non avere mai visto una traduzione così precisa di un mio libro come in questo caso. Anche se non ho controllato tutto il testo, il traduttore, il mio caro amico Giovanni Stelli, eccellente conoscitore sia del tedesco sia di tutta la storia della filosofia, mi ha presentato tutti i suoi quesiti, che spesso hanno portato a delle correzioni della versione tedesca, dove, per esempio, alcune citazioni non erano corrette. Egli ha tradotto integralmente l'edizione del 1998, non includendo però un saggio posteriore su "Hegel e Spinoza", che era compreso nell'appendice. Il lavoro di traduzione e di cura è stato promosso e finanziato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, il cui nobile fondatore e presidente, l'avv. Gerardo Marotta, da più di tre decenni ha con intelligenza, passione e generosità stimolato lo sviluppo della filosofia europea in generale e la ripresa della

forma mentis hegeliana in particolare, aiutato dall'instancabile segretario generale Antonio Gargano. A queste tre persone sia dedicata questa versione italiana con gratitudine ed affetto.

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE TEDESCA

Questo studio in due parti dedicato al sistema di Hegel ha come scopo di analizzare da un punto di vista teoretico-interpretativo la filosofia hegeliana nel suo complesso e di esaminarne i contenuti; una suddivisione in due parti (o in due volumi come nella prima edizione tedesca) è ragionevole, dal momento che tra il capitolo 4 e il capitolo 5 sussiste una cesura naturale. La prima parte prende in considerazione lo sfondo storico della filosofia hegeliana, analizza la struttura del sistema e il metodo di Hegel e sviluppa la principale tesi filosofica dell'opera: tra la logica di Hegel e la sua filosofia reale non c'è un rapporto continuo di corrispondenza e di principi-piazione. La seconda parte applica i risultati conseguiti alla filosofia della natura e dello spirito, di cui presenta un dettagliato commento, e si concentra in particolare sulla questione seguente: quali affermazioni di Hegel sulla realtà effettiva possono considerarsi valide ancora oggi?

Scopo di questo commento è verificare criticamente tanto la *coerenza sistematica* quanto l'*adeguatezza delle analisi fenomenologiche* di Hegel. Per quanto concerne il primo punto, si è cercato per lo più di ricondurre le numerose contraddizioni, incongruenze e questioni aperte, che un'analisi approfondita consente di riconoscere nella filosofia reale di Hegel, alla negligenza del problema dell'intersoggettività; tale problema è senz'altro implicitamente predominante nella filosofia reale, senza che Hegel disponga però di mezzi categoriali sufficienti per portarlo al concetto in maniera consistente. Nella filosofia reale Hegel non fornisce affatto una risposta chiara alla domanda filosofica decisiva su quale sia la determinazione filosofica fondamentale, la soggettività o l'intersoggettività: l'intersoggettività sembra essere, da un lato, la verità della soggettività e, dall'al-

tro, una determinazione meramente contingente, che emerge soltanto dalla naturalità dello spirito, che va superata e dalla quale è necessario ritornare all'idealità della pura soggettività.

Per quanto concerne l'adeguatezza delle analisi fenomenologiche di Hegel, si pone qui un problema che nella prima parte non poteva ovviamente giocare alcun ruolo, poiché nella logica soltanto la coerenza *interna* può essere decisiva per la validità di ciò che vi si asserisce. Nell'ambito della filosofia reale, invece, si aggiunge, e proprio per motivi concettuali, la necessità di una corrispondenza con la realtà. La coerenza include qui anche la coerenza *esterna*, ossia la concordanza – corrispondenza – tra concetto ed esperienza. Poiché la filosofia di Hegel vuole essere, nel senso più rigoroso del termine, scienza, può essere tuttavia insufficiente commisurare la filosofia reale all'esperienza del mondo della vita e non bisogna rinunciare ad un confronto con i risultati delle scienze particolari, confronto che ho sempre cercato di istituire laddove mi sembrava sensato e nella misura delle mie possibilità.

Pur essendomi adoperato per essere il più possibile conciso tenendo conto della complessità e della ricchezza dell'universo concettuale di Hegel, il libro ha raggiunto dimensioni notevoli ed è anche per motivi di spazio che le pubblicazioni elencate nella bibliografia vengono citate nel testo con la sola indicazione dell'anno.

Mi corre il gradito obbligo di ringraziare innanzi tutto la "Deutsche Forschungsgemeinschaft" per avermi concesso una borsa di studio per l'abilitazione, che mi ha reso possibile dedicarmi a questo lavoro. Un ringraziamento altrettanto sentito va ai miei venerati maestri, i professori W. Beierwaltes (München), K. Gaiser (Tübingen), Ch. Lohr (Freiburg), I. Tóth (Regensburg) e D. Wandschneider (Tübingen): fu grazie ai loro pareri che mi è stata conferita la borsa di studio per l'abilitazione. Soprattutto con il prof. H. Krämer e con il prof. D. Wandschneider ho avuto l'opportunità di discutere in modo dettagliato le tesi qui esposte. In quale grande misura proprio l'interesse per l'interpretazione teoretica del sistema di Hegel, che guida questa ricerca, sia debitore alle numerose conversazioni avute col prof. D. Wandschneider, che ha sostenuto il mio lavoro sotto ogni aspetto, mi è diventato sempre più chiaro nel corso della stesura di questo libro.

Ho incluso nel testo due conferenze da me tenute nell'ottobre 1983 al Convegno su "Hegel und die Naturwissenschaften", diretto dal prof. D. Wandschneider e organizzato a Tubinga dall'Istituto Italiano per gli Studi

Filosofici di Napoli, nonché ampie parti di altre tre conferenze tenute a Napoli nel marzo 1984 per il seminario “Anspruch und Leistung von Hegels «Rechtsphilosophie»”, anch’esso organizzato dall’Istituto. Queste conferenze sono state nel frattempo pubblicate nei volumi degli atti dei relativi Convegni e, sebbene non ami le ripetizioni, per amore di completezza mi sono deciso ad includerle, in forma modificata, nel presente lavoro. Per gli stimoli e le critiche ricevuti nei Convegni ora menzionati, debbo ringraziare tutti i partecipanti; in particolare vorrei ricordare i professori M.J. Petry (Rotterdam), K. Seelmann (Amburgo) e R. Valls (Barcellona).

Un ringraziamento particolarmente sentito va infine al mio amico, il dott. Ch. Jermann (Tubinga): questo studio mostra un’affinità interna con le sue *Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus* e con lui ho potuto discutere a fondo tutto il mio lavoro, che non sarebbe diventato ciò che è diventato senza il suo contributo. A lui e al prof. D. Wandschneider esso è dedicato con gratitudine e in comunione di amicizia.

Napoli, primavera 1986

BIBLIOGRAFIA

1. LETTERATURA PRIMARIA

1.1. TESTI DI HEGEL

Nella scelta dell'edizione di riferimento dovevo decidere essenzialmente tra la "Freundesvereinsausgabe" (Berlin ¹1832-1845; ²1840-1847) e l'edizione della "Philosophische Bibliothek" (curata da G. Lasson, Leipzig 1911 sgg. e poi da J. Hoffmeister, Hamburg 1952 sgg.). Ho deciso di optare per la prima, poiché le edizioni di Lasson e Hoffmeister delle lezioni pubblicate postume, in cui soprattutto si possono riscontrare differenze riconoscibili rispetto alla "Freundesvereinsausgabe", in generale non arrecano vantaggi rispetto a quest'ultima ed anzi sono talvolta perfino ad essa inferiori (così è, per esempio, per l'edizione della *Religionsphilosophie* curata da Lasson rispetto a quella curata da Marheineke e Bauer). Ho citato tuttavia testi tratti dagli appunti delle lezioni pubblicati per la prima volta da Hoffmeister nella sua edizione, che naturalmente ho consultato, pur non avendola presa come edizione di riferimento.

Una nuova fase nell'edizione delle lezioni di Hegel è stata inaugurata da K.-H. Ilting, che ha pubblicato per la prima volta separatamente gli appunti di numerosi corsi di lezioni di Hegel sulla filosofia del diritto; ho utilizzato e citato questa edizione, nonché la serie *G.W.F. Hegels, Vorlesungen* curata, sotto la direzione di Ilting, dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, di cui però sono state finora pubblicate soltanto una lezione sulla filosofia della religione ed un'altra sulla filosofia della natura.

Un significativo progresso editoriale è poi rappresentato dalla serie *G.W.F. Hegels, Vorlesungen* dell'editore Meiner, nella quale però sono usciti finora soltanto la "Wannenmann-Nachschrift" della lezione di Hegel sulla filosofia del diritto del 1817-18, nonché la *Religionsphilosophie*. L'edizione della *Religionsphilosophie* destinata a diventare quella più autorevole è stata pubbli-

cata nel corso della mia ricerca (scritta nel periodo giugno-ottobre del 1984), ragion per cui l'ho consultata soltanto occasionalmente e soprattutto nei casi in cui entravano in gioco problemi relativi alla storia dello sviluppo intellettuale di Hegel.

Può forse sorprendere che io non citi la "Freundesvereinsausgabe" nell'originale e nemmeno nella ristampa di Glockner, bensì nell'edizione di E. Moldenhauer e K.M. Michel, che si attiene alle precedenti, ma in cui ortografia, interpunzione e così via sono state modernizzate. Questa edizione non ha certamente i requisiti di un'edizione critica, ma, essendo di uso comune, ho deciso di servirmene al fine di facilitare la consultazione dei passi citati (tanto più che nella mia ricerca questioni di storia dell'ortografia non giocano alcun ruolo). Per questi motivi anche per gli scritti teologici giovanili di Hegel, citati comunque soltanto occasionalmente, ho preso come riferimento il primo volume di questa edizione e non l'opera di Nohl.

Tutti i testi che non si trovano nell'edizione di Moldenhauer e Michel sono stati citati nella grande edizione critica definitiva dei *Gesammelte Werke*; per le opere già pubblicate nell'edizione critica, ma presenti anche in quella di Moldenhauer e Michel, ho comunque preferito quest'ultima.

Vengono elencati qui di seguito tutte le edizioni e tutti i testi di Hegel utilizzati, con le eventuali abbreviazioni adottate. I passi indicati nel testo senza essere preceduti da abbreviazioni (per es., 18.250) si riferiscono di norma all'edizione di Moldenhauer e Michel (il primo numero indica il numero del volume e il secondo, dopo il punto, il numero della pagina); per l'*Enciclopedia* e la *Filosofia del diritto* vengono indicati inoltre i paragrafi, segnalando eventualmente se si tratta di una annotazione (Anmerkung = A) o di una aggiunta (Zusatz = Z) (per es., E § 408 A, 10.162), al fine di renderne possibile la consultazione anche in edizioni diverse. Ho usato lo stesso sistema per le citazioni fichtiane, tratte nella maggior parte dei casi dall'edizione delle opere di Fichte in 11 volumi curata da I.H. Fichte e menzionata nella successiva sezione 1.2. di questa bibliografia. [In corrispondenza dei vari volumi elencati in questa sezione e nella sezione successiva 1.2. sono indicate, tra parentesi quadre, le eventuali traduzioni italiane, con le eventuali relative sigle utilizzate nel testo. *N. d. c.*].

G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt 1969-1971.

- Bd. 1, Frühe Schriften.

[*I principi di Hegel* (a cura di E. De Negri), Firenze 1949, 1997 (= P);

Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino (a cura di E. Mirri), L'Aquila 1970 (= SC);

Scritti politici (1798-1806) (a cura di A. Plebe), Bari 1961, (= Sp);

Scritti storici e politici (a cura di D. Losurdo), Roma-Bari 1997 (= Ssp)]

- Bd. 2, Jenaer Schriften (1801-1807).

- [*Primi scritti critici* (a cura di R. Bodei, Milano 1971, 1990 (= Psc);
Rapporto dello scetticismo con la filosofia (a cura di N. Merker), Bari 1970
 (= Rs);
Scritti di filosofia del diritto (a cura di A. Negri), Bari 1962, 1971 (= Sfd);
Scritti storici e politici cit. (= Ssp)]
- Bd. 3, *Phänomenologie des Geistes*.
 - [*Fenomenologia dello spirito* (a cura di E. De Negri), voll. 2, Firenze 1960]
 - Bd. 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817)
 - [*Propedeutica filosofica* (a cura di G. Radetti), tr. parziale, Firenze 1977]
 - Bd. 5-6, *Wissenschaft der Logik*.
 - [*Scienza della logica* (a cura di A. Moni e C. Cesa), voll. 2, Bari 1968, 2004]
 - Bd. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (= R).
 - [*Lineamenti di filosofia del diritto* (a cura di G. Marini), Roma-Bari, 2004]
 - Bd. 8-10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (= E).
 - [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, voll. I e II (a cura di V. Verra), Torino 1981, 2002; vol. III (a cura di A. Bosi), Torino 2002]
 - Bd. 11, *Berliner Schriften 1818-1831*.
 - [*Scritti berlinesi* (a cura di M. Del Vecchio) Milano 2001 (= Sb);
Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt (a cura di G. Pinna), Napoli 1990
 (= Dsb);
Scritti storici e politici cit. (= Ssp)]
 - Bd. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. K. Hegel, ²1840).
 - [*Lezioni sulla filosofia della storia* (a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo), Roma-Bari 2004]
 - Bd. 13-15, *Vorlesungen über die Ästhetik* (ed. H.G. Hotho, ²1842).
 - [*Estetica* (a cura di N. Merker), Torino 1997]
 - Bd. 16 und Bd. 17, S. 7-344, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Ph. Marheineke / B. Bauer, ²1840).
 - Bd. 17, S. 345-535, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (ed. Ph. Marheineke / B. Bauer, ²1840).
 - [*Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* (a cura di G. Borruso), Roma-Bari 1984 (= Lp)]
 - Bd. 18-20, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (ed. K.L. Michelet, ¹1833-1836).
 - [*Lezioni sulla storia della filosofia* (a cura di E. Codignola e G. Sanna), voll. 4, Firenze 1930 sgg.]
- G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 sgg. (= GW).
- Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, 1968.

- Bd. 5, Schriften und Entwürfe (1799-1808), hg. von M. Baum und K. Meist, erscheint voraussichtlich 1987.
- Bd. 6, Jenaer Systementwürfe I, hg. von K. Düsing und H. Kimmerle, 1975.
- Bd. 7, Jenaer Systementwürfe II, hg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, 1971.
- [*Logica e metafisica di Jena 1804-05* (a cura di F. Chiereghin), Trento 1982 (tr. parziale) (= LmJ)]
- Bd. 8, Jenaer Systementwürfe III, ... hg. von R.-P. Horstmann, 1976.
- Bd. 9, Phänomenologie des Geistes, hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, 1980.
- Bd. 12, Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjektive Logik (1816), hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981.
- G.W.F. Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hg. von G. Lasson, Leipzig ²1923 (il *System der Sittlichkeit* è citato in questa edizione).
- [*Scritti di filosofia del diritto* cit. (= Sfd)]
- Fragment aus einer Hegelschen Logik. Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik*, hg. von O. Pöggeler, in "Hegel-Studien", 2 (1963), 11-70.
- G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Band, erstes Buch. Das Sein, Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812*, hg. von W. Wieland, Göttingen 1966 (= WL).
- Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5. Mitgeteilt und erläutert von W. Kern*, in "Hegel-Studien", 1 (1961), 49-88.
- G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hg. von H. Glockner, Bd. 6, Stuttgart 1927, 1-310 (= HE).
- [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817) (a cura di F. Biasutti et al.), Trento 1987].
- Unveröffentlichte Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels. Eingeleitet und hg. von F. Nicolin*, in "Hegel-Studien", 5 (1969), 9-30.
- Hegels Notizen zum absoluten Geist. Eingeleitet und hg. von H. Schneider*, in "Hegel-Studien", 9 (1974), 9-38.
- Unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte Hegels. Hg. und erläutert von H. Schneider*, in "Hegel-Studien", 7 (1972), 9-59.
- G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann* (Heidelberg 1817-18) und *Homeyer* (Berlin 1818-19), hg. ... von K.-H. Ilting, Stuttgart 1983 (= Wa).
- G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-20 in einer Nachschrift*, hg. von D. Henrich, Frankfurt 1983 (= R. Henrich).
- G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie, Bd. I Die Vorlesung von 1819-20, ...* hg. von M. Gies, Neapel 1982 (= NPh).

- [*Filosofia della natura. La lezione del 1819-20* (a cura di M. Del Vecchio), Milano 2007].
- G.W.F. Hegel, *Religionsphilosophie*, Bd. I, *Die Vorlesung von 1821*, hg. von K.-H. Ilting, Neapel 1978 (= RPh).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Tl. I, *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1983 (= RPh I).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Tl. 2, *Die bestimmte Religion*, hg. von W. Jaeschke, 2 Bde., Hamburg 1985 (= RPh II).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Tl. 3, *Die vollendere Religion*, hg. von W. Jaeschke, Hamburg 1984 (= RPh III).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von K.-H. Ilting, Bd. III, *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift hg. von H.G. Hotho 1822-23*, Stuttgart-Bad Canstatt 1974 (= R. Ilting III).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von K.-H. Ilting, Bd. IV, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G. v. Griesheims 1824-25 ...*, Stuttgart-Bad Canstatt 1974 (= R. Ilting IV).
- [*Le filosofie del diritto* (a cura di D. Losurdo), Milano 1989 (tr. parziale) (= Fd);
- Scritti storici e politici cit.* (corso del 1831/32) (= Ssp)].
- G.W.F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg ³1959 (= EGPh).
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg ³1980; Bd. II-IV, hg. von G. Lasson, Hamburg ²1976. (= GPh).
- [*Lezioni sulla filosofia della storia* (a cura di G. Calogero e C. Fratta), Firenze 1997 (= Lfs)].
- G. W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1827.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936 (= Dok.).
- Briefe von und an Hegel*, 4 Bde., hg. von J. Hoffmeister, Hamburg ³1969-1981 (= *Briefe*).
- [*Epistolario* (a cura di P. Manganaro), vol. I (1770-1807), Napoli 1983; vol. II (1808-1818), Napoli 1988].
- Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hg. von G. Nicolin, Hamburg 1970 (= *Ber.*).

1.2. ALTRI TESTI

In questa sezione vengono menzionati soltanto testi di autori attivi prima di Hegel e le opere di Schelling; le opere dei filosofi successivi, così come quelle dei contemporanei di Hegel, sono elencate nella sezione 2. "Letteratura secondaria".

Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794, mit einer Einführung von H. Hattenhauer ..., Frankfurt/Berlin 1970.

Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione, rec. L. Minio-Pachiello, Oxford 1949.

Aristotelis De caelo libri quattuor, rec. D. J. Allan, Oxford 1936.

Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater, Oxford 1894.

Aristotelis Metaphysica, rec. W. Jaeger, Oxford 1957.

Aristotelis Physica, rec. W.D. Ross, Oxford 1950.

Aristotelis Politica, rec. W.D. Ross, Oxford 1957.

Aristotelis Topica et Sophistici elenchi, rec. W. D. Ross, Oxford 1958.

S. Aureli Augustini Confessionum libri tredecim, rec. P. Knöll, Leipzig 1909.

Diogenis Laertii Vitae Philosophorum, rec. H. S. Long, 2 Bde., Oxford 1964.

Euclides, Elementa, 5 voll., post I.L. Heiberg ed. E.S. Stamatis, Leipzig 1969-1977.

Fichtes Werke, 11 Bde., hg. von I. H. Fichte, Berlin 1834-1846, Nachdruck, Berlin 1971.

- Bd. 1, Zur theoretischen Philosophie I.

[*Scritti sulla dottrina della scienza* (a cura di M. Sacchetto), Torino 1999 (= Sds)]

- Bd. 2, Zur theoretischen Philosophie II.

[*Scritti sulla dottrina della scienza* cit. (= Sds);

La destinazione dell'uomo (tr. di R. Cantoni riv. da C. Cesa), Roma-Bari 2001 (= Du)].

- Bd. 3, Zur Rechts- und Sittenlehre I.

[*Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796) (a cura di L. Fonnesu), Roma-Bari 1994 (= Dn)].

- Bd. 4, Zur Rechts- und Sittenlehre II.

[*Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza* (a cura di R. Cantoni), Firenze 1957 (= Sdm);

[*Lo Stato secondo ragione o lo Stato commerciale chiuso*, Torino 1909 (= Scc)].

- Bd. 5, Zur Religionsphilosophie.

- Bd. 6, Zur Politik und Moral.

[*Lezioni sulla missione del dotto* (a cura di E. Casseti), Bari 1960 (= Md);

Sulla rivoluzione francese e sulla libertà di pensiero (a cura di V.E. Alfieri), Roma-Bari 1974, (= Rf)].

- Bd. 7, Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte.

- [*I tratti fondamentali dell'epoca presente* (a cura di A. Carrano), Milano 1999 (= Tf);
- Discorsi alla nazione tedesca* (a cura di G. Rametta), Roma-Bari 2005 (= Dnt]
- Bd. 8, *Vermischte Schriften und Aufsätze*.
- [Fichte-Schelling, *Carteggio e scritti polemici* (a cura di F. Moiso), Napoli 1986 (= C)].
- Bd. 9, *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie I*.
- [*Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia* (a cura di A. Bertinetto), Milano 2004].
- Bd. 10, *Nachgelassenes zur theoretischen Philosophie II*.
- [*Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804* (a cura di M.V. d'Alfonso), Milano 2000 (= Ds-1804)].
- Bd. 11, *Vermischte Schriften aus dem Nachlaß*.
- [Fichte-Schelling, *Carteggio e scritti polemici* cit. (= C)]
- J.G. Fichte, *Gesamtausgabe I 2, Werke 1793-1795*, hg. von R. Lauth und H. Jacob..., Stuttgart-Bad Cannstatt 1965.
- J.G. Fichte, *Gesamtausgabe II 4, Nachgelassene Schriften zu Platners «Philosophischen Aphorismen» 1794-1812*, hg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky..., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976.
- J.G. Fichte, *Gesamtausgabe II 5, Nachgelassene Schriften 1796-1801*, hg. von R. Lauth und H. Gliwitzky ..., Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.
- J.G. Fichte, *Ausgewählte Politische Schriften*, hg. von Z. Batscha und R. Saage, Frankfurt 1977.
- [*Filosofia della massoneria* (a cura di S. Caramella), Genova 1924 (= Fm)]
- Fichte-Schelling, *Briefwechsel*, Einleitung von W. Schulz, Frankfurt 1968.
- [Fichte-Schelling, *Carteggio e scritti polemici* cit. (= C)]
- Le opere di G. Galilei*, 20 voll., 1890-1909, ristampa, Firenze 1964-1966.
- Goethes Werke, Auswahl in zehn Teilen*, 10 Bde., ... hg. von ..K. Alt..., Berlin et al. s. d.
- Th. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, 5 voll., ed. G. Molesworth, London 1839-1845 (= LW).
- Hölderlin, *Werke und Briefe*, 3 Bde., hg. von F. Beißner und J. Schmidt, Frankfurt 1969.
- [*Poesie* (a cura di G. Vigolo), Milano 1971]
- W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften, Erste Abteilung, Werke*, hg. von A. Leitzmann, Bd. VI, Berlin 1907.
- [*Scritti filosofici* (a cura di G. Moretto e F. Tessitore), Torino 2007].
- D. Hume, *The philosophical works*, 4 voll., ed. Th.H. Green and Th. H. Grose London 1882-1886.
- [*Opere filosofiche* (a cura di E. Lecadano), 4 voll., Roma-Bari 1971 segg.]
- F.H. Jacobi, *Werke*, 6 Bde., hg. von F. Roth und F. Köppen, Leipzig 1812-1825, Nachdruck Darmstadt 1968.

- I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956-1964.
 [Critica della ragion pura (tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu), Roma-Bari 2003;
Critica del giudizio (a cura di M. Marassi), Milano 2004;
Fondazione della metafisica dei costumi (a cura di V. Mathieu), Milano 1994;
Metafisica dei costumi (a cura di G. Landolfi Petrone), Milano 2006;
Per la pace perpetua (a cura di V. Cicero), Milano 1997;
La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche (a cura di S. Marcucci), Pisa-Roma 2001].
- Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. XII, *Kant's Briefwechsel*, Bd. III, Berlin 1902, Bd. XIII, *Kant's Briefwechsel*, Bd. IV, Berlin/Leipzig 1922.
- Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, 3 Bde., hg. von ... von L. Cabrici, übs. ... von D. und W. Dupré, Wien 1964-1967.
- Platonis opera*, 5 voll., rec. I. Burnet, Oxford 1900-1907.
- Plotini opera*, 3 voll. ed. P. Henri et H.-R. Schwyzer, Paris/Bruxelles 1951-1973.
- Proclus, *The elements of Theology*, a revised text ... by E. R. Dodds, Oxford 1963.
- Obras de Ramón Lull*, 3 voll., ed. J. Rosselló, Palma de Mallorca 1901-1903.
- Raymundus Lullus, *Opera*, voll. I-VI, IX-X, Mainz 1721-1742, Nachdruck Frankfurt 1965 (= MOG).
- Raimundi Lulli opera latina*, voll. VI-X, Turnholti 1975-1982 (= ROL).
- F.W.J. Schelling, *Schriften von 1794-1798*, Stuttgart/Augsburg 1856-1857, Nachdruck Darmstadt 1980.
 [Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale (a cura di L.V. Distaso), Roma 2005 (= Pff)].
- F.W.J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, Stuttgart/Augsburg 1858-1859, Nachdruck Darmstadt 1975.
 [Sistema dell'idealismo trascendentale (tr. di M. Losacco riv. da G. Semerari), Roma-Bari 1990 (= Sit)].
- F.W.J. Schelling, *Schriften von 1801-1804*, Stuttgart/Augsburg 1859-1860, Nachdruck Darmstadt 1976.
- F.W.J. Schelling, *Schriften von 1813-1830*, Stuttgart/Augsburg 1861, Nachdruck Darmstadt 1976.
- F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, Stuttgart/Augsburg 1859, Nachdruck Darmstadt 1976.
 [Filosofia dell'arte (a cura di A. Klein), Napoli 1986]
- F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Stuttgart/Augsburg 1858, Nachdruck Darmstadt 1974.
 [Filosofia della rivelazione (a cura di A. Bausola), Milano 2002].
- Sexti Empirici Opera*, 4 voll., rec. H. Mutschmann, ed. J. Mau, indices ... adiecti K. Janáček, Leipzig 1912-1954.

- P. Lang, *De Speusippi academici scriptis, accedunt fragmenta*, Bonn 1911.
 Spinoza, *Opera*, 4 Bde., hg. von C. Gebhard, Heidelberg o J.
 S. Thomae de Aquino ... *Summa Theologiae*, 5 voll., Ottawa ²1953.
Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übs. ... von P. Deussen, Leipzig 1897.
Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Griechisch und Deutsch von H. Diels, Siebente Auflage hg. von W. Kranz, Berlin 1954 (= DK).
 J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), Darmstadt 1982. [*Storia dell'arte dell'antichità* (a cura di F. Cicero), Milano 2003]
Xenophontis opera omnia, rec. E. C. Marchant, vol. II, *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford ²1949.

2. LETTERATURA SECONDARIA

[In corrispondenza dei volumi elencati in questa sezione sono indicate, tra parentesi quadre, le traduzioni italiane utilizzate nel testo. Non sono indicate le traduzioni italiane dei testi da cui l'A. non ha tratto citazioni, eccezione fatta per i lavori dell'A. stesso, di cui si forniscono tutte le traduzioni italiane disponibili. N. d. c.].

- R. Albrecht (1978), *Hegel und die Demokratie*, Bonn 1978.
 W. Albrecht (1958), *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur «Wissenschaft der Logik»*, Berlin 1958.
 E. Angehrn (1977), *Freiheit und System bei Hegel*, Berlin/New York 1977.
 K.-O. Apel (1983), *Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht*, in D. Henrich (1983a), 597-624.
 W. Apelt (1948), *Hegelscher Machtstaat oder Kantsches Weltbürgertum*, München 1948.
 D. Arendt (1974), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, hg. von D. Arendt, Darmstadt 1974.
 R. Aschenberg (1982), *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1982.
 Sh. Avineri (1972), *Hegels Theorie des modernen Staates* (ingl. 1972), Frankfurt 1976.
 β. (1847), *Beiträge zur socialen Wissenschaft*, in "Jahrbücher für speculative Philosophie", 2 (1847), Heft 5, 980-1000.
 C.F. Bachmann (1828), *System der Logik*, Leipzig 1828.
 - (1833), *Über Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig 1833.
 - (1835), *Anti-Hegel*, Jena 1835.

- M. Baum/K. Meist (1977), *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in "Hegel-Studien", 12 (1977), 43-81.
- H.M. Baumgartner (1980), *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J.G. Fichte und Plotin*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 34 (1980), 321-342.
- (1984), *Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie, in Bedingungen der Möglichkeit. «Transcendental Arguments» und transzendentes Denken*, hg. von E. Schaper und W. Vossenkuhl, Stuttgart 1984, 80-87.
- K.Th. Bayrhammer (1839f), *Beiträge zur Naturphilosophie*, 2 Bde., Leipzig 1839-1840.
- (1840), *Entgegnung*, in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", 3 (1840), colonne 2349-2352.
- J. Beaufort (1983), *Die drei Schlüsse. Untersuchungen zur Stellung der »Phänomenologie« in Hegels System der Wissenschaft*, Würzburg 1983.
- P. Becchi (1984), *Contributi ad uno studio delle filosofie del diritto di Hegel*, Genova 1984.
- W. Becker (1969), *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Stuttgart et al. 1969.
- (1978), *Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik*, in D. Henrich (1978a), 75-82.
- W. Beierwaltes (1982), *Einleitung zu: F.W.J. Schelling, Texte zur Philosophie der Kunst*, Stuttgart 1982, 3-49.
- D. Benner (1966), *Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx*, Wien/München 1966.
- L. v. Bertalanffy/W. Beier/R. Laue (s. d.), *Biophysik des Fließgleichgewichts*, Braunschweig, 2s. d.
- W.R. Beyer (1982), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung*, hg. von W.R. Beyer, Hamburg 1982.
- (?) Binder (1839), *Rezension zu: Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1839 (2), colonne 801-824.
- J. Binder (1923), *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart*, in "Logos", 12 (1923), 199-234.
- (1925), *Philosophie des Rechts*, Berlin 1925.
- (1934), *Der obligatorische Vertrag im System der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, hg. von B. Wigersma, Tübingen/Haarlem 1934, 37-59.
- H. Birault (1958), *L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique*, in "Tijdschrift voor Philosophie", 20 (1958), 646-723.
- B. Bitsch (1976), *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel*, Bonn 1976.

- S. Blasche (1975), *Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben*, in M. Riedel (1975), II 312-337.
- N. Bobbio (1967), *Hegel und die Naturrechtslehre* (1967), ora in M. Riedel (1975), II 81-108.
- P. Bockelmann (1935), *Hegels Notstandslehre*, Berlin/Leipzig 1935.
- Th. Bodammer (1969), *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg 1969.
- R. Bodei (1975), *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.
- E.-W. Böckenförde (1963), *Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat* (1963), ora in *Staat und Gesellschaft*, hg. von E.-W. Böckenförde, Darmstadt 1976, 131-171.
- M. Born (1969), *Die Relativitätstheorie Einsteins*, Berlin/Heidelberg/New York 1969.
- B. Bourgeois (1979), *Le prince hégélien*, in E. Weil et al., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, 85-130.
- Ch.J. Braniß (1834), *System der Metaphysik*, Breslau 1834.
- O.D. Brauer (1982), *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1982.
- O. Breidbach (1982), *Das Organische in Hegels Denken*, Würzburg 1982.
- F. Brentano (1980), *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg 1980.
- M. Brüggem (1971), *Jacobi, Schelling und Hegel*, in K. Hammacher (1971), 209-232.
- G. Brunner/B. Meissner (1980), *Verfassungen der kommunistischen Staaten*, hg. von G. Brunner/B. Meissner, Paderborn et al. 1980.
- R. Bubner (1974), *Zur Struktur eines transzendentalen Arguments*, in "Kant-Studien", 65 (1974), Sonderheft, Teil I, 15-27.
- (1984), *Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente*, in *Bedingungen der Möglichkeit. «Transcendental Arguments» und transzendentes Denken*, hg. von E. Schaper e W. Vossenkuhl, Stuttgart 1984, 63-79.
- G. Buchdahl (1973), *Hegels Naturphilosophie und die Struktur der Naturwissenschaft*, in "Ratio", 15 (1973), 1-25.
- E. Buschor (1978), *Vom Sinn der griechischen Standbilder*, Berlin 1978.
- G. Calabrò (1974), *Il mondo del diritto*, in G. Calabrò et al., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Roma-Bari 1974, 71-87.
- C. Cesa (1982), *Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 185-205.
- P. Chamley (1963), *Economie politique et Philosophie chez Stuart et Hegel*, Paris 1963.
- (1965), *Les origines de la pensée économique de Hegel*, in "Hegel-Studien", 3 (1965), 225-261.

- (1982), *La doctrine économique de Hegel d'après les notes des cours de Berlin*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 132-138.
- A. v. Cieszkowski (1838), *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838.
[*Prolegomeni alla storiosofia* (a cura di M. Tomba), Milano 1997]
- F. Crick (1966), *Von Molekülen und Menschen* (ingl. 1966), München 1970.
- B. Croce (1904), *Aesthetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik* (ital. ²1904), Leipzig s. d.
- (1906), *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* (ital. 1906), Heidelberg 1909.
- (1973), *Filosofia come scienza dello spirito: III Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Bari 1973.
- J. Cullberg (1933), *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Uppsala 1933.
- G. Czihak/H. Langer/H. Ziegler (1981), *Biologie. Ein Lehrbuch*, hg. von G. Czihak, H. Langer und H. Ziegler, Berlin/Heidelberg/New York ³1981.
- C. Dahlhaus (1983), *Hegel und die Musik seiner Zeit*, in *Kunsterfabrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, hg. von O. Pöggeler e A. Gethmann-Siefert, Bonn 1983, 333-350.
- P. D'Angelo (1982), *L'estetica di Benedetto Croce*, Roma/Bari 1982.
- J. Derrida (1970), *Les puits et la pyramide. Introduction a la sémiologie de Hegel*, in *Hegel et la pensée moderne*, éd. J. d'Hondt, Paris 1970, 27-83.
- F. De Sanctis (1872), *La scienza e la vita* (1872), ora in *Saggi critici* (a cura di L. Russo), vol. 3, Bari 1965, 161-186.
- F. De Sanctis (1976/77), *Proprietà privata e società moderna, Hegel e Stein*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 5/6 (1976/77), 105-163.
- J. d'Hondt (1982a), *Hegel et l'hégélianisme*, Paris 1982.
[*Hegel* (tr. di K. Licchiello), Milano 1999]
- (1982b), *Theorie et pratique politiques chez Hegel, Le problème de la censure*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 151-184.
- K. Domke (1940), *Das Problem der metaphysischen Gottesbeweise in der Philosophie Hegels*, Leipzig 1940.
- A. Doz (1970), *Hegel, La théorie de la mesure*, traduction et commentaire par A. Doz, Paris 1970.
- H. Driesch (1921), *Philosophie des Organischen*, Leipzig ²1921.
- V. Dröschner (1983), *Überlebensformel*, München ³1983.
- H. Drüe (1976), *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin/New York 1976.
- D. Dubarle/A. Doz (1972), *Logique et dialectique*, Paris 1972.
- K. Düsing (1975), *Rezension zu: W. Krohn, Die formale Logik in Hegels «Wissenschaft der Logik»*, München 1972, in "Hegel-Studien", 10 (1975), 326-328.

- (1976), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976.
- (1981a), *Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981), 319-340.
- (1981b), *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, hg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1981, 101-117.
- (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983.
- G. Dulckeit (1936), *Rechtsbegriff und Rechtsgestalt. Untersuchungen zu Hegels Philosophie des Rechts und ihrer Gegenwartsbedeutung*, Berlin 1936.
- Th. Ebert (1976), *Praxis und Poesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 30 (1976), 12-30.
- M. Eigen (1971), *Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules*, in "Die Naturwissenschaften", 58 (1971), 465-523.
- M. Eigen/P. Schuster (1979), *The hypercycle, a principle of natural self-organization*, Berlin/Heidelberg/New York 1979.
- L. Eley (1976), *Hegels Wissenschaft der Logik*, München 1976.
- A. Elsigan (1972), *Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie*, in "Wiener Jahrbuch für Philosophie", 5 (1972), 187-208.
- D. v. Engelhardt (1976), *Hegel und die Chemie*, Wiesbaden 1976.
- (1984), *Hegel's philosophical understanding of illness*, in *Hegel and the Sciences*, hg. von R.S. Cohen und M.W. Wartofsky, Dordrecht et al. 1984, 123-141.
- J.E. Erdmann (1834), *Darstellung und Kritik der Philosophie des Cartesius, nebst einer Einleitung in die Geschichte der neuern Philosophie*, Riga/Dorpat 1834.
- (1840), *Grundriss der Psychologie*, Leipzig 1840.
- (1841), *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle 1841.
- [*Compendio di logica e metafisica. Un'introduzione alla Scienza della logica di Hegel* (presentazione di V. Verra, tr. di G.V. Di Tommaso), Napoli 1983].
- K. Eschweiler (1930 seg.), *Job. Adam Möhlers Kirchenbegriff*, in "Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg im Sommersemester 1930"; ein "Verzeichnis der Vorlesungen an der Staatl. Akademie zu Braunsberg im Wintersemester 1930/31".
- F. Exner (1842), *Die Psychologie der Hegelschen Schule*, Leipzig 1842.
- (1844), *Die Psychologie der Hegelschen Schule. Zweites Heft, Die Erwiderungen der Herren K. Rosenkranz und J. E. Erdmann*, Leipzig 1844.
- W. Felgentraeger (1972), *Friedrich Carl v. Savignys Einfluß auf die Übereignungslehre*, Leipzig 1927.
- I. Fetscher (1953), *Individuum und Gemeinschaft im Lichte der Hegelschen Philosophie des Geistes*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 7 (1953), 511-532.
- (1970), *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.

- (1982), *Ethik und Naturbeherrschung. Eine Problemskizze*, in W. Kuhlmann/D. Böhler (1982), 764-776.
- L. Feuerbach (1975), *Werke in sechs Bänden*, hg. von E. Thies, Bd. 3, Frankfurt 1975. [*La filosofia dell'avvenire* (a cura di C. Cesa), Bari 1967, Laterza (= Fa)].
- I.H. Fichte (1833 sgg.), *Grundzüge zum Systeme der Philosophie*, 3 Bde., Heidelberg 1833-1846.
 - (1845), *Vorrede des Herausgebers*, in J. G. Fichtes *sämmtliche Werke*, hg. von I.H. Fichte, Bd. III, Berlin 1845, V-XLIII.
 - (1847), *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft*, Stuttgart 1847.
- J.N. Findlay (1964), *Hegel*, London ²1964.
- K. Fischer (1852), *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852.
- K.Ph. Fischer (1834), *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse*, Stuttgart 1834.
 - (1848 sgg.), *Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3 Bde., Erlangen 1848-1855.
- W. Flach (1978), *Die dreifache Stellung des Denkens zur Objektivität und das Problem der spekulativen Logik*, in D. Henrich (1978a), 3-18.
- O.K. Flechtheim (1975), *Hegels Strafrechtstheorie*, Berlin ²1975.
- L. Fleischhacker (1982), *Over de grenzen van de kwantiteit*, Amsterdam 1982.
- E. Fleischmann (1968), *La science universelle ou la logique de Hegel*, Paris 1968.
- E. Forsthoff (1968), *Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays*, hg. von E. Forsthoff, Darmstadt 1968.
- C. Frantz (1842), *Die Philosophie der Mathematik. Zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie*, Leipzig 1842.
- H. Freyer (1955), *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.
- H.F. Fulda (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt 1965.
 - (1966), *Zur Logik der Phänomenologie von 1807* (1966), ora in H.F. Fulda/D. Henrich (1973), 391-425.
 - (1968), *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1968.
 - (1973), *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* (1973), ora in R.-P. Horstmann (1978), 33-69.
- H.F. Fulda/D. Henrich (1973), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, hg. von H.F. Fulda und D. Henrich, Frankfurt 1973.
- H.F. Fulda/R.-P. Horstmann (1980), *Fragen zu Michael Theunissens Logik-Deutung*, in H. F. Fulda/R.-P. Horstmann/M. Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Frankfurt 1980, 10-46.
- G.A. Gabler (1827), *System der theoretischen Philosophie, Erster Band. Die Propädeutik der Philosophie; Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft, Erste Abtheilung. Die Kritik des Bewußtseyns*, Erlangen 1827.

- [*Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel* (a cura di G. Cantillo), Napoli 1986].
- (1843), *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung*, Berlin 1843.
- H.-G. Gadamer (1971), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971.
- [*La dialettica di Hegel* (a cura di R. Dottori), Genova 1996]
- E. Gans (1981), *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, hg. von M. Riedel, Stuttgart 1981.
- R. Garaudy (1962), *Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels* (fr. 1962), Berlin 1965.
- E.G. Geijer (1811), *Om historien och dess förhållande till religionen* (1811), ora in (1852), 145-192.
- (1842), *Tillägg* (1842), zu *Om falsk och sann upplysning med afseende på religionen* (1811), ora in (1852), 119-144.
- (1846), *Auch ein Wort über die religiöse Frage der Zeit* (svedese 1846, ora in (1852), 363-424), Gotha/Hamburg 1847.
- (1852), *Samlade Skrifter, förra afdelningen*, Bd. 5, Stockholm 1852.
- (1856), *Föreläsningar öfver människans historia*, hg. von S. Ribbing, Stockholm 1856.
- Th.F. Geraets (1975), *Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, in "Hegel-Studien", 10 (1975), 231-254.
- A. Gethmann-Siefert (1980), *Die systematische Ästhetik und das Problem der Geschichtlichkeit der Kunst*, in "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102 (1980) 156-183.
- M. Gies (1982), *Vorbemerkung zu: G.W.F. Hegel, Naturphilosophie, Bd. I, Die Vorlesung von 1819/20*, in Verbindung mit K.-H. Ilting hg. von M. Gies, Napoli 1982, IX-XIX.
- G. Giese (1926), *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung*, Halle 1926.
- H. Glockner (1927), *Vorwort, zu G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, Bd. 6, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, Stuttgart 1927, V-L.
- (1929 sgg.), *Hegel*, 2 Bde., Stuttgart 1929-1940.
- M. Greene (1979), *Towards a notion of awareness*, in D. Henrich (1979), 65-80.
- G. Günther (1959), *Idee und Grundriß einer nicht-Aristotelischen Logik*, 1959, Hamburg 1978.
- (1976 sgg.), *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 Bde., Hamburg 1976-1980.
- P. Guyer (1978), *Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen*, in R.P. Horstmann (1978), 230-260.

- K.H. Haag (1967), *Philosophischer Idealismus*, Frankfurt 1967.
- J. Habermas (1966), *Zu Hegels Politischen Schriften* (1966), ora in *Theorie und Praxis*, Frankfurt ³1982, 148-171.
 [Gli scritti politici di Hegel in *Prassi politica e teoria critica della società* (tr. di A. Gajano et al.), Bologna 1973, 201-229].
 - (1967), *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser «Philosophie des Geistes»* (1967), ora in *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt 1968, 9-47.
- Th. Haering (1929 sgg.), *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, 2 Bde., Leipzig/Berlin 1929-1938.
 - (1934), *Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, hg. von B. Wigersma, Tübingen/Haarlem 1934, 118-138.
- K. Hammacher (1969), *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969.
 - (1971), *Friedrich Heinrich Jacobi*, hg. von K. Hammacher, Frankfurt 1971.
 - (1981), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, hg. von K. Hammacher, Hamburg 1981.
- K. Harlander (1969), *Absolute Subjektivität und kategoriale Anschauung*, Meisenheim 1969.
- E. v. Hartmann (1868), *Über die dialektische Methode*, Berlin 1868.
 - (1923), *Kategorienlehre*, Leipzig ²1923.
- K. Hartmann (1973), *Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie*, in "Philosophische Perspektiven", 5 (1973), 130-161.
 - (1976a), *Ideen zu einem neuen systematischen Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in "Perspektiven der Philosophie", 2 (1976), 167-200.
 - (1976b), *Die ontologische Option*, in *Die ontologische Option*, hg. von K. Hartmann, Berlin/New York 1976, 1-30.
 - (1981), *Politische Philosophie*, Freiburg/München 1981.
 - (1982), *Linearität und Koordination in Hegels Rechtsphilosophie*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 305-316.
- N. Hartmann (1923), *Aristoteles und Hegel* (1923), ora in (1957), 214-252.
 - (1936), *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936), ora in (1957), 1-48.
 - (1957), *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957.
 - (1965), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin ⁴1965.
- M. Hartwig (1986), *Die Krise der deutschen Staatslehre und die Rückbesinnung auf Hegel in der Weimarer Zeit*, in Ch. Jermann (1986b), 239-275.
- R. Haym (1857), *Hegel und seine Zeit*, 1857, Leipzig ²1927.
- R. Heede (1972), *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss.Münster 1972.
- M. Heidegger (1943), *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943, Frankfurt ⁴1961.

- M. Heinen (1977), *Die Arbeitswertlehre bei Hegel*, in "Archiv für Rechts- und Sozial-philosophie", 63 (1977), 413-426.
- J. Heinrichs (1972), *Fichte, Hegel und der Dialog*, in "Theologie und Philosophie", 47 (1972), 90-131.
 - (1974), *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn 1974.
 - (1974), *Reflexion als soziales System*, Bonn 1976.
- E. Heintel (1968), *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Wien/München 1968.
- R. Heiss (1932), *Logik des Widerspruchs*, Berlin/Leipzig 1932.
 - (1963), *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts*, Köln/Berlin 1963.
- H. Heller (1921), *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland* (1921), ora in *Gesammelte Schriften*, 3 Bde., Leiden 1971, 1 21-240.
 - (1934), *Staatslehre* (1934), ora in *Gesammelte Schriften*, 3 Bde., Leiden 1971, III 79-406.
 [La dottrina dello Stato (a cura di U. Pomarici), Napoli 1988]
- D. Henrich (1958/59), *Hegels Theorie über den Zufall* (1958/59), ora in (1967a), 157-186.
 - (1960), *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960.
 [La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna (tr. di S. Carboncini), Napoli 1983].
 - (1963a), *Anfang und Methode der Logik* (1963), ora in (1967a), 73-94.
 - (1963b), *Die »wahrhafte Schildkröte«*. Zu einer Metapher in Hegels Schrift «Glauben und Wissen», in "Hegel-Studien", 2 (1963), 281-291.
 - (1965/66), *Hölderlin über Urteil und Sein*, in "Hölderlin-Jahrbuch", 14 (1965/66), 73-96.
 - (1967a), *Hegel im Kontext*, 1967, Frankfurt ²1975.
 - (1967b), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt 1967.
 - (1974), *Formen der Negation in Hegels Logik* (1974), ora in R.-P. Horstmann (1978), 213-229.
 - (1976a), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.
 - (1976b), *Hegels Grundoperation*, in *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für W. Marx, hg. von U. Guzzoni, B. Rang und L. Siep, Hamburg 1976, 208-230.
 - (1977), *Ist systematische Philosophie möglich?*, hg. von D. Henrich, Red. K. Cramer, Bonn 1977.
 - (1978a), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hg. von D. Henrich, Bonn 1978.
 - (1978b), *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in (1978a), 203-324.
 - (1979), *Hegels philosophische Psychologie*, hg. von D. Henrich, Bonn 1979.
 - (1982), *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.
 [Alterità e assolutezza dello spirito: sette passi nel cammino da Schelling a Hegel (tr. di Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel, Napoli 1979, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici].

- (1983a), *Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, hg. von D. Henrich, Stuttgart 1983.
- (1983b), G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. von D. Henrich, Frankfurt 1983.
- D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982.
- M. Hess (1837), *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas* (1837), ora in (1961), 1-74.
- (1841), *Die europäische Triarchie* (1841), ora in (1961), 75-166.
- (1843), *Philosophie der That* (1843), ora in (1961), 210-226.
- (1961), *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850. Eine Auswahl*, hg. ... von A. Cornu und W. Mönke, Berlin 1961.
- D. Hilbert (1899), *Grundlagen der Geometrie*, 1899, Leipzig/Berlin 1909.
[*Fondamenti della geometria* (tr. di P. Canetta), Milano 1970].
- H.F.W. Hinrichs (1854), *Das Leben in der Natur. Bildungs- und Entwicklungsstufen desselben in Pflanze, Thier und Mensch*, Halle 1854.
- W. Hochkeppel (1970), *Dialektik als Mystik*, in G.-K. Kaltenbrunner (1970), 69-92.
- O. Höffe (1980), *Naturrecht, ohne naturalistischen Fehlschuß, ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien 1980.
- G. Höhn (1971), *Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. F.H. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie*, in K. Hammacher (1971), 281-300.
- V. Hösle (1982), *Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie*, in "Philologus", 126 (1982), 180-197.
[*I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone* (tr. di E. Cattanei), Milano 1994].
- (1983), *Rezension zu: O.D. Brauer, Dialektik der Zeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, in "Philosophische Rundschau", 30 (1983), 299-303.
- (1984a), *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
[*Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone* (a cura di A. Tassi), Milano 1998 (senza la terza parte)].
- (1984b), *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.
[*Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle* (a cura di A. Gargano), Napoli 1986].
- (1984c), *Zu Platons Philosophie der Zahlen und deren mathematischer und philosophischer Bedeutung*, in "Theologie und Philosophie", 59 (1984), 321-355.

[*I fondamenti dell'aritmetica ... cit.*]

- (1984d), *Hegels «Naturphilosophie» und Platons «Timaios» – ein Strukturvergleich*, in “*Philosophia Naturalis*”, 21 (1984), 64-100.
- (1984e), *Rezension zu: Q. Lauer, Hegel's Concept of God*, Albany 1982, in “*Theologie und Philosophie*”, 59 (1984), 109-111.
- (1985a), *Rezension zu: D. Wandschneider, Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt 1982, in “*Theologie und Philosophie*”, 60 (1985), 144-145.
- (1985b), *Einführung*, in: *Raimundus Lullus, Die neue Logik. Logica Nova*, text kritisch hg. von Ch. Lohr, übs. von V. Hösle und W. Büchel, mit einer Einführung von V. Hösle, Hamburg 1985, IX-LXXXI, LXXXVII-XCIV.
- (1986a), *Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur*, in *Moralität und Sittlichkeit*, hg. von W. Kuhlmann, Frankfurt 1986, 136-182.
- (1986b), *Raum, Zeit, Bewegung*, in M.J. Petry (1986a), 247-292.
- (1986c), *Pflanze und Tier*, in M.J. Petry (1986a), 377-422.
- (1986d), *Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität*, in “*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, 40 (1986), 235-252.
- (1986e), *Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie*, in Ch. Jermann (1986b), 11-53.
- (1986f), *Das abstrakte Recht*, in Ch. Jermann (1986b), 55-99.
- (1986g), *Der Staat*, in Ch. Jermann (1986b), 183-226.
- [*Lo Stato in Hegel* (a cura di G. Stelli, tr. di C. Stelli), Napoli 2008].
- (1986h), *La antropologia en Fichte*, in *La evolucion, el hombre y el humano*, a cura di R. Sevilla, Tübingen 1986, 113-130.
- (1986i), *Rezension zu: W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, in “*Hegel-Studien*”, 21 (1986), 244-246.
- (1987a), *Moralische Reflexion und Institutionenzerfall. Zur Dialektik von Aufklärung und Gegenaufklärung*, erscheint in “*Hegel-Jahrbuch*”, 1987 (o 1986).
- (1987b), *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in *Philosophie und Begründung*, hg. von W. Köhler, W. Kuhlmann und P. Rohs, Frankfurt 1987. [*Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo* (a cura di G. Stelli), Milano 1991].
- (1987c), *Carl Schmitts Kritik an der Selbstaufhebung einer wertneutralen Verfassung in «Legalität und Legitimität»*, in “*Deutsche Vierteljahrsschrift*”, 61 (1987), 3-36.
- [*La legittimità del politico* (tr. di M. Ivaldo, I. Santa Maria e S. Calabrò), Milano 1990, Guerini].
- (1987d), *Was darf und was soll der Staat bestrafen? Überlegungen im Anschluß an Fichtes und Hegels Straftheorien*, erscheint in *Moralität und Sittlichkeit. Beiträge zur Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus*, hg. von V. Hösle, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

- (1987e), *Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie*, erscheint in "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 18 (1987).
[*Portata e limiti della teoria evoluzionistica della conoscenza* (tr. di C. Sessa e G. Stelli), Napoli 1997].
- J. Hoffmeister (1934), *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Tübingen 1934.
- W. Hogebe (1974), *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg/München 1974.
- H.H. Holz (1968), *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied/Berlin 1968.
- R.-P. Horstmann (1972), *Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in "Philosophische Rundschau", 19 (1972), 87-118.
- (1977), *Jenaer Systemkonzeptionen*, in Hegel, hg. von O. Pöggeler, Freiburg/München 1977, 43-58.
- (1978), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, hg. und eingeleitet von R.-P. Horstmann, Frankfurt 1978.
- G. Hugo (1821), *Rezension zu: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821, ora in M. Riedel (1975), I 67-71.
- K.-Th. Humbach (1962), *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*, Heidelberg 1962.
- C.K. Hunter (1973), *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Meisenheim 1973.
- J. Hyppolite (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946.
- I. Iljin (1946), *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946.
- K.-H. Ilting (1971), *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1971), ora in M. Riedel (1975), II 52-78.
- (1982a), *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 225-254.
- (1983), *G.W.F. Hegel, Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, hg. von K.-H. Ilting, Stuttgart 1983.
- J. Israel (1979), *Der Begriff Dialektik*, Reinbek 1979.
- M. Ivaldo (1983), *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Roma 1983.
- D. Jähnig (1966 sgg.), *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 Bde., Pfullingen 1966-1969.
- W. Jaeschke (1977), *Rezension zu: L.B. Puntel, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn 1973, in "Hegel-Studien", 12 (1977), 210-214.
- (1981), *Absolute Idee – absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981), 358-416.

- (1982), *Kunst und Religion*, in *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, hg. von F.W. Graf und F. Wagner, Stuttgart 1982, 163-195.
- (1983a), *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983.
- (1983b), *Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie* (1971-1981), in "Hegel-Studien", 18 (1983), 295-354.
- M. Jammer (1980), *Das Problem des Raumes*, Darmstadt ²1980.
[*Storia del concetto di spazio* (a cura di A. Sala), Milano 1963 sgg.]
- W. Janke (1970), *Fichte*, Berlin 1970.
- Ch. Jermann (1986a), *Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- (1986b), *Anspruch und Leistung von Hegels »Rechtsphilosophie«*, hg. von Ch. Jermann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (o 1987).
- (1986c), *Die Moralität*, in (1986b), 101-144.
- (1986d), *Die Familie. Die bürgerliche Gesellschaft*, in (1986b), 145-182.
- C.M. Kahle (1845), *Darstellung und Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Berlin 1845.
- (1846), *Die speculative Staatslehre oder Philosophie des Rechts*, Berlin 1846.
- G.-K. Kaltenbrunner (1970), *Hegel und die Folgen*, hg. von G.-K. Kaltenbrunner, Freiburg 1970.
- A. Kaufmann (1965), *Die ontologische Begründung des Rechts*, hg. von A. Kaufmann, Darmstadt 1965.
- F. Kaulbach (1972), *Hegels Stellung zu den Einzelwissenschaften*, in *Weltaspekte der Philosophie. R. Berlinger zum 26. Oktober 1972*, hg. von W. Beierwaltes und W. Schrader, Amsterdam 1972, 181-206.
- J.v. Kempfski (1951), *»Voraussetzungslosigkeit«*. Eine Studie zur Geschichte eines Wortes (1951), ora in *Brechungen*, Reinbek 1964, 140-159.
- W. Kern (1980), *Dialektik und Trinität in der Religionsphilosophie Hegels*, in "Zeitschrift für Katholische Theologie", 102 (1980), 129-155.
- Th. Kesselring (1981a), *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981), 563-584.
- (1981b), *Entwicklung und Widerspruch, ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Frankfurt 1981.
- (1984), *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Frankfurt 1984.
- J.M. Keynes (1971 sgg.), *The collected writings*, bisher 29 voll., London/ Basing - stoke 1971 sgg.
- H. Kieseewetter (1974), *Von Hegel zu Hitler*, Hamburg 1974.
- H. Kimmerle (1967), *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, hg. von H. Kimmerle, in "Hegel-Studien", 4 (1967), 21-99.

- (1969), *Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwertes*, in "Hegel-Studien", 5 (1969), 83-94.
- (1970), *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800-1804*, Bonn 1970.
- (1973), *Ideologiekritik der systematischen Philosophie*, in "Hegel-Jahrbuch", 1973, 85-101.
- P. Klee (1976), *Schriften. Rezensionen und Aufsätze*, hg. von Ch. Geelhaar, Köln 1976.
- E.F. Klein (1976), *Grundsätze des gemeinen deutschen und preußischen peinlichen Rechts*, Halle 1796.
- P. Kluckhohn (1941), *Die Arten des Dramas*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift", 19 (1941), 241-268.
- M. Köhler (1982), *Die bewußte Fahrlässigkeit, eine strafrechtlich-rechtsphilosophische Untersuchung*, Heidelberg 1982.
- W. Kohlschmidt (1953), *Nihilismus der Romantik* (1953), ora in D. Arendt (1974), 79-98.
- A. Kojève (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947.
- A. Koyré (1957), *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (ingl. 1957), Frankfurt 1980.
[*Dal mondo chiuso all'universo infinito* (tr. di L. Cafiero), Milano 1988]
- H. Krämer (1982), *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.
- (1983), *Die Ältere Akademie*, in *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3, *Ältere Akademie - Aristoteles - Peripatos*, hg. von H. Flashar, Basel/Stuttgart 1983, 1-174.
- (1984), *Artikel »Noesis Noeseos«*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, colonne 871-873.
- (1985), *Funktions- und Reflexionsmöglichkeiten der Philosophiehistorie*, in "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 16 (1985), 67-95.
- M. Kriele (1975), *Einführung in die Staatslehre*, Reinbek 1975.
- W. Krohn (1972), *Die formale Logik in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, München 1972.
- R. Kroner (1921 sgg.), *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., 1921-1924, Tübingen ³1977.
- W.Tr. Krug (1830 sgg.), *Gesammelte Schriften*, 12 Bde., Leipzig 1830-1841.
- H. Krumpel (1972), *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin 1972.
- W. Kuhlmann/D. Böhler (1982), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*, hg. von W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt 1982.
- H. Kuhn (1931), *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*, Berlin 1931.
- F. v. Kutschera/A. Breitskopf (1979), *Einführung in die moderne Logik*, Freiburg/München ⁴1979.
- B. Lakebrink (1968), *Die europäische Idee der Freiheit, Tl. I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden 1968.

- (1979 sgg.), *Kommentar zu Hegels »Logik« in seiner »Enzyklopädie« von 1830*, 2 Bde., Freiburg/München 1979-1985.
- P. Landau (1973), *Hegels Begründung des Vertragsrechts* (1973), ora in M. Riedel (1975), II 176-197.
- K. Larenz (1927), *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung*, Leipzig 1927.
- (1932), *Hegel und das Privatrecht*, in *Verhandlungen des zweiten Hegelkongresses vom 18. bis 21. Oktober 1931 in Berlin*, hg. von B. Wigersma, Tübingen/Haarlem 1932, 135-148.
- (1934), *Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung*, in G. Holstein/K. Larenz, *Staatsphilosophie Handbuch der Philosophie IV D*, München/Berlin 1934, 89-188.
- (1937/38), *Hegels Nürnberger Schriften in ihrer Bedeutung für die Entwicklung seiner Rechts- und Staatsphilosophie*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 31 (1937/38), 358-370.
- (1940), *Hegelianismus und preußische Staatsidee. Die Staatsphilosophie Job. Ed. Erdmanns und das Hegelbild des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 1940.
- (1981), *Lehrbuch des Schuldrechts*, Bd. 2, Besonderer Teil, München ¹²1981.
- F. Lassalle (1861), *Die Hegel'sche und die Rosenkranzische Logik und die Grundlage der Hegel'schen Geschichtsphilosophie im Hegel'schen System*, in "Der Gedanke", 2 (1861), 123-150.
- A. Lasson (1882), *System der Rechtsphilosophie*, Berlin/Leipzig 1882.
- (1906), *Das Kulturideal und der Krieg*, Berlin ²1906.
- G. Lasson (1916), *Was heißt Hegelianismus?*, "Philosophische Vorträge", n. 11, Berlin 1916.
- (1932), *Einleitung des Herausgebers, zu G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson, Leipzig ²1932, XV-CVI.
- M. Laue (1911), *Das Relativitätsprinzip*, Braunschweig 1911.
- Q. Lauer (1982), *Hegel's Concept of God*, Albany 1982.
- R. Lauth (1962/63), *Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart*, in "Philosophisches Jahrbuch", 70 (1962/63), 252-270.
- (1971), *Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache*, in K. Hammacher (1971), 165-197.
- (1984), *Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1984.
- G. Le Bon (1895), *Psychologie der Massen* (fr. 1895), Stuttgart ¹⁵1982.
- H. Lenk (1968), *Kritik der logischen Konstanten*, Berlin 1968.
- A. Léonard (1974), *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris/Louvain 1974.
- R. Leuze (1975), *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975.
- B. Liebrucks (1964 sgg.), *Sprache und Bewußtsein*, 7 Bde., Frankfurt 1964-1979.
- D. Liebs (1975), *Römisches Recht*, Göttingen 1975.

- Th. Litt (1919), *Individuum und Gemeinschaft*, 1919, Leipzig ³1926.
 - (1953), *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg 1953.
- K. Löwith (1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.
 - (1964), *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in *Heidelberger Hegel-Tage*, 1962, hg. von H.-G. Gadamer, Bonn 1964, 193-236.
 [Il superamento hegeliano della religione cristiana in Hegel e il cristianesimo (a cura di E. Tota), Roma-Bari 1976].
 - (1979), *Die Ausführung von Hegels Lehre vom subjektiven Geist durch Karl Rosenkranz*, in D. Henrich (1969), 227-234.
- D. Losurdo (1983), *Hegel questione nazionale restaurazione*, Urbino 1983.
- G. Lukács (1948), *Der junge Hegel*, 1948, Frankfurt 1973.
 [Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica, Torino 1975].
 - (1963), *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2 Hbbde., Neuwied/Berlin 1963.
- C.B. Macpherson (1962), *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (ingl. 1962), Frankfurt 1973.
- J./E. McTaggart (1910), *A commentary of Hegel's Logic*, 1910, New York 1964.
- Th. Mann (1930), *Über die Ehe. Brief an den Grafen Hermann Keyserling*, in Th. Mann, *Gesammelte Werke, Die Forderung des Tages. Reden und Aufsätze aus den Jahren 1925-1929*, Berlin 1930, 165-183.
 [Sul matrimonio (tr. di I.A. Chiusano), Milano 1999]
- R. Marcic (1970), *Hegel und das Recht*, in G.-K. Kaltenbrunner (1970), 181-212.
- H. Marcuse (1932), *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, Frankfurt ²1968.
 [Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "Teoria sociale", Bologna 1997]
- Karl Marx/Friedrich Engels (1982), *Gesamtausgabe*, Bd. I, 2, 1, Berlin 1982.
 [Opere filosofiche giovanili (a cura di G. Della Volpe), Roma 1963 (= Ofg)]
- A. Masullo (1979), *Das Unbewußte in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (1979), 27-63.
- R.K. Maurer (1968), *Teleologische Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1968), ora in *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München ²1980, 173-207.
- K. Mayer-Moreau (1910), *Hegels Socialphilosophie*, Tübingen 1910.
- F. Meinecke (1924), *Werke*, Bd. I, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), hg. ... von W. Hofer, München ³1963.
 [L'idea della ragion di stato nella storia moderna, Firenze 1970].
- K.R. Meist (1980), *Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit*, in *Hegel in Jena*, hg. von D. Henrich und K. Düsing, Bonn 1980, 59-79.
- Ph. Merlan (1934), *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus I: Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift*, in "Philologus", 89 (1934), 35-53.
 - (1971), *Ist die «These-Antithese-Synthese»-Formel unbegreiflich?*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 53 (1971), 35-40.

- P. Méthais (1974), *Contrat et volonté générale selon Hegel et Rousseau*, in *Hegel et le Siècle des Lumières*, éd. J. d'Hondt, Paris 1974, 101-148.
- E. Metzke (1929), *Karl Rosenkranz und Hegel*, Leipzig 1929.
- J. van der Meulen (1958), *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg 1958.
- C.L. Michelet (1831), *Rezension zu: Troxler, Logik*, 3 Bde., Stuttgart/Tübingen 1829-1830, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1831 (1), colonne 680-700.
- (1832), *Einleitung in Hegel's philosophischen Abhandlungen*, in *G.W.F. Hegel's Werke, Bd. I: G.W.F. Hegel's philosophische Abhandlungen*, hg. von K.L. Michelet, Berlin 1832, I-LI.
 - (1837 seg.), *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Berlin 1837-1838.
 - (1838), *Rezension zu: A. v. Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1838 (2), colonne 785-798.
 - (1840), *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes*, Berlin 1840.
 - (1846), *Die Frage des Jahrhunderts*, in "Jahrbücher für speculative Philosophie", I (1846), Heft 2, 90-101.
 - (1849), *Die gesellschaftliche Frage in ihrem Verhältnisse zum freien Handel*, Berlin 1849.
 - (1849 seg.), *Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten*, 2 Bde., Berlin 1859-1860.
 - (1861), *Logik und Metaphysik, Rosenkranz und Hegel*, in "Der Gedanke", I (1861), 20-58, 81-111.
 - (1866), *Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie*, 2 Bde., Berlin 1866.
 - (1870), *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870.
 - (1876 sgg.), *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft enthaltend Logik, Naturphilosophie und Geistesphilosophie*, 4 Bde., Berlin 1876-1881.
- J. Monod (1970), *Zufall und Notwendigkeit* (fr. 1970), München ³1977.
[*Il caso e la necessità* (tr. di A. Busi), Milano 2001].
- A. Moretto (1984), *Hegel e la "matematica dell'infinito"*, Trento 1984.
- G.E. Mueller (1958), *The Hegel-Legend of "Thesis-Antithesis-Synthesis"*, in "Journal of the History of Ideas", 19 (1958), 411-414.
- (1959), *Hegel*, Bern/München 1959.
- G.R.G. Mure (1950), *A Study of Hegel's Logic*, 1950, Oxford 1959.
- F. Nicolin (1960), *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes, in Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Th. Litt*, hg. von J. Derbolav und F. Nicolin, Düsseldorf 1960, 356-374.
- (1967), *Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes*, in "Hegel-Studien", 4 (1967), 113-123.

- L. Noack (1846), *Die Jahrbücher für speculative Philosophie. Zur Einleitung*, in "Jahrbücher für speculative Philosophie", I (1846), Heft I, 3-26.
- A. Nowak (1971), *Hegels Musikästhetik*, Regensburg 1971.
- L. Oeing-Hanhoff (1977), *Hegels Trinitätslehre*, in "Theologie und Philosophie", 52 (1977), 378-407.
- W. Oelmüller (1959), *Friedrich Theodor Vischer und das Problem der nachhegel-schen Ästhetik*, Stuttgart 1959.
- T. Oizerman (1982), *Zur Frage einer positiven Bewertung der Widersprüche der Rechtsphilosophie Hegels*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 277-304.
- H.B. Oppenheim (1850), *Philosophie des Rechts und der Gesellschaft*, Stuttgart 1850.
- J. Ortega y Gasset (1954 sgg.), *Gesammelte Werke*, 4 Bde., Stuttgart 1954-1956.
- H. Ottmann (1973), *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, München/Salzburg 1973.
- (1977), *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Bd. I: *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlin/New York 1977.
- (1982), *Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 382-392.
- M. Pasch (1882), *Vorlesungen über neuere Geometrie*, 1882, Leipzig/Berlin²1912.
- G. Patzig (1969), *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen³1969.
- H.E. G. Paulus (1821), *Rezension zu: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821 (1821), ora in M. Riedel (1975), I 53-66.
- A. v. Pechmann (1980), *Die Kategorie des Maßes in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Köln 1980.
- Ch.S. Peirce/W.T. Harris (1868), *Nominalismus versus Realismus* (ingl. 1868), ora in R.-P. Horstmann (1978), 177-193.
- R. Pelzer (1962), *Studien über Hegels ethische Theoreme*, Diss. Frankfurt 1962, in "Archiv für Philosophie", 13 (1964), 3-49.
- Peperzak (1982a), *Hegels Pflichten- und Tugendlehre*, in "Hegel-Studien", 17 (1982), 97-117.
- (1982b), *Zur Hegelschen Ethik*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 103-131.
- M.J. Petry (1970), *Hegel's Philosophy of Nature*, edited and translated ... by M.J. Petry, 3 voll., London/New York 1970.
- (1978), *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, edited and translated ... by M. J. Petry, 3 voll., Dordrecht/Boston 1978.
- (1981), *Hegels Naturphilosophie - die Notwendigkeit einer Neubewertung*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981), 614-628.
- (1986a), *Hegel und die Naturwissenschaften*, hg. von M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986 (oder 1987).

- (1986b), *Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newton*, in (1986a), 323-347.
- A.A. Piontkowski (1947), *Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechts-theorie* (russ. 1947), Berlin 1960.
- A. Pitt (1971), *Die dialektische Bestimmung der Natur in der Philosophie Hegels und der statistische Charakter der quantenmechanischen Naturbeschreibung*, Diss. Freiburg 1971.
- H. Plessner (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ³1975.
[*I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (a cura di Vallori Rasini), Torino 2006].
- O. Pöggeler (1961), *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, in "Hegel-Studien", I (1961), 255-294.
- (1966), *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes* (1966), ora in H.F. Fulda/D. Henrich (1973), 329-390.
- (1969), *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in *Hegel-Tage Urbino 1965. Vorträge*, hg. von H.-G. Gadamer, Bonn 1969, 17-32.
- (1970), *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion* (1970), ora in D. Arendt (1974), 307-349.
- (1982), *Der junge Hegel und die Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 17-37.
- K. Popper (1940), *Was ist Dialektik?* (ingl. 1940), ora in *Logik der Sozialwissenschaften*, hg. von E. Topitsch, Köln/Berlin 1965, 262-290.
[*Che cos'è la dialettica?* in *Congetture e confutazioni*, Bologna 1972, pp. 531-570].
- (1965), *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1965.
- A. Portmann (1970), *Vorwort zu: J.v. Uexküll/G. Kriszat, Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, mit einem Vorwort von A. Portmann und einer Einleitung von Th. v. Uexküll, Frankfurt 1970.
- I. Prigogine (1979), *Vom Sein zum Werden*, 1979, München/Zürich ³1982.
[*Dall'essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche* (tr. di G. Bocchi e M. Ceruti), Torino 1986 sgg.].
- L.B. Puntel (1973), *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn 1973.
- (1977), *Hegels »Wissenschaft der Logik« - eine systematische Semantik?*, in D. Henrich (1977), 611-630.
- (1983), *Transzendentaler und absoluter Idealismus*, in D. Henrich (1983a), 198-229.
- G. Radbruch (1973), *Rechtsphilosophie*, hg. von E. Wolf und H.-P. Schneide, Stuttgart ⁸1973.
- H. Rademaker (1979), *Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Wiesbaden 1979.
- M. Ravera (1974), *Studi sul teismo speculativo tedesco*, Milano 1974.

- (s. d.), *Il problema del brutto nell'estetica dell'idealismo. Da Hegel a Rosenkranz*, in *Estetica posthegeliana. Figure e problemi*, Milano s. d., 47-67.
- H.A. Reyburn (1921), *The ethical theory of Hegel. A Study of the Philosophy of Right*, Oxford 1921.
- U. Richli (1982), *Form und Inhalt in G.W.F. Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Wien/München 1982.
- M. Riedel (1965), *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart et al. 1965.
 - (1969), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969.
 - (1970a), *Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis*, in G.-K. Kaltenbrunner (1970), 273-294.
 - (1970b), *Bürgerliche Gesellschaft und Staat*, Neuwied/Berlin 1970.
 - (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg. von M. Riedel, 2 Bde., Frankfurt 1975.
- J. Ritter (1962), *Person und Eigentum. Zu Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts« §§ 34-81*, in M. Riedel (1975), II 152-175.
- H. Röttges (1976), *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim 1976.
- P. Rohs (1969), *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bonn 1969.
- K. Rosenkranz (1834), *Hegel. Sendschreiben an ... C.F. Bachmann*, Königsberg 1834.
 - (1835), *Probe eines Commentar's zu Hegel's Lehre von Raum und Zeit* (1835), in *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg 1840, 107-136.
 - (1836a), *Rezension zu: Hegel's Vorlesungen über die Ästhetik, 1. Tlbd.*, Berlin 1835, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1836 (1), colonne 1-15, 17-20.
 - (1836b), *Eine Parallele zur Religionsphilosophie* (1836), in *Studien*, Bd. I, Berlin 1839, 116-154.
 - (1837), *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*, Königsberg 1837.
 - (1838), *Ueber Hegel's Eintheilung der Naturwissenschaften*, in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", I (1838), colonne 2137-2140, 2145-2149, 2153- 56, 2161-2164.
 - (1839), *Rezension zu: Hegel's Vorlesungen über die Ästhetik, 2. und 3. Tlbd.*, Berlin 1837-1838, in "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik", 1839 (1), colonne 363-390.
 - (1840), *Vorwort*, in G. W. F. Hegel, *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht, mit einem Vorwort von K. Rosenkranz* (1840), ora in G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hg. von H. Glockner, Bd. 3, Stuttgart 1927, 3-20.
 - (1844), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, Nachdruck Darmstadt, 1977.

- [*Vita di Hegel* (a cura di R. Bodei), Milano 1966, 1974].
- (1846), *Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens* = *Studien*, Bd. 3, Leipzig 1846.
 - (1850), *System der Wissenschaft*, Königsberg 1850.
 - (1852), *Meine Reform der Hegelschen Philosophie. Sendschreiben an Herrn Dr. I.U. Wirth*, Königsberg 1852.
 - (1853), *Ästhetik des Hässlichen*, Königsberg 1853.
 - (1858 seg.), *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 Bde., Königsberg 1858-1859.
 - (1862), *Epilogomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Kritik der Herren Michelet und Lassalle*, Königsberg 1862.
 - (1870), *Erläuterungen zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig 1870.
- F. Rosenzweig (1920), *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München/Berlin 1920.
- M. Rossi (1960), *Da Hegel a Marx II: Il sistema hegeliano dello Stato*, 1960, Milano 1976.
- J. Royce (1919), *Lectures on modern idealism*, New Haven 1919.
- (1968), *The Problem of Christianity*, with a new introduction by J.E. Smith, Chicago/London 1968.
 - (1969), *The basic writings*, ed. ... by J.J. McDermott, 2 voll., Chicago 1969.
- A. Ruge (1840), *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*, in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", 3 (1840), colonne 1201-1204, 1209-1212, 1217-1221, 1225-1230, 1233-1243.
- (1842), *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit* (1842), ora in M. Riedel (1975), I 323-349.
- B. Russell (1903), *The principles of mathematics*, vol. I, Cambridge 1903.
- (s. d.), *Einführung in die mathematische Philosophie*, Wiesbaden s. d. [Introduzione alla filosofia matematica (tr. di E. Carone), Milano 2006].
- A. Sarlemijn (1971), *Hegelsche Dialektik*, Berlin/New York 1971.
- F.C. v. Savigny (1840 sgg.), *System des heutigen Römischen Rechts*, 8 Bde., Berlin 1840-1849.
- J. Schaller (1837), *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*, Leipzig 1837.
- Cl.A. Scheier (1980), *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Freiburg 1980.
- W. Schild (1979), *Die Aktualität des Hegelschen Strafbegriffes*, in *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, hg. von E. Heintel, Wien/München 1979, 199-233.
- (1981), *Der strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 35 (1981), 445-476.
 - (1982), *Das Gericht in Hegels Rechtsphilosophie*, in *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für E. Heintel*, hg. von H. Nagl-Docekal, Wien 1982, 267-294.

- E. Schmidhäuser (1974), *Selbstmord und Beteiligung am Selbstmord in strafrechtlicher Sicht*, in *Festschrift für H. Welzel*, hg. von G. Stratenwerth, A. Kaufmann et al., Berlin/New York 1974, 801-822.
- C. Schmitt (1927), *Der Begriff des Politischen*, 1927, Berlin 1979.
 [Il concetto di politico in *Le categorie del "Politico"* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Bologna 1998]
 - (1932), *Legalität und Legitimität*, 1932, Berlin ³1980.
 [Legalità e legittimità in *Le categorie del "Politico"* cit.].
- H. Schmitz (1957), *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim 1957.
 - (1982), *Die transzendente Kommunikationsgemeinschaft bei Kant*, in W. Kuhlmann/D. Böhler (1982), 240-248.
- A. Schönke/H. Schröder (1982), *Strafgesetzbuch. Kommentar*, München ²¹1982.
- G. Schüler (1963), *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in "Hegel-Studien", 2 (1963), 111-159.
- W. Schulz (1955), *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 1955, Pfullingen ²1975.
 - (1963), *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt 1963.
- K. Seelmann (1979), *Hegels Straftheorie in seinen »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, in "Juristische Schulung", 1979, 687-691.
 [Le filosofie della pena di Hegel (a cura di P. Becchi), Milano 2002].
- L. Siep (1970), *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München 1970.
 - (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München 1979.
 - (1982), *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels »Grundlinien der Philosophie des Rechts«*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 255-276.
- (H.Ch.W. Sigwart) (1831), *Vermischte philosophische Abhandlungen, zweites Bändchen: Kritik von Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, nach der zweiten Ausgabe*, Heidelberg 1827, Tübingen 1831.
- J. Simon (1966), *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart et al. 1966.
- C.I. Smith (1965), *Hegel on war*, in "Journal of the History of Ideas", 26 (1965), 282- 285.
- J.E. Smith (1950), *Royce's Social Infinite. The Community of Interpretation*, New York 1950.
- U. Spirito (1934), *Economia ed etica nel pensiero di Hegel*, in *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom*, hg. von B. Wigersma, Tübingen/Haarlem 1934, 214-223.
- J. Splett (1965), *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Freiburg/München 1965.
- W. Stegmüller (1979), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. II, Stuttgart⁶ 1979.
- L. Stein (1850), *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Bde., Leipzig 1850.

- H. Stuke (1963), *Philosophie der Tat*, Stuttgart 1963.
- Th. Süß (1951), *Der Nihilismus bei F. H. Jacobi* (1951), ora in D. Arendt (1974), 65-78.
- E. Sulz (1910), *Hegels philosophische Begründung des Strafrechts und deren Ausbau in der Deutschen Strafrechtswissenschaft*, Berlin/Leipzig 1910.
- P. Szondi (1970), *Theorie des modernen Dramas, 1880-1950* (1970), ora in *Schriften I*, Frankfurt 1978, 9-148.
 [Teoria del dramma moderno (1880-1950) (a cura di C. Cases), Torino 1972 sgg.(=Td)].
 - (1974), *Poetik und Geschichtsphilosophie*, 2 Bde., Frankfurt 1974.
 [La teoria hegeliana della poesia e La poetica dei generi in Schelling, in *La poetica di Hegel e Schelling* (tr. di A. Marietti Solmi), Torino 1986 (= PHS); *Dalla poetica dei generi normativa a quella speculativa e Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe*, in *Poetica e filosofia della storia* (a cura di R. Gilodi e F. Vercellone), Torino 2001 (= Pfs)].
- A. Tarski (1935), *Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe*, in "Erkenntnis", 5 (1935), 80-100.
- Ch. Taylor (1975), *Hegel* (ingl. 1975), Frankfurt 1983.
- M. Theunissen (1970a), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.
 - (1970b), *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel*, Tübingen 1970 (= "Philosophische Rundschau", Beiheft 6).
 - (1975), *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs* (1975), ora in R.-P. Horstmann (1978), 324-359.
 - (1978), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt 1978.
 - (1980), *Antwort*, in H.F. Fulda/R.-P. Horstmann/M. Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik*, Frankfurt 1980, 47-106.
 - (1982), *Die verdrängte InterSubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich/R.-P. Horstmann (1982), 317-381.
- F. Tönnies (1932), *Hegels Naturrecht*, in "Schmollers Jahrbuch", 56 (1932), 71-85.
- E. Topitsch (1981), *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschafts-ideologie*, München ²1981.
- J.H. Trede (1975), *Phänomenologie und Logik*, in "Hegel-Studien", 10 (1975), 173-209.
- A. Trendelenburg (1840), *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Berlin 1840.
 [Il metodo dialettico (a cura di M. Morselli), Bologna 1990 (solo il III capitolo)].
- A. v. Trott zu Solz (1932), *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Göttingen 1932.

- H. Ulrici (1841), *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle 1841.
 - (1852), *System der Logik*, Leipzig 1852.
 - (1860), *Compendium der Logik*, Leipzig 1860.
- R. Valls Plana (1979), *Del yo al nosotros*, Barcelona ²1979.
- M. Villey (1975), *Das Römische Recht in Hegels Rechtsphilosophie*, in M. Riedel (1975), II 131-151.
- F.Th. Vischer (1843), *Plan zu einer neuen Gliederung der Aesthetik*, in "Jahrbücher der Gegenwart", I (Dez. 1843), 345-346, 349-350, 355-356, 359-368.
 - (1846 sgg.), *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 1846 sgg., hg. von R. Vischer, 6 Bde., München ²1922-1923.
- P. Vogel (1925), *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925.
- F. Wagner (1971), *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971.
- F.D. Wagner (1974), *Hegels Philosophie der Dichtung*, Bonn 1974.
- K. Wais (1931), *Henrik Ibsen und das Problem des Vergangenen im Zusammenhang der gleichzeitigen Geistesgeschichte*, Stuttgart 1931.
- D. Wandschneider (1979), *Selbstbewußtsein als sich selbst erfüllender Entwurf*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 33 (1979), 499-520.
 - (1980), *Selbstbewußtsein. Forschungsbericht*, in "Information Philosophie", 1980, Heft 5, 2-6.
 - (1982), *Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt 1982.
 - (1984), *Artikel »Notwendigkeit: III Neuzeit«*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter und K. Gründer, Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, colonne 971-981.
 - (1985a), *Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 39 (1985), 331-351.
 - (1985b), *Die Möglichkeit von Wissenschaft. Ontologische Aspekte der Naturforschung*, in "Philosophia Naturalis", 22 (1985), 200-213.
 - (1986a), *Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der Hegelschen Philosophie*, in M.J. Petry (1986a), 33-64.
 - (1986b), *Die Kategorien »Materie« und »Licht« in der Naturphilosophie Hegels*, in M.J. Petry (1986a), 293-321.
 - (1986c), *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in M.J. Petry (1986a), 443-475.
- D. Wandschneider/V. Höse (1983), *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, in "Hegel-Studien", 18 (1983), 173-199.
- C. Warnke (1972), *Aspekte des Zweckbegriffs in Hegels Biologieverständnis, in Zum Hegelverständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Hegelforschung*, hg. von H. Ley, Berlin 1972, 224-252.

- Th.R. Webb (1980), *The Problem of Empirical Knowledge in Hegel's Philosophy of Nature*, in "Hegel-Studien", 15 (1980), 171-186.
- E. Weil (1950), *Hegel et l'Etat*, Paris 1950.
 [Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani (a cura di A. Burgio), Milano 1988].
 - (1961), *Philosophie morale*, Paris 1961.
 - (1979), *La »Philosophie du droit« et la philosophie de l'histoire hegelienne*, in E. Weil et al., *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris 1979, 5-33.
 [Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani, cit.].
- Ch.H. Weiße (1829), *Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft. In besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig 1829.
 - (1830), *System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit*, 2 Bde., Leipzig 1830.
 - (1832), *Ueber das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpuncte von Hegel's Abscheiden*, Leipzig 1832.
 - (1835), *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg 1835.
 - (1838), *Rezension zu: Hegel's Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin 1835-1838, in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", 1 (1838), colonne 1673-1676, 1681-1720.
- J. Weizenbaum (1976), *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft* (ingl. 1976), Frankfurt²1980.
 [Il potere del computer e la ragione umana. I limiti dell'intelligenza artificiale (cura di F. La Cecilia), Torino 1987 sgg.].
- H. Welzel (1962), *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen ⁴1962.
- F. Wieacker (1974), *Die vertragliche Obligation bei den Klassikern des Vernunftrechts*, in *Festschrift für H. Welzel*, hg. von G. Stratenwerth, A. Kaufmann et al., Berlin/New York 1974, 7-22.
- R. Wiehl (1979), *Das psychische System der Empfindung in Hegels »Anthropologie«*, in D. Henrich (1979), 81-139.
- W. Wieland (1973), *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik* (1973), ora in R.-P. Horstmann (1978), 194-212.
- A. Wildt (1982), *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.
- G. Wohlfart (1981), *Der spekulative Satz*, Berlin/New York 1981.
- M. Wolff (1981), *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/Ts. 1981.
- J. Yerkes (1978), *The Christology of Hegel*, Missoula 1978.
- R. Zaczek (1981), *Das Strafrecht in der Rechtslehre J.G. Fichtes*, Berlin 1981.
- Z.C. (1822), *Rezension zu: G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1822), ora in M. Riedel (1975), 1100-145.
- E. Zeller (1843), *Die Philosophie und die Praxis. Einige Worte über das Verhältniß beider*, in "Jahrbücher der Gegenwart", 1 (Dez. 1843), 321-323, 326-328, 330-332, 334-336.

BIBLIOGRAFIA

- E. Ziesche (1975), *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 29 (1975), 430-444.

NOTA DEL CURATORE

Alle traduzioni italiane delle opere di Hegel utilizzate nel testo sono state apportate alcune lievi modifiche, in qualche caso (come in quello della traduzione di Moni della *Scienza della logica*, che risale al 1925 e i cui arcaismi non sono stati del tutto eliminati dalla revisione operata da Cesa nel 1968) per un'ovvia esigenza di modernizzazione lessicale, dell'interpunzione e così via, ma in altri casi, e soprattutto, *per l'esigenza di uniformare la terminologia hegeliana*; sporadicamente sono state operate correzioni di errori e di difformità rispetto all'edizione di riferimento delle opere di Hegel usata dall'A., la "Freundesvereinsausgabe" nella ristampa riveduta da E. Moldenhauer e K.M. Michel. Delle modifiche più rilevanti è stata data breve menzione in note del curatore, contrassegnate da un asterisco e dalla sigla "N. d. c.", per distinguerle da quelle dell'A.

L'unica traduzione a cui di proposito non ho apportato alcuna modifica anche quando la terminologia differiva da quella da me adottata è la traduzione della *Fenomenologia dello spirito* di De Negri e ciò per il carattere esemplare e quasi unico di questa versione, non a caso di recente riproposta, con un'introduzione di G. Cantillo e una nota biografica di S. Pietroforte, nella collana "Testi filosofici", diretta da Claudio Cesa per le Edizioni di Storia e Letteratura (*Fenomenologia dello spirito*, versione anastatica della tr. di E. De Negri nel testo del 1963, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008). Ho sempre aggiunto peraltro tra parentesi quadre i termini italiani usati in tutto il volume, seguiti a volte dal termine tedesco corrispondente, quando difforni da quelli adottati da De Negri: così, per esempio, nel caso di *wirklich* e *Wirklichkeit* resi da De Negri con "effettuale" e "effettualità" e da me con "effettivamente reale" e "realtà effettiva"

(su cui vedi *infra*) o nel caso di *Begierde* reso da De Negri con “appetito” e non con “desiderio”, come nella versione da me adottata sulla scorta di altri traduttori.

I termini *wirklich* e *Wirklichkeit* sono stati resi quasi sempre, come si è detto, con “effettivamente reale” e “realtà effettiva”, seguendo la proposta di Verra, mentre *real/reel* e *Realität* semplicemente con “reale” e “realtà”. Ho quindi in genere modificato le traduzioni difformi, in cui *wirklich* e *Wirklichkeit* sono resi con “reale” e “realtà”, mentre per *real/reel* e *Realität* vengono adottati i termini artificiosi “avente realtà” e “realità”, come fanno Cicero e Marini nelle loro versioni dei *Lineamenti della filosofia del diritto*. Marini respinge la traduzione, introdotta da De Negri (ma non accolta da Verra, come erroneamente sostiene lo stesso Marini), di *wirklich* e *Wirklichkeit* con “effettuale” e “effettualità”, motivando in particolare tale rifiuto con l'impossibilità di rendere, senza cadere nel ridicolo, la famosa e fondamentale proposizione dei *Lineamenti* “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und das wirklich ist, das ist vernünftig” con “Ciò che è razionale è effettuale; e ciò che è effettuale è razionale”. Per evitare l'inconveniente mi sembra tuttavia che basti sostituire “effettuale” con “effettivamente reale”: la traduzione “Ciò che è razionale è effettivamente reale; e ciò che è effettivamente reale è razionale” rende al meglio, a mio parere, la lettera e il senso dell'espressione hegeliana.

Nei casi in cui *Wirklichkeit* e *wirklich* sono resi con “realtà” e “reale”, come da Moni nella *Scienza della logica* e da Marini nei *Lineamenti*, ho aggiunto tra parentesi quadre rispettivamente “effettiva” e “effettivamente”. Moni peraltro, in relazione al contesto, rende talvolta *Wirklichkeit* con “attualità”; in questo caso ho aggiunto tra parentesi quadre “realtà effettiva” preceduta da *sc.*

Il termine *Dasein*, riferito esplicitamente della categoria logica, è reso con “essere determinato” (seguendo Moni); in altri casi con “esistenza” o “esser-ci” in ragione del contesto. Nei *Lineamenti* Marini rende sempre *Dasein* con “esser-ci” e nei capitoli sul diritto mi sono attenuto a questa traduzione, inserendo spesso in aggiunta il termine tedesco tra parentesi quadre.

Erscheinung è reso da Moni con “apparenza”, ma di frequente all'interno della sezione corrispondente (non nel titolo della sezione stessa che è appunto “L'apparenza”) anche con l'endiadi “apparenza o fenomeno”, mentre da Verra nell'*Enciclopedia* (e dai traduttori dell'*Enciclopedia di Heidelberg*) con “fenomeno”. Ho adottato la traduzione di Moni e occasionalmente an-

che la sua endiadi, inserendo spesso in aggiunta tra parentesi quadre il termine tedesco.

Ho reso sempre *Einzelheit* e *das Einzelne*, soprattutto nel loro significato categoriale, con “singolarità” e “il singolo”, seguendo Verra e a differenza di Moni (seguito da Marini) che traduce *Einzelheit* “individualità” (il che non gli consente di distinguere poi con chiarezza tra *Einzelheit* e *Individualität*), modificando di conseguenza le traduzioni relative. Ho usato i termini “individuale” e “individualità” solo quando corrispondono in Hegel a *individuell* e *Individualität*, nonché nell’espressione *der einzelne Geist* (“lo spirito individuale”), che mi sembra rendere meglio questa determinazione della filosofia reale.

Per il termine *Unterschied*, nel suo significato categoriale, mi sono attenuto invece a Moni, che lo rende con “differenza” e non a Verra che preferisce “distinzione”.

Staat è reso sempre con “Stato” con l’iniziale maiuscola, per distinguerlo da “stato” che in genere traduce *Stand* e i suoi derivati come *Zustand* (*Naturzustand*, “stato di natura”).

La vecchia traduzione italiana delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* qui utilizzata, le *Lezioni sulla storia della filosofia* curate da E. Codignola e G. Sanna, è condotta sulla seconda edizione Michelet del 1840-44, che offre un testo rielaborato e parzialmente ridotto rispetto alla prima edizione del 1833-36, quella inclusa nell’edizione di riferimento usata dall’A. Per questo motivo di frequente alcune citazioni non si trovano nella versione italiana o non vi si trovano nel medesimo luogo e nella medesima forma in cui sono presenti nella prima edizione tedesca. Ho preferito comunque utilizzare nella misura del possibile questa traduzione, aggiungendovi se del caso alcune integrazioni e modifiche, le più rilevanti delle quali sono state segnalate in nota. La traduzione di Codignola e Sanna non comprende inoltre l’*Anhang* (*Berliner Niederschrift der Einteilung* 1820) corrispondente alle pp. 465-519 del vol. 20 dell’edizione Moldenhauer/Michel.

La recente traduzione italiana delle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (edizione Karl Hegel), le *Lezioni di filosofia della storia* a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, corrisponde al vol. 12 dell’edizione Moldenhauer/Michel, tranne i testi inclusi nell’*Anhang* del detto volume alle pp. 543-560. In questa versione *Moralität* è resa, come è usuale, con

“moralità”, ma *Sittlichkeit* con “morale” o “morale concreta” e non con la più usuale “eticità”, per cui ho modificato qui la traduzione di *Sittlichkeit* rendendola, come in tutto il volume, con “eticità”.

L’edizione di riferimento utilizzata dall’A. comprende le *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* nell’edizione Ph. Marheineke/B. Bauer del 1840 (voll. 16-17) e ciò non mi ha consentito di servirmi della traduzione italiana delle *Lezioni sulla filosofia della religione* curata da E. Oberti e G. Borruso (Roma-Bari 1973-74 segg.), condotta invece sull’edizione pubblicata da Lasson tra il 1925 e il 1929, assai più estesa e con una diversa disposizione del materiale rispetto alla precedente.

Le sigle giuridiche usate dall’Autore a partire dal capitolo 7.3.3. hanno i seguenti significati:

GG = *Grundgesetz* (Costituzione della Repubblica federale tedesca (Rft))

StGB = *Strafgesetzbuch* (codice penale della Rft)

BGB = *Bürgerliches Gesetzbuch* (codice civile della Rft)

StPO = *Strafprozessordnung* (codice di procedura penale della Rft)

ABGB = *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* (codice civile della Repubblica austriaca)

PARTE PRIMA
SVILUPPO DEL SISTEMA E LOGICA

CAPITOLO PRIMO

OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Il sistema hegeliano costituisce indiscutibilmente una delle elaborazioni concettuali più unitarie e compatte di tutta la storia della filosofia. Non è semplice assumere una posizione obiettiva nei suoi confronti. Da un lato, la struttura fondamentale teoretico-fondativa del pensiero di Hegel, estremamente ambiziosa e diversificata, l'ampiezza enciclopedica delle sue analisi, la sua capacità, spesso quasi insuperabile per concretezza, di indagare in modo penetrante i singoli fenomeni, possono facilmente indurre ad un'adesione addirittura incondizionata alla sua concezione. Da un altro lato, il linguaggio ostico, la frequente oscurità del modo di argomentare e la convinzione, diventata un principio indiscusso soprattutto nel XX secolo, che il mondo sia ben lungi dall'essere un tutto razionale conducono altrettanto facilmente alla concezione opposta che nel sistema di Hegel ravvisa un folle prodotto, di una assurdità insuperabile, della presunzione umana¹.

Volendo evitare, per rendere effettivamente giustizia al sistema di Hegel, sia il polo estremo di un'abdicazione intellettuale, sia quello di un rifiuto in blocco, non resta che il procedimento della *critica immanente*, un procedimento che non si accontenta né di presentare senz'altro come sicure opinioni opposte a quelle di Hegel, ma in fin dei conti altrettanto problematiche, né di confermare e ripetere semplicemente le catene argomentative hegeliane. Esaminare senza pregiudizi, in un linguaggio che è quello del tardo XX secolo, la validità degli argomenti di Hegel potrebbe essere l'approccio più sensato a questa filosofia, come in verità a qualsiasi altra.

¹ Si ricordino, per esempio, le invettive di Schopenhauer all'indirizzo di Hegel.

Sottoporre da questo punto di vista il sistema hegeliano preso *come un tutto* ad un'analisi critica interpretativa costituisce lo scopo della presente ricerca. Mi sembra che un'analisi del genere sia tuttora un'esigenza insoddisfatta, benché proprio in questi ultimi venti anni si siano registrati contributi fondamentali per una comprensione adeguata della filosofia hegeliana, contributi che vanno da una chiarificazione filologica delle singole fasi di sviluppo del pensiero hegeliano ad analisi estremamente sottili di singoli problemi di carattere fondativo. (Penso, da una parte, ai lavori che hanno visto la luce presso l'Archivio Hegel di Bochum e, dall'altra, per esempio, agli studi di D. Henrich). Ciò nonostante si può dire che la struttura interna del sistema di Hegel – il rapporto, per esempio, tra logica e filosofia reale, questione centrale per un idealismo oggettivo – è stata fino ad oggi poco studiata; in sostanza si può rinviare a tal proposito soltanto al libro di B.L. Puntel del 1973. Questo libro si occupa però quasi esclusivamente di macrostrutture, mentre il problema di come le opzioni fondamentali del programma sistematico di Hegel si ripercuotano nella elaborazione concreta delle singole discipline filosofiche non è oggetto della ricerca di Puntel.

Se in questo lavoro si tenta un'analisi del sistema hegeliano nella sua totalità, la convinzione della necessità di un'analisi del genere deriva dall'idea che la filosofia di Hegel, come poche altre, costituisca un sistema, un tutto organico. In Hegel, più che in qualsiasi altro pensatore, è difficile isolare singole affermazioni; in nessun altro edificio concettuale i nessi interni e i rimandi sono così densi e stringenti. Già la semplice esposizione di questi nessi è abbastanza impegnativa; ad essa è stato necessario dedicare una parte considerevole del presente lavoro.

Un'analisi critica del sistema non può peraltro limitarsi ad una mera esposizione, ma deve cercare di verificare se la coerenza interna, a cui Hegel aspira, sia stata effettivamente raggiunta. A tal fine e, più precisamente, per comprendere concettualmente la necessità o l'arbitrarietà della concezione hegeliana del sistema, sembra indispensabile operare su diversi piani. *In primo luogo*, conviene spiegare l'idea hegeliana di sistema a partire dalle aporie interne delle filosofie immediatamente precedenti. In tal modo è possibile pervenire almeno ad una sua giustificazione relativa in rapporto alle posizioni dei predecessori: nel sistema di Hegel vengono affrontati (e forse in parte anche chiariti) problemi sollevati, ma non risolti in modo soddisfacente, dalle filosofie di Kant, Fichte e Schelling. Oltre a questa derivazione storica, occorre però, *in secondo luogo*, sviscerare la

peculiare forma argomentativa di Hegel, il suo procedimento formale di fondazione. Bisogna in concreto chiarire se sia possibile liberare il metodo di Hegel dal sospetto di irrazionalità da cui spesso è gravato; si tratta, in particolare, di esaminare la consistenza della teoria hegeliana della contraddizione. *In terzo luogo*, bisogna sottoporre ad indagine la costruzione materiale del sistema di Hegel sulla base della sua pretesa necessità. Sembra utile a tal proposito mettere in gioco altre costruzioni pensabili come possibili alternative. Questo è ovvio soprattutto perché progetti alternativi di questo tipo hanno giocato un ruolo anche nello sviluppo del primo Hegel – progetti di cui, a mio parere, non si può affatto dire, come accade abbastanza spesso, che siano stati senz'altro “superati” dal Hegel più tardi. Benché il presente lavoro non affronti assolutamente problemi di sviluppo storico del pensiero hegeliano, l'interesse rivolto all'interpretazione teoretica del sistema rende indispensabile un continuo confronto con questi primi stadi di sviluppo della filosofia hegeliana: basti qui menzionare la concezione tetradica del sistema del periodo jenese e la tripartizione della logica, mantenuta fino al periodo di Norimberga, che si differenzia dalla suddivisione più tarda, divenuta poi classica; concezioni queste che, a mio parere, risolvono problemi in cui si invischia il progetto enciclopedico di sistema dell'*Enciclopedia* e alle quali sarà perciò dedicata una particolare attenzione.

Ma non è solo il primo Hegel che ad una riflessione teoretico-interpretativa sembra costituire spesso un'alternativa degna di essere presa in considerazione rispetto al Hegel dell'*Enciclopedia*; da questo punto di vista meritano attenzione anche gli sviluppi successivi del sistema nella scuola hegeliana. Anch'essi vengono perciò continuamente discussi in quanto possibili alternative a quelle concezioni presenti nell'*Enciclopedia* che appaiono insoddisfacenti ad un'analisi teoretico-interpretativa.

In quarto luogo, però, una verifica della coerenza del sistema di Hegel non può ridursi ad una mera analisi della sua struttura interna. Sulla base del carattere cogente del suo metodo, Hegel pretende di fare anche asserzioni sul mondo e questa pretesa di cogliere la realtà effettiva fa parte necessariamente del concetto che egli ha del rapporto tra pensiero e mondo. Un'analisi della coerenza del sistema hegeliano sarebbe perciò incompleta, se non prendesse in considerazione anche la questione seguente: la teoria filosofica hegeliana del mondo corrisponde, e fino a che punto, al mondo stesso? La filosofia hegeliana viene pertanto messa continuamente a confronto con asserzioni delle diverse scienze, anche e soprattutto della

scienza moderna. Ciò può a prima vista sorprendere; la filosofia di Hegel, però, aspira esplicitamente ad una forma di conoscenza superiore a una conoscenza meramente storica, per cui tale confronto è in fondo richiesto dallo stesso Hegel: in ultima analisi esso è causa del buon esito o del fallimento della pretesa filosofica di Hegel. Del resto, un risultato di questo lavoro è che proprio da questo punto di vista la filosofia hegeliana dà ottima prova di sé: ben pochi filosofi sono riusciti a formulare prolessi così numerose di sviluppi e di scoperte scientifiche successive e nei più diversi ambiti del sapere come è riuscito a Hegel.

Cercando di porre il sistema di Hegel in rapporto alle moderne acquisizioni del sapere, l'orientamento di questo studio, volto primariamente all'interpretazione teoretica del sistema, si estende di continuo a questioni di carattere sistematico. Ma ciò nasce, in conformità a quanto appena detto, come conseguenza inevitabile anche e proprio da un'analisi interpretativa e non è affatto necessariamente un male. L'idea di una netta separazione tra lavoro storico e lavoro sistematico non è adeguata all'essenza della filosofia; è comunque un'idea illusoria in un'epoca come la nostra, che è un'epoca tarda, a cui è negata la spontaneità di un pensiero primigenio in grado di accantonare senza esitare la tradizione e ricominciare daccapo. Avere un rapporto con il filosofare sistematico completamente diverso dal rapporto che la storia della scienza ha con la scienza costituisce una peculiarità della storia della filosofia: dal momento che il progresso nella filosofia, se pur esiste, non è certamente lineare, un lavoro di storia della filosofia che non si limiti alla dossografia, e che quindi non trascuri proprio ciò che fa di una filosofia qualcosa di più di un conglomerato di opinioni, può assumere senz'altro per il pensiero sistematico della contemporaneità un significato che è assente in linea di principio in un lavoro analogo nel campo della storia della scienza².

Le diverse riproposizioni di importanti filosofie nel corso della storia del pensiero – si pensi soltanto alle numerose rinascite del platonismo, dal medioplatonismo fino ai progetti neoplatonici della tarda Antichità, del Medioevo e del Rinascimento – testimoniano in modo eloquente che dalle elaborazioni del passato la filosofia ha tratto di continuo impulsi che i filosofi del suo tempo non potevano fornirle³. Un'analisi teoretico-inter-

² Si veda a tal proposito H. Krämer (1983), soprattutto 67 sgg.

³ Se, come l'autore di questo lavoro ha cercato di dimostrare (1984a), la storia della filosofia ha in ogni caso una tendenza a svolgersi ciclicamente, non si può negare che tali ricorsi siano in qualche modo perfino necessari per lo sviluppo del pensiero.

pretativa di un sistema del passato può pertanto portare anche oggi alla conclusione che la filosofia analizzata possiede una coerenza ed un valore esplicativo che le assicurano una superiorità, seppure sempre soltanto parziale, anche nei confronti di impostazioni contemporanee, e che – con determinate modificazioni, trasformazioni e così via, che la distanza temporale rende sempre indispensabili – ne fanno una posizione degna di riflessione anche per la contemporaneità. La possibilità di un simile risultato, che, bisogna ammetterlo, è impegnativo, sta in ultima istanza nella consequenzialità di un'analisi che prenda sul serio la coerenza come un criterio di verità (se non addirittura come il criterio decisivo). Mi sembra che dal fatto di mettere in rilievo questo aspetto la stessa discussione sistematica possa soltanto trarre vantaggio: il tentativo di rendere l'autore analizzato il più possibile rigoroso, di innalzare all'evidenza il suo argomentare, di mostrare la fecondità del suo pensiero nell'interpretazione di problemi ancora attuali, anzi anche la disponibilità ad esplicitare ciò che in lui è soltanto abbozzato – e nell'opera di quale grande filosofo non sono contenute potenzialità da lui stesso non pensate fino in fondo! – possono servire ad avviare un discorso che mostri la portata e i limiti della filosofia dell'autore di cui si parla di fronte ad altre posizioni, siano esse di nostri contemporanei o di pensatori del passato.

La convinzione che qualcosa di più di un interesse meramente storico guidi il confronto con il proprio oggetto è in effetti alla base di un considerevole numero di studi dedicati proprio a Hegel. La *Filosofia del diritto* di Hegel, per esempio, nel secolo XX è stata più volte interpretata, dalla scuola di Binder a quella di Ritter, come un'opera in grado di fornire contributi, né superati né contenuti in impostazioni successive, anche alla comprensione del mondo contemporaneo dell'eticità. Nel frattempo, soprattutto con i lavori di D. Wandschneider, anche per la filosofia della natura di Hegel si è fatto strada un approccio analogo, che mira ad evidenziarne il valore esplicativo anche e proprio nei confronti dell'immagine della natura delineata dalla scienza moderna.

Anche il presente lavoro parte dall'assunzione che proprio nel caso di Hegel valga la pena di connettere il modo storico di porre i problemi con quello sistematico. Il principale interesse che lo muove è però indirizzato, come è stato già sottolineato all'inizio, alla struttura del *sistema*, all'opposto dei lavori appena menzionati che, sistematicamente orientati, si concentrano su singole discipline della filosofia hegeliana; è nel sistema, infatti, che si trova la *fondazione* dei presupposti fondamentali delle singole

discipline (in ogni caso questo è ciò che pensa lo stesso Hegel). Proprio una cernita di ciò che ancora oggi è convincente in Hegel non può evitare di mettere al centro dell'analisi la struttura del sistema⁴.

Può sorprendere a prima vista che questa cernita avvenga avendo come presupposto le categorie di soggettività e intersoggettività. Aver dato ad esse un tale rilievo necessita di una giustificazione, che può essere però a questo punto semplicemente provvisoria; soltanto lo sviluppo del discorso consentirà di decidere se con queste categorie sia stato effettivamente individuato un importante problema di fondo del sistema hegeliano. Qui basti rinviare concisamente a quanto segue: dal punto di vista della storia della filosofia è pressoché indubitabile che la filosofia di Hegel rappresenta una cesura decisiva all'interno della filosofia moderna; con Hegel, analogamente a quanto avvenne nel mondo greco con Platone, si conclude un'epoca del pensiero occidentale, a cui segue un'epoca nuova, diversa nello stile e nei contenuti. Le differenze tra età «moderna» ed età «contemporanea», come si potrebbero chiamare i due periodi, si possono però ricondurre – in modo necessariamente semplificato, ma non senza un certo valore esplicativo – all'opposizione tra le categorie di soggettività e di intersoggettività. Il «cogito» di Cartesio inaugura la filosofia moderna con un paradigma concettuale orientato sulla soggettività, che ha un energico sviluppo nelle filosofie trascendentali finite di Kant e di Fichte e, infine, in certo qual modo un compimento nella filosofia trascendentale assoluta di Hegel; di contro, uno dei pochi tratti comuni alle filosofie post-hegeliane consiste nel fatto che centrali in esse sono strutture *intersoggettive* e la mediazione *linguistica* del pensiero. Possiamo limitarci qui a menzionare le seguenti tendenze, alcune delle quali sono sorte proprio in opposizione a Hegel: l'antropologia di Feuerbach, la dottrina marxista della natura sociale dell'uomo, il pragmatismo di Peirce, la trasformazione ermeneutica dell'hegelismo operata da Royce, la filosofia del dialogo da Ebner a Buber, la fenomenologia di Husserl, le impostazioni esistenzialistiche di

⁴ Contro il tentativo di Croce di separare, senza una analisi completa del sistema, ciò che in Hegel è ancora valido da ciò che non è più valido, sostiene giustamente G.R.G. Mure: «To divide with a knife what in Hegel is living and what is dead appears to me to be a far harder affair than Croce found it. The whole Hegelian system is so closely woven that its virtues and faults seem intermingled and ubiquitous» (1950; 294). Ciò significa in concreto che una correzione apportata alla concezione hegeliana ne comporta immancabilmente molte altre; bisogna pertanto prestare estrema attenzione a che una critica immanente a Hegel mantenga una sua interna consistenza.

Heidegger, Jaspers e Sartre, ed infine la pragmatica universale e trascendentale, rispettivamente, di J. Habermas e di K.-O. Apel. Nella riflessione sul significato del linguaggio e della comunicazione, che sostituisce la riflessione sulla funzione costitutiva della soggettività, si può ravvisare in ultima analisi il minimo comune denominatore tra filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Ma debitrice di questa tendenza della contemporaneità sono anche specifiche scienze particolari, i cui interessi si rivolgono a processi intersoggettivi, sociali: la sociologia e la linguistica, discipline queste che, a loro volta, hanno esercitato un'importante influenza sulla filosofia contemporanea (si pensi, da una parte, al marxismo e, dall'altra, alla filosofia analitica).

Ma se la filosofia contemporanea ruota in molteplici forme attorno al problema dell'intersoggettività e, in parte implicitamente e in parte esplicitamente, accusa la filosofia precedente di aver trascurato questo problema⁵, si pone allora la domanda: questa accusa vale anche per la filosofia di Hegel, che non a torto è stata indicata come la conclusione della filosofia moderna, della filosofia che precede la contemporaneità? Questa domanda – che nell'attuale dibattito su Hegel è stata posta ed affrontata con particolare intensità da M. Theunissen – non potrà non essere presa in esame nel tardo ventesimo secolo proprio da un'analisi del sistema di Hegel che voglia connettere il problema storico con quello del contenuto teoretico del sistema.

C'è tuttavia da aspettarsi che la risposta a questa domanda risulti ambivalente. Infatti, il sistema di Hegel, come un Giano bifronte, è il compimento della filosofia moderna, ma anche l'inizio della filosofia contemporanea; si può pertanto fin da ora ipotizzare che sia documentabile in Hegel una tensione – forse non superata – nella determinazione filosofica del rapporto fra le categorie di soggettività e di intersoggettività. Questa tensione si mostra in effetti già ad una considerazione superficiale, se si riflette sul rapporto, decisivo per la concezione sistematica hegeliana, tra logica e filosofia reale: la logica di Hegel culmina nella teoria di una soggettività assoluta; ma i processi intersoggettivi giocano un ruolo decisivo nella filosofia reale, soprattutto nella filosofia dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto⁶. È possibile spiegare questa divergenza in modo

⁵ Un indizio – per quanto piuttosto esteriore – di questo disinteresse è il fatto che la filosofia moderna non conosce il termine «intersoggettività».

⁶ A prescindere da Vico e forse anche da Herder, Hegel è il primo pensatore ad aver sviluppato una teoria completa delle scienze ermeneutiche, ossia delle scienze della cultu-

soddisfacente dal punto di vista dell'interpretazione teoretica del sistema? O invece si manifesta qui un'incrinatura che attraversa il sistema di Hegel e ne minaccia la coerenza? La tesi fondamentale di questo lavoro è che questa incrinatura ci sia effettivamente e che Hegel non sia riuscito a determinare il rapporto tra soggettività e intersoggettività in modo coerente rispetto alla sua concezione del rapporto necessario tra logica e filosofia reale, tra principio e principiato. Tuttavia non mi sembra affatto che un risultato del genere metta necessariamente in questione l'impostazione idealistico-oggettiva, che Hegel condivide in qualche modo con Platone e con diverse forme del neoplatonismo: ne viene colpita solo la variante specificamente hegeliana dell'idealismo assoluto, che si potrebbe chiamare idealismo assoluto della soggettività. Gli argomenti più generali di Hegel a favore della necessità di una ragione oggettiva – di una struttura cioè che deve essere sviluppata a priori, che precede non solo ogni conoscere ma anche ogni essere e che rende possibile una conoscenza apriorica della realtà effettiva⁷ – non possono evidentemente essere toccati da una critica che riguarda solo la determinazione più particolare di questa ragione oggettiva e del suo rapporto con i processi reali dello spirito.

Con questo risultato, qui anticipato, si impone quasi inevitabilmente la domanda: è pensabile una forma attuale di idealismo assoluto incentrata su una nozione di ragione oggettiva che andrebbe interpretata in via primaria non come soggettività, ma come intersoggettività? Una questione del genere – che non riguarda l'interpretazione teoretica del sistema hegeliano, ma è rigorosamente sistematica – non è oggetto di questa ricerca; ad essa andrebbe dedicato un lavoro specifico che, non vincolato dal punto di partenza interpretativo, dovrebbe procedere in maniera più libera a livello sistematico; la presente ricerca, invece, si pone domande sistematiche in certo qual modo solo occasionalmente all'interno delle analisi teoretico-interpretative. Questa problematica, tuttavia, non può nemme-

ra o dello spirito, laddove le scienze fondamentali della filosofia moderna, da Cartesio a Kant, sono state le scienze della natura e la psicologia (basata sull'introspezione). Nel contempo però soggetto e oggetto sono le categorie logiche fondamentali di Hegel, come di tutto l'idealismo tedesco, e sulla loro base non possono essere fondate né le scienze ermeneutiche né l'etica: considerare un altro soggetto come un oggetto (sia pure molto particolare) potrebbe essere un errore fondamentale tanto teoretico quanto pratico.

⁷ Ho tentato (1987b) di ricostruire l'argomento a sostegno di quest'idea fondamentale in un modo che si collega alle concezioni fondative contemporanee e che perciò si allontana abbastanza, a prima vista, dal metodo di Hegel. Questa trattazione può valere come corrispettivo sistematico dell'analisi storica sviluppata nel cap. 2 di questo lavoro.

no essere del tutto esclusa da tale ricerca e sarà toccata di continuo *en passant*, proprio quando, in relazione all'interpretazione teoretica del sistema, ci si chiederà se la struttura del sistema hegeliano sia veramente così priva di alternative come pretende.

Qualche parola sulla struttura del presente lavoro. Esso inizia cercando di mostrare come l'idea hegeliana di sistema derivi organicamente dalle filosofie trascendentali dei suoi immediati predecessori: Kant, Fichte e Schelling. In questa concisa ricostruzione del passaggio da Kant a Hegel, già oggetto di tante trattazioni, innovativa mi sembra soprattutto l'interpretazione dello scritto di Fichte *Sul concetto della dottrina della scienza* come scritto programmatico di *tutto* l'idealismo tedesco (cap. 2). Viene poi discusso il problema del rapporto tra logica e filosofia reale, problema centrale per la tesi fondamentale del lavoro; qui necessariamente l'indagine verte, innanzi tutto, sulla struttura delle categorie logiche, da una parte, e delle categorie della filosofia reale, dall'altra. Un'analisi della struttura tetradica e triadica del sistema hegeliano completa questo capitolo (cap. 3). I capitoli rimanenti seguono l'articolazione del sistema hegeliano: viene così trattata la logica (cap. 4), la filosofia della natura (cap. 5), la filosofia dello spirito soggettivo (cap. 6), oggettivo (cap. 7) e assoluto (cap. 8); la ricerca termina con una brevissima considerazione conclusiva (cap. 9). Poiché il lavoro si concentra sul problema del rapporto tra soggettività e intersoggettività, particolarmente ampi sono i capitoli sulla logica e sulla filosofia dello spirito; nella prima infatti – soprattutto nella logica del concetto – Hegel sviluppa la sua teoria della soggettività assoluta, mentre nella seconda al centro delle sue riflessioni ci sono strutture intersoggettive. Nel capitolo sulla logica si ha inoltre occasione di prendere posizione sul procedimento dialettico di fondazione di Hegel. Particolarmente conciso è il capitolo sulla filosofia della natura; ho rinunciato qui ad un'analisi esaustiva, limitandomi a prendere in considerazione ciò che potrebbe essere oggettivamente importante anche oggi.

Si sentirà forse la mancanza di un capitolo dedicato alla *Fenomenologia dello Spirito*. Ma essendo io dell'opinione, assieme a gran parte della letteratura relativa, che quest'opera abbia solo una funzione propedeutica al sistema di Hegel (cfr. cap. 2, n. 78), ho preferito occuparmi di passi tratti dalla *Fenomenologia* ogni qual volta avrebbero dovuto avere la loro collocazione all'interno dell'*Enciclopedia*, e cioè essenzialmente nella trattazione della filosofia dello spirito soggettivo, ma anche nella discussione di alcuni problemi della filosofia dello spirito oggettivo e assoluto.

CAPITOLO SECONDO

L'IDEA HEGELIANA DI SISTEMA. I PRECURSORI

2.1. Hegel filosofo trascendentale. Tendenze della letteratura critica

L'interesse fondativo e volto all'interpretazione teoretica del sistema hegeliano, che è alla base di questo lavoro, comporta che la filosofia di Hegel venga interpretata come una filosofia trascendentale, anzi in un certo senso come la forma più alta di filosofia trascendentale¹. Questa interpretazione ha senso già al livello di una mera comprensione storica: la filosofia hegeliana si è sviluppata nel confronto immanente con le filosofie trascendentali finite di Kant e di Fichte, della cui impostazione intende essere la prosecuzione. Ancora il tardo Hegel nella recensione, scritta nell'anno della sua morte, del saggio di Ohlert sull'idealismo deplora «che lo studio della critica kantiana, proprio per una sorta di snobismo, sia stato condotto in modo sprezzante»; questo studio abituerebbe almeno ad un uso critico delle categorie, «e senza una tale formazione prece-

¹ Non si intende negare con ciò l'esistenza di rilevanti differenze tra la filosofia di Hegel e le filosofie trascendentali *finite* di Fichte e soprattutto di Kant. Anche le differenze di contenuto si producono però solo a partire da un *plus* di riflessione fondativa: si tratta appunto di una *forma più alta* di filosofia trascendentale che, in quanto tale, è in grado di integrare in sé, innanzi tutto, la metafisica prekantiana e, in secondo luogo, la grande scoperta del XVIII secolo, la storia. Hegel avrebbe rifiutato per la sua posizione il nome di filosofia trascendentale (cfr. 5.60 (I 46)); ma proprio questo passo mostra che egli intende la filosofia trascendentale come una forma di riflessione fondativa soltanto formale, soggettivistica e finita. Se si cambia la terminologia in modo che “trascendentale” assuma il significato di una riflessione metodicamente rigorosa sulle proprie pretese di validità, non sussiste alcun ostacolo per interpretare anche la filosofia di Hegel come una filosofia trascendentale.

dentemente acquisita, non bisognerebbe mettersi a filosofare ulteriormente, né tanto meno a un filosofare speculativo» (11.476 (Sb 59)). E nel medesimo scritto Hegel difende Fichte contro Ohlert, la cui opera, che pur «si basa interamente su un'idea speculativa» (467 (53)), presenta purtroppo il difetto che in essa «manca la *prova*» dell'assolutezza dell'idea (484 (64)); eppure l'idealismo di Fichte dovrebbe «sempre avere l'effetto nel filosofare di rendere indispensabile che la dimostrazione scaturis[ca] necessariamente dal suo processo interno» (485 seg.; (65))².

Ma anche da un punto di vista contenutistico è facile rendersi conto che è possibile sottoporre ad esame ciò che di una filosofia fa propriamente una filosofia, ossia la sua pretesa di verità, solo mediante un'analisi della sua struttura logica. È vero che ciò vale per ogni filosofia, ma vale in modo affatto particolare per una filosofia la quale sostiene in modo esplicito che la logicità è «l'elemento scientifico in ogni scienza» (11.524 (Sb 96)) e che anche le analisi della filosofia reale non acquistano verità dalla loro conformità con le rappresentazioni e le opinioni del lettore, ma unicamente dallo «spirito logico» (7.13 (4)).

Bisogna quindi considerare come una tendenza molto promettente il fatto che negli ultimi tempi la ricerca su Hegel si sia rivolta in misura crescente proprio a problematiche di fondazione logica. Numerosi studi sulla *Scienza della logica* sono stati pubblicati negli ultimi anni (più precisamente: dall'inizio degli anni Sessanta), mentre nella prima metà del XX secolo proprio quest'opera hegeliana era stata vistosamente trascurata. Inoltre, anche lavori dedicati alla filosofia reale hanno concentrato sempre più l'attenzione sulla sua struttura *logica*. Ciò vale, per esempio, per la filosofia del diritto, la sfera più studiata della filosofia reale di Hegel: mentre M. Riedel ancora nel 1975 (I 9) lamentava «la mancanza di contributi utili su problemi metodologico-logici» della filosofia hegeliana del diritto, nel 1982 è uscita una raccolta di scritti, curata da Henrich e Horstmann, che ha cominciato a colmare questa lacuna. È degno di nota che *in tal modo comincia in un certo senso a chiudersi un ciclo della letteratura critica tedesca su Hegel*: l'interesse per le questioni di interpretazione teoretica del sistema e di fondazione era stata infatti alla base di quasi tutti gli studi dedicati al sistema di Hegel poco prima e poco dopo la morte del filosofo. Ciò vale

² Analogamente già a Jena, contro una tendenza di tipo schellinghiano che si illudeva di essere in possesso di una ragione non mediata dall'intelletto, si dice: «La ragione senza l'intelletto è nulla, mentre l'intelletto senza la ragione è pur sempre qualcosa. Non si può fare a meno dell'intelletto» (2.551); cfr. anche 6.287 seg. (II 692 seg.).

senz'altro per i lavori degli allievi diretti di Hegel, come Michelet o Rosenkranz, ma vale anche per i lavori di parecchi oppositori di Hegel, soprattutto di quelli che accettavano il metodo hegeliano, ma volevano utilizzarlo per pervenire ad una forma di «teismo speculativo», come C.H. Weiße, I.H. Fichte e H. Ulrici.

In questi autori, che pur sono stati finora ben poco recepiti dalla ricerca contemporanea su Hegel, lo specialista può scoprire sorprendenti convergenze con i più recenti sviluppi della ricerca hegeliana. Voglio illustrare brevemente questa circostanza con un esempio. Nel cap. 7. 5. 3. 2 mostrerò in modo più dettagliato che la più vistosa deviazione della partizione della filosofia reale rispetto allo sviluppo stabilito nella *Scienza della logica* consiste nell'articolazione del momento della «Costituzione interna per sé» nella *Filosofia del diritto*: qui Hegel comincia con il momento della singolarità in modo completamente opposto rispetto all'ordinamento dei momenti del concetto presente nella logica. Questa deviazione ha conseguenze di estrema importanza: in ultima analisi Hegel si gioca così la possibilità di una fondazione filosofica della democrazia. Non è possibile soffermarsi qui su tale aspetto, ma va evidenziato che questo «errore concettuale», più volte sottolineato nella letteratura hegeliana più recente³, aveva già attirato l'attenzione all'indomani della pubblicazione della *Filosofia del diritto*⁴, era stato spesso criticato⁵ e proprio dai più fedeli allievi di Hegel, come Rosenkranz e Michelet, ed era stato tacitamente corretto nei loro progetti di sistema⁶.

La sensibilità logica, che la generazione successiva a Hegel possedeva ancora in misura elevata e che il nostro tempo ricomincia ad acquisire, andò però perduta nella seconda metà del XIX secolo, caratterizzata dal positivismo e dallo storicismo. Ed anche nelle grandi monografie su Hegel della prima metà del XX secolo – tra cui possono essere considerate come esemplari quelle di Haering (1929 segg.) e di Glockner (1929 segg.) – difficilmente si possono riscontrare profonde vedute sui rapporti logici di fondazione del sistema hegeliano, a prescindere dagli incontestabili gran-

³ K.-H. Ilting (1971), 69 seg.; K. Hartmann (1973), 154, (1976a), 178 seg. e (1982) 311; R. Albrecht (1978), 234 segg.

⁴ Cfr. la «recensione privata» della *Filosofia del diritto* nella lettera di N. v. Thaden a Hegel dell'8. ago. 1821, in *Briefe* II, 278-282, 281.

⁵ Cfr. A. Ruge (1840), col. 1228; C.M. Kahle (1845), 92, n. 285.

⁶ K. Rosenkranz (1850), §§ 780-790; C.L. Michelet (1866), II, 175 segg. Si veda anche K.Ph. Fischer (1848 segg.), II/II, 210 segg.

di meriti di questi lavori che hanno chiarito soprattutto problemi filologici. F. Rosenzweig, per esempio, nella sua opera sulla filosofia hegeliana dello Stato, che resta naturalmente ancora oggi insostituibile, pur avendo rilevato il cambiamento ora menzionato della successione logica nella dottrina hegeliana della Costituzione, non ne ha compreso concettualmente né l'infondatezza logica né la portata⁷.

Della letteratura secondaria su Hegel, che è ormai diventata sempre più difficile da dominare, viene presa in particolar modo in considerazione, come comporta l'interesse fondativo del presente studio, la letteratura hegeliana che, ispirata ancora a questioni sistematiche, va dalla morte di Hegel fino al 1870 circa, 100° anniversario della nascita del filosofo, nonché le ricerche pubblicate negli ultimi venti anni. Per quanto ne so, non si è mai fatto un ampio ricorso in questa forma ai lavori della primissima scuola hegeliana⁸; e uno degli scopi di questo studio sarebbe raggiunto, se con esso si potesse mostrare che non soltanto uno sforzo di completezza storica, ma anche e proprio un interesse sistematico nei confronti di Hegel dovrebbe comportare il dovere di un'interpretazione esaustiva degli approcci filosofici, estremamente differenziati, della scuola hegeliana⁹.

⁷ Cfr. (1920), II, 142.

⁸ Solo D. Henrich, nel suo importante saggio sul cominciamento e il metodo nella *Scienza della logica* di Hegel (1963a), ha recepito in modo esauriente la letteratura sul problema del cominciamento dei seguaci e dei critici di Hegel del XIX secolo, anzi si è esplicitamente limitato a questa letteratura; egli ha motivato questa scelta non solo rinviando al fatto che tale letteratura era stata fino ad allora trascurata, ma anche sostenendo che «da quel tempo niente di effettivamente nuovo si è aggiunto ad esse [sc. alle possibili obiezioni contro Hegel]» (75, n. 2). Nei lavori successivi di Henrich non si trova però un ulteriore confronto con questa letteratura; eppure G.A. Gabler, per esempio, aveva dedicato alcune pagine altamente illuminanti (1827; § 89 n.: 245-256 (208-214)), e giudicate «eccellenti» dallo stesso Hegel (*Briefe* III 225), all'inizio della logica dell'essenza, di cui proprio Henrich ha chiarito alcuni punti decisivi (1967a; 95-156; 1978b) e che già il primo successore sulla cattedra di Hegel aveva considerato come «uno dei passaggi più difficili della sua [sc. di Hegel] logica» (*Briefe* III 208); e in effetti le riflessioni di Henrich si integrano bene con quelle di Gabler.

⁹ Non si vuol sostenere con ciò che Rosenkranz e Michelet siano stati filosofi originali e creativi: erano epigoni ed hanno sofferto per questa consapevolezza (cfr. solo Rosenkranz (1844), XVIII seg. (8 seg.)), così come ne ha sofferto anche l'età letteraria post-goethiana (si pensi agli «epigoni» di Immermann!). Ma, acuti e intelligenti amministratori dell'eredità hegeliana, hanno prodotto solidi risultati nel difficile e minuzioso lavoro della critica immanente e sono meritevoli di grandissima considerazione. Si può aggiungere che è completamente inutilizzabile l'ordinario criterio di divisione della scuola hegeliana in «de-

2.2. *Le filosofie trascendentali dei precursori di Hegel*

Prima di occuparci in modo analitico della concezione hegeliana del sistema, è necessario menzionare a mo' di introduzione le tappe di sviluppo più importanti dell'idealismo tedesco. Rinuncio consapevolmente ad una esposizione dettagliata e tento solo di abbozzare in modo idealtipico le idee fondamentali più importanti nel percorso che va da Kant a Hegel¹⁰.

2.2.1. *L'idea fondamentale e i limiti della filosofia trascendentale kantiana*

La domanda fondamentale della *Critica della ragion pura* di Kant può essere individuata nella giustificazione delle proposizioni sintetiche a priori (cfr. B 19 (44)). Questo problema si era acutizzato in seguito alla pene-

stra" e "sinistra", sorto dalla discussione sulla filosofia della religione negli anni trenta del XIX secolo; anche in politica "destra" e "sinistra" non sono categorie che esprimono qualcosa di veramente significativo e le convinzioni politiche dei più importanti allievi di Hegel non hanno avuto proprio niente a che vedere con la loro fedeltà al sistema hegeliano. Michelet si considerava un hegeliano di sinistra ed in effetti, dal punto di vista politico e di filosofia della religione, era di gran lunga più a "sinistra", per esempio, di Rosenkranz, il quale d'altronde sottopose la *Scienza della logica* di Hegel a una tale rielaborazione critica da essere accusato dagli hegeliani berlinesi che ruotavano attorno a Michelet (tra gli altri da F. Lassalle, che politicamente non viene certo annoverato nella "destra") di aver rinnegato l'hegelismo (v. cap. 4.2.3.). In maniera corrispondente i «teisti speculativi», estremamente conservatori in campo politico e religioso, furono i più dotati di fantasia dal punto di vista della costruzione del sistema e riconobbero immediatamente nel sistema di Hegel debolezze logiche. Anche lo studio degli allievi di un grande filosofo che hanno esercitato una scarsa influenza sulla storia della filosofia e dei loro progetti alternativi di sistema può contribuire in modo decisivo proprio alla comprensione del *maestro*: ciò è stato dimostrato nel modo più lampante da H. Krämer, lo scopritore del Platone esoterico e ai cui studi su Platone, Speusippo e Senocrate (1983) dobbiamo la più completa illustrazione dell'Antica Accademia.

¹⁰ In quanto abbozzato nelle pagine che seguono mi concentro soprattutto sulle strutture trascendentali di fondazione e nel caso di Kant esclusivamente sulla prima Critica. Questo abbozzo non ha la pretesa di essere storicamente rigoroso, di trattare cioè proprio le tesi che furono dibattute con maggiore vivacità nel corso dello sviluppo storico dell'idealismo tedesco, come, per esempio, la convinzione di Fichte (per esempio, 1.298, 435 segg. (Ssd 321, 365 segg.)) che una spiegazione naturalistica della coscienza sia impossibile (convinzione diventata discutibile alla luce della moderna scienza della natura); ho rinunciato inoltre a ricordare posizioni intermedie meno importanti (Reinhold, Maimon, Beck, Bardili). Credo comunque di aver menzionato gli *argomenti* centrali dal punto di vista attuale.

trante critica rivolta da Hume alla fondazione empiristica del principio di causalità «ogni mutamento ha una causa» (*Treat.* I, Part III, Sect. II segg.; *Essay conc. hum. und.* IV seg., VII). Un'assunzione del genere, aveva dimostrato Hume, non può essere legittimata né a livello empirico né a livello della logica formale. L'esperienza in quanto tale non consente infatti alcuna generalizzazione al di là dei casi esperiti: dalla successione regolarmente osservata di due eventi non segue la loro connessione *necessaria*. E il principio non vale nemmeno sul piano logico-formale: la sua negazione non comporta alcuna contraddizione. Ciò nondimeno, sostiene Kant, questo principio viene pensato come necessario. Perché?¹¹ Kant ritiene che per risolvere tale problema uno dei compiti più importanti della filosofia sia quello di determinare la possibilità, i principi e l'estensione di tutte le conoscenze (sintetiche) a priori (B 6/A 2 (37)), alle quali soltanto spetta necessità. Proposizioni sintetiche a priori si trovano, a suo parere, in primo luogo, nella matematica; in secondo luogo, nella scienza della natura sotto forma di principi; e proposizioni sintetiche a priori – che pretendono di essere tali – si trovano, in terzo luogo, nella metafisica (B 14 segg./A 10 segg. (42 segg.)). Compito della critica della ragione pura è pertanto rispondere alle domande: come sono possibili una matematica pura e una scienza pura della natura? E come è possibile una metafisica pura? (B 20 segg. (45 segg.)).

La risposta di Kant è nota: le proposizioni sintetiche a priori della *matematica* si fondano sulle *intuizioni* pure di spazio e tempo, che non derivano dall'esperienza, bensì la rendono possibile. Ciò è provato, secondo Kant, dal carattere apodittico della conoscenza matematica, che esclude una fonte empirica di conoscenza, per cui non resta che ricorrere ai concetti puri e all'intuizione pura. Ma, dal momento che «da semplici concetti non c'è modo assolutamente di ottenere nessuna conoscenza sintetica, ma soltanto analitica» (B 64 seg./A 47; (71)), entra in gioco come fondamento della conoscenza matematica unicamente l'intuizione pura a priori (B 73 (75)). Il fondamento della conoscenza delle proposizioni che, in

¹¹ La risposta humiana che la necessità causale sia una sorta di coercizione rappresentativa puramente soggettiva fondata sull'abitudine, a cui non corrisponde niente di oggettivo, è sicuramente inaccettabile; Hume infatti cade in contraddizione, come è stato mostrato molto bene da Wandschneider (1984; 975), quando asserisce che la nostra rappresentazione della necessità causale è *causata* da un'abitudine naturale: qui egli o presuppone lo *status* ontologico della causalità o deve considerare come meramente soggettiva anche la sua spiegazione e con ciò relativizzarla.

quanto *principi*, stanno alla base delle *scienze della natura* è, secondo Kant, la *possibilità dell'esperienza*. Infatti è in ogni caso necessario un terzo elemento che consenta di collegare soggetto e predicato, i quali nel giudizio sintetico sono completamente diversi (B 193 segg./A 154 segg. (145 segg.)); e, nei giudizi che rendono possibili le scienze empiriche, questo terzo può essere appunto soltanto la possibilità dell'esperienza (B 195/A 156 (146)). L'esperienza però, se è qualcosa di più di una rapsodia di percezioni, poggia su un'unità sintetica delle apparenze. E questa unità si instaura in forza delle categorie, che Kant ricava dalle forme del giudizio (B 95 segg./A 70 segg. (90 segg.)) e che devono essere fondate sull'«Io penso» in quanto unità sintetica dell'appercezione (B 131 segg./A 106 segg. (110 segg.)). Queste categorie si possono articolare in un sistema di principi dell'intelletto puro, che costituiscono la condizione della possibilità dell'esperienza, condizione cioè senza la quale sarebbe impossibile avere esperienza.

Dalle due vie ora descritte per raggiungere una conoscenza sintetica a priori risulta che proposizioni sintetiche a priori nella filosofia teoretica «da puri concetti senza intuizione» sono «impossibili» (KdpV A 73 (107)). Sul fondamento di questa convinzione, nella parte distruttiva della prima Critica, nella Dialettica trascendentale, Kant passa a sviluppare una critica della psicologia, della cosmologia e della teologia razionali, alle quali rimprovera in sostanza di basarsi su conclusioni ovvero su proposizioni che in linea di principio non sono stringenti, poiché oltrepassano la sfera dell'esperienza possibile su cui soltanto possono fondarsi le proposizioni sintetiche a priori.

Il difetto della concezione kantiana della filosofia trascendentale risulta subito chiaro. Kant è costretto a *presupporre* la possibilità della matematica e della scienza della natura. Infatti egli vuole provare la matematica e la scienza della natura con «la loro stessa esistenza di fatto» (KdrV B 20 (45); cfr. B 128 (108)); ma proprio Kant, che accetta la critica humana della fallacia naturalistica, dovrebbe aver chiaro che una pretesa di verità non può mai e poi mai essere fondata in maniera effettivamente stringente in questo modo: la validità intersoggettiva della matematica e della scienza della natura potrebbe anche poggiare su una falsa credenza collettiva o su qualcosa di simile. Kant incorre piuttosto in un circolo di cui è consapevole egli stesso: un principio dell'intelletto puro non è chiamato teorema, poiché «ha la proprietà particolare di rendere possibile la sua stessa prova, l'esperienza, e di dover essere presupposto sempre in

questa» (B 765/A 737 (459))¹². Questo circolo non è un circolo in linea di principio inevitabile: mentre è contraddittorio negare la possibilità che il pensiero sia in grado di pervenire alla verità, perché tale possibilità viene immediatamente presupposta da chi la contesta, non è immediatamente contraddittorio negare la possibilità dell'esperienza (soprattutto nel senso del complesso delle facoltà psicologiche, che sono assunte da Kant empiricamente); il reciproco presupporre di filosofia trascendentale ed empiria non esclude un punto al di fuori di questo dialetto. Ciò è provato dalla stessa *Critica della ragion pura*, che certo non è una teoria empirica e pertanto non contraddirebbe se stessa, se fin dall'inizio negasse la possibilità di pervenire alla conoscenza passando per la via dell'esperienza. Quanto detto vale ancor di più per l'intuizione e per il presunto carattere apodittico della conoscenza matematica da essa fondata. Nel XIX secolo è stata proprio la geometria a mostrare che sono possibili in modo consistente sistemi che contraddicono l'intuizione; e a partire dalla teoria generale della relatività lo sviluppo della fisica suggerisce, come è noto, l'ipotesi che anche lo spazio *fisico* sia uno spazio non euclideo e non sia quindi determinato dalla nostra intuizione. Ma la fondazione kantiana delle proposizioni trascendentali non dipende soltanto da presupposti non dimostrati; in Kant manca anche una fondazione – per quanto ipotetica – delle sue stesse proposizioni metateoretiche (così come manca una fondazione dell'imperativo categorico), di una proposizione, per esempio, come la seguente: solo l'intuizione e la possibilità dell'esperienza rappresentano un terzo idoneo ad unire soggetto ed oggetto in una proposizione sintetica a priori; e nemmeno si vede come Kant possa fondare in modo irriflesso proposizioni del genere senza cadere nel regresso infinito. A tal riguardo si può solo affermare che la filosofia trascendentale di Kant già nella sua impostazione presenta una debolezza che si ripercuote ulteriormente, come si mostrerà, nei successivi assunti della *Critica*. Come si potrebbe evitare questa debolezza? Evidentemente solo trasformando il “cattivo” circolo di Kant in una struttura riflessiva che sia fondamentalmente inaggirabile¹³, una struttura, a par-

¹² Sul circolo presente nella *Critica della ragion pura* di Kant v. le calzanti argomentazioni di R. Kroner (1921 segg.; 73 segg.). In modo pregnante così egli si esprime a p. 74: «La deduzione si basa sul fatto dell'esperienza, che, a sua volta, vuole essere piuttosto basato sulla deduzione».

¹³ La filosofia trascendentale di Kant, secondo R. Bubner (1974; 1984), sarebbe riflessiva; questa tesi dimostra un fraintendimento diletantistico della posizione kantiana. Cfr. a tal proposito le critiche di R. Aschenberg (1982; 304 segg.) e di H.M. Baumgartner (1984; 81).

tire dalla quale la possibilità dell'esperienza potrebbe forse essere *fondata* in modo addirittura stringente. Non sembra che Kant abbia preso in considerazione la possibilità di una struttura del genere¹⁴; eppure ad essa egli è in qualche modo pervenuto nell'«io penso», la cui funzione peraltro resta singolarmente indeterminata nel complesso della teoria trascendentale. Kant non ha afferrato la potenza fondativa presente nell'inaggirabilità dell'«io penso»; anzi, il primo attacco della «Dialettica» – la critica della psicologia razionale in quanto scienza il cui unico testo è appunto l'«io penso» (B 401/A 343 (263)) – è addirittura indirizzato contro i tentativi di sviluppare ulteriormente questo punto cruciale. Kant riconosce che nella psicologia razionale l'Io pensante è insieme soggetto e oggetto, che deve cioè già da sempre essere presupposto in quanto elemento da analizzare nel momento in cui deve essere analizzato; ma in questa struttura è in grado di ravvisare solo un «inconveniente»: «Per questo Io o Egli o Quello (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x, che non vien conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui noi non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto; e per cui quindi ci avvolgiamo in un perpetuo circolo, dovendoci già servir sempre della sua rappresentazione per giudicar qualcosa di esso: inconveniente che non è da esso separabile, poiché la coscienza in sé non è una rappresentazione che distingua un oggetto particolare, bensì una forma della rappresentazione in generale, in quanto deve esser detta conoscenza: giacché di essa posso dire soltanto, che per suo mezzo io penso qualunque cosa» (B 404/A 346 (265)).

Questo passo è stato citato estesamente perché segna forse nel modo più chiaro la differenza che intercorre tra Kant e l'idealismo tedesco: proprio nella riflessività dell'Io che pensa se stesso l'idealismo individua il contrassegno fondativo, che deve legittimare sul piano filosofico l'assunzione dell'Io come punto di partenza (v. pp. 186 seg.). Risulta chiaro inoltre che dall'assenza in Kant di una fondazione riflessiva conseguono quasi tutti gli

¹⁴ Soltanto in un passo sporadico, nella prima «Prefazione» alla prima Critica, Kant utilizza l'argomento dell'inaggirabilità della metafisica: anche gli «indifferenti», che spiega - no ogni metafisica come indifferente, «appena vogliono riflettere su qualche oggetto, ricadono inevitabilmente in [quelle] affermazioni metafisiche» (A X (6)). L'incapacità di Kant di servirsi di argomenti di questo tipo si mostra però in modo chiarissimo nel suo confronto con lo scetticismo (B 786 segg./A 758 segg. (470 segg.)): a cui rinfaccia soltanto di raccogliere in modo arbitrario una serie di obiezioni (B 795 seg./A 767 seg. (475 seg.)), senza tuttavia utilizzare la fondamentale figura dell'autocancellazione.

altri assunti della sua filosofia trascendentale. Da essa consegue necessariamente, tra l'altro, la spiegazione delle proposizioni sintetiche a priori mediante un *terzo*, l'intuizione o l'esperienza possibile: Kant respinge proprio l'*autofondazione* che è possibile in forza della riflessione su ciò a cui già da sempre si fa ricorso. Assumendo come base una fondazione riflessiva, cade anche la tesi kantiana che ha esercitato l'influsso più potente, perché apparentemente confermata dal procedere della scienza moderna, il rifiuto cioè di riconoscere un'autonomia al pensiero puramente concettuale e cadono anche la concezione di un doppio binario del conoscere e la critica della psicologia, della cosmologia e della teologia razionali: in questo modo diventa almeno possibile pensare di pervenire a proposizioni sintetiche a priori senza dover ricorrere all'intuizione o all'esperienza possibile. Contro il dualismo kantiano di concetto e intuizione bisogna far valere soprattutto quelle obiezioni che colpiscono *ogni* dualismo: due principi che si presume siano irriducibili l'uno all'altro sono pur sempre identici in questo, nel fatto cioè che essi sono *principi*. Nel caso concreto del dualismo kantiano la Critica arriva apertamente a riconoscere che «concetto» e «intuizione» sono entrambi *concetti* e cioè: anche l'intuizione non può essere qualcosa di completamente diverso rispetto al concetto, già per il fatto che c'è un concetto anche dell'intuizione¹⁵. Con la concezione di una fondazione riflessiva diventa infine superflua anche l'assunzione kantiana di noumeni (cose in sé) inconoscibili in linea di principio, posti al di là dei confini dell'esperienza possibile, una assunzione questa che può essere confutata anche sul piano della critica del significato: qualcosa di inconoscibile in linea di principio viene infatti conosciuto *in quanto inconoscibile* e quindi non può essere veramente inconoscibile; da ciò segue che non può esserci qualcosa di inconoscibile¹⁶. L'assenza di una fondazione ultima riflessiva spiega anche i difetti di quella parte della filosofia kantiana che tratta dei concetti puri dell'intel-

¹⁵ Anche Kant ha tentato, come è noto, di realizzare una «conciliazione» tra concetto e intuizione nella *Critica del giudizio*; e proprio alla terza Critica si è richiamato in modo particolare l'idealismo oggettivo di Schelling e di Hegel (cfr. Hegel, E § 55 A, 8.139 seg. (I 218 seg.)).

¹⁶ Secondo la regola logica: $(p \rightarrow p) \rightarrow p$. L.B. Puntel (1983; 214 seg.) ha ricostruito in modo preciso l'argomento fondamentale di Hegel contro l'idealismo critico di Kant e la cosa-in-sé come segue: «Le proposizioni (meta-)trascendentali di Kant contengono una presupposizione che però in queste stesse proposizioni viene espressamente negata. Sussiste una contraddizione tra presupposizione ed affermazione esplicita: un'autocontraddizione (una *contradictio exercita*). Infatti la presupposizione delle proposizioni (meta-) trascendentali kantiane consiste nel fatto che esse si servono *illimitatamente* dello "spazio logico";

letto in quanto tali. Infatti, anche a voler prescindere del tutto dal fatto che le categorie possono essere usate solo in relazione all'esperienza possibile (B 146 segg. (118 segg.)), la loro stessa classificazione va considerata come una classificazione empirica, poiché Kant non dispone di alcun metodo per generarle; egli desume le categorie dalle forme del giudizio, che vengono semplicemente raccolte alla rinfusa. Perché ci siano proprio queste forme di giudizio, se esse stiano tutte sullo stesso piano o se invece qualcuna non sia riducibile ad un'altra, se vengano usate o non siano pensabili anche altre forme, anzi perché in generale la verità si esprima nel *giudizio*¹⁷ sono tutte domande a cui Kant non risponde e non può rispondere¹⁸; ma, fintanto che ad esse non si dia soluzione, la pretesa all'apoditticità¹⁹ avanzata dalla filosofia trascendentale resta del tutto infondata e la pretesa, continuamente sollevata, *alla completezza*²⁰ *si riduce a una mera assicurazione*.

ma, d'altra parte, esplicitamente limitano lo spazio logico in modo radicale [...]. Facendo un'asserzione sulla conoscenza pura, l'ambito della cosa in sé viene considerato come qualcosa che sta, per così dire, nello spazio logico; in altri termini: dicendo che la dimensione della cosa in sé si sottrae alla nostra conoscenza, questa stessa dimensione viene presa in considerazione ed anzi articolata». Puntel avanza invece l'esigenza di un'autotematizzazione del pensiero che in Kant è assente (215), poiché la sensibilità limita lo spazio logico (212). La comprensione dell'inconsistenza del concetto di cosa in sé è il principale argomento per il passaggio dall'idealismo soggettivo a quello oggettivo.

¹⁷ D. Henrich, che in un finissimo saggio ha trattato il rapporto tra autocoscienza e giudizio in Kant, ammette alla fine del suo studio: «Kant però non poteva ritenere e non ha nemmeno mai asserito che la struttura del giudizio si possa derivare in un ragionamento formale dalla struttura del soggetto come identità. Una deduzione trascendentale poi ha già successo, se perviene, innanzi tutto, a pensare la regola della sintesi e mostra, successivamente, che è legittimo intendere la regola della sintesi in modo più specifico come forma del giudizio. Non è possibile dimostrare addirittura che questa specificazione sia priva di alternative» (1976a; 108 seg.). Come è chiaro dalla citazione, Henrich si accontenta del grado di rigore della deduzione kantiana; Fichte e Hegel tuttavia pretendono effettivamente che una deduzione sia priva di alternative.

¹⁸ Cfr. soltanto B 145 seg. (118): «Ma della peculiarità del nostro intelletto, di giungere all'unità a priori della percezione solamente per mezzo delle categorie, e precisamente solo secondo il modo e il numero di esse, si può così poco addurre ulteriormente una ragione, come del perché abbiamo queste e non altre funzioni del giudicare, o del perché tempo e spazio siano le sole forme della nostra intuizione possibile». Analogamente B 283/A 230 seg.; A 393; B 585/A 557 (193 seg., 567 segg., 360).

¹⁹ Cfr. A XV (8).

²⁰ Cfr. A XX; B XXIII seg.; B 26 seg./A 12 seg.; B 91 seg./A 66 seg.; B 106 seg./A 80 seg.; B 265/A 217 seg.; B 396/A 338; B 490/A 462 (10 seg., 25 seg., 48 seg., 88 seg., 97, 138 seg., 260, 310).

2.2.2. *Lo scritto di Fichte* Sul concetto della dottrina della scienza come scritto programmatico dell'idealismo tedesco e l'idea di una metascienza suprema

La superiore capacità di penetrazione fondativa di Fichte rispetto a Kant si manifesta nella concezione di un principio che fonda se stesso in quanto è impossibile astrarre da esso senza nel contempo presupporlo²¹. Nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [Fondamento dell'intera dottrina della scienza] (1794-95) [= *Grundlage*] Fichte procede sul piano metodologico nel modo seguente: da un contenuto di coscienza casuale e provvisoriamente soltanto possibile egli separa via via tutte le determinazioni «finché rimanga solo ciò di cui non si può affatto ignorare l'esistenza e da cui nulla si possa ancora separare» (1.92 (Ssd 152)). Ciò che rimane, secondo Fichte, è l'Io che pone se stesso²², la ragione intesa soggettivamente. Nella *Grundlage des Naturrechts* [Fondamento del diritto naturale] si legge: «Chiedere di una realtà che debba rimanere dopo che si è fatta astrazione da ogni ragione è contraddittorio, perché anche quello che fa la domanda ha la ragione, fa la sua domanda spinto da un motivo razionale e vuole una risposta razionale; egli non ha, dunque, fatto astrazione dalla ragione. Noi non possiamo uscire dal cerchio della nostra ragione. Tutto è già predisposto; la filosofia vuole soltanto arrivare al fatto che lo si sappia e che non dobbiamo illuderci di essere usciti da questo cerchio quan-

²¹ È interessante, dal punto di vista di una logica della storia della filosofia, che questo stadio più elevato della riflessione trascendentale sia mediato dalla critica scettica di Schulze a Reinhold, il prosecutore della filosofia kantiana (cfr. Fichte, *Aenesidemus-Rezension*, 1.3-25, specialmente 3); analogamente, è stato lo scetticismo di Hume a rendere possibile la filosofia trascendentale di Kant. Che lo scetticismo preceda necessariamente una filosofia trascendentale è una delle tesi fondamentali da me sostenute a proposito della logica di sviluppo della storia della filosofia (1984a).

²² Cfr. 1.97 (Ssd 156): «non si può pensare nulla senza pensare in aggiunta il proprio io come consapevole di se stesso; non si può mai prescindere dalla propria autocoscienza» la cui identità è perciò «l'unico fondamento assoluto del nostro sapere» (107 (165)) Alla fine della seconda parte della dottrina della scienza del 1794, intitolata "Fondamento del sapere teoretico", la "astraibilità" viene caratterizzata addirittura come *differentia specifica* del Non-Io in quanto delimitato dall'Io: «Ma ora l'Io è determinato come ciò che rimane dopo la soppressione di tutti gli oggetti da parte dell'assoluta facoltà di astrazione e il Non-Io come ciò da cui si può prescindere da parte di quella facoltà di astrazione e noi adesso abbiamo perciò un saldo punto di distinzione tra oggetto e soggetto» (1.244 (Ssd 276); cfr. 227 (262)). Sul significato dell'astrazione nell'impostazione di Fichte e in tutto l'idealismo tedesco v. W. Schulz (1963), 20 seg.

do ci troviamo sicuramente ancor sempre, come è ovvio, al suo interno.» (3.40 (Dn 37))²³.

Ma la filosofia di Fichte non si esaurisce nella scoperta di questo Principio ultimo assoluto, che nella forma dell'«io penso» era stato abbozzato, ma non formulato *in quanto* principio fondamentale da Kant (1.99 (Ssd 158)). Fichte pretende piuttosto di *principiare a partire da esso le strutture fondamentali del mondo*. Già nel primo scritto sulla dottrina della scienza, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* [Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia] [= *Begriff*], da lui stesso definito ancora nella seconda edizione del 1798 come il più importante lavoro metateoretico concernente l'intero programma della sua filosofia (1.32 (Ssd 129)), Fichte tenta di presentare la filosofia come la scienza suprema e precisamente come la scienza dei principi presupposti dalle singole scienze. Quest'opera di Fichte, assai poco studiata²⁴, è tanto importante non solo perché può essere considerata lo scritto programmatico di tutto l'idealismo tedesco²⁵ – le idee fondamentali in essa esposte non sono state negate da Schelling e Hegel nei loro sistemi, ma semplicemente concretizzate –, ma anche perché tenta di dedurre *in modo immanente* l'idea della filosofia in quanto scienza dei principi *da un problema fondamentale delle scienze particolari*. Il ragionamento sviluppato in quest'opera va innanzi tutto esposto e poi esaminato filosoficamente. Mi soffermo sulle prime due sezioni, rinunciando ad espor-

²³ Analogamente cfr. nel *System der Sittenlehre* [Sistema della dottrina morale] 4.17 e 59 (Sdm 25 seg. e 70): «O bisogna rinunciare alla filosofia o bisogna ammettere l'assoluta autonomia della ragione. Il concetto di una filosofia è razionale solo con questo presupposto. Ogni dubbio o ogni rifiuto della possibilità di un sistema della ragione si fondano sul presupposto di una eteronomia; sul presupposto che la ragione possa esser determinata da qualcosa al di fuori di lei stessa. Ma tale presupposto è assolutamente irrazionale; contraddice la ragione». Fichte, inoltre, argomenta contro l'assunzione di un essere irraggiungibile per una coscienza, esplicitandone criticamente l'insensatezza: «che cosa possa significare un essere senza coscienza la filosofia trascendentale non lo sa assolutamente e dimostra anzi, in modo palese, che una cosa del genere non ha alcun senso» (4.136 (Sdm 155)).

²⁴ Così, per esempio, Kroner nella sua classica opera (1921 segg.) tratta la *Grundlage* del 1794 in modo molto ampio (I 397-534), ma *Über den Begriff* viene solo incidentalmente sfiorato e nemmeno esposto in modo coerente; tanto meno ne viene riconosciuta l'importanza per tutto l'idealismo tedesco (v. però I 408 seg.).

²⁵ Che *Sul concetto della dottrina della scienza* sia stato lo «scritto programmatico di Fichte» è sottolineato, per esempio, da R. Lauth (1971; 166); in più io sostengo la tesi che il concetto di filosofia esposto in quest'opera è alla base di tutto l'idealismo tedesco, il cui scopo è appunto la realizzazione di tale concetto.

re la terza, brevissima (omessa da Fichte già nella seconda edizione e che presenta un'introduzione ipotetica al sistema), per non spingermi oltre il livello fondativo; della suddivisione del sistema fichtiano comunque mi occuperò ancora in relazione alla *Grundlage*²⁶.

Fichte argomenta nel modo seguente: la filosofia è una scienza, su questo tutti concordano. Ma qual è il suo oggetto? Per risolvere questo problema, sul quale c'è grande disaccordo, Fichte propone di chiarire innanzi tutto il concetto di scienza. Emerge allora il problema seguente: una data scienza, per esempio la geometria, consiste di parecchie proposizioni. Perché allora si parla di *una* scienza? Evidentemente perché tali proposizioni sono connesse tra loro: la verità di una proposizione dipende dalla verità dell'altra; *se* una proposizione è certa, è certa anche l'altra (40 seg. (88)). La verità della seconda proposizione consegue dalla verità della prima; ma da dove consegue la verità della prima? Come si può dimostrare la proposizione fondamentale? E si pone ancora un altro problema: noi assumiamo che una seconda proposizione *consegue* dalla prima; ma come conosciamo questa relazione di conseguenza? «Che cos'è che fonda la necessaria connessione delle due proposizioni, mediante cui all'una deve spettare la certezza che spetta all'altra?» (43 (90)). Il problema della fondazione dei principi delle scienze – continua Fichte – riguarda il loro *contenuto*, il problema della legittimazione del metodo della deduzione riguarda la loro *forma*. Per risolvere questi due problemi è indispensabile una scienza specifica: «*la scienza della scienza in generale*» (43 (90)) o, come si può anche dire, la dottrina della scienza (45 (92)), il cui programma è quello della filosofia correttamente intesa. La dottrina della scienza, di conseguenza, *in primo luogo*, ha il compito di dimostrare i principi delle singole scienze, principi che all'interno delle scienze stesse non sono in linea di principio dimostrabili, nonché di fondare la forma sistematica della deduzione, forma che è ciò che fa di una scienza propriamente una scienza (46 seg. (93 seg.)). Ma, *in secondo luogo*, la dottrina della scienza è, essa stessa, una scienza. Anch'essa deve avere quindi un principio, che non può tuttavia essere dimostrato, ma che deve essere il fondamento di ogni sapere ed essere presupposto da ogni sapere. E anche la dottrina della scienza deve avere una forma sistematica, che non può però essere mutuata da un'altra scienza; la dottrina della scienza «deve perciò

²⁶ La terza sezione manca, del resto, nell'edizione delle opere curata da I.H. Fichte; nella *Gesamtausgabe* la si trova nel volume I 2 (*Werke 1793-1795*, a cura di R. Lauth e H. Jacob con la collaborazione di M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965), 150-152.

possedere in sé questa forma e fondarla da se stessa» (49 (95)). Questa autofondazione è possibile solo in virtù del fatto che in quella proposizione suprema forma e contenuto concordano: il contenuto deve determinare la forma e la forma deve determinare il contenuto. «Questa forma può addirsi solo a quel contenuto e questo contenuto solo a quella forma; ogni altra forma per quel contenuto annulla la proposizione stessa e con essa tutto il sapere; e ogni altro contenuto per quella forma ugualmente annulla la proposizione stessa e con essa tutto il sapere» (49 (95)). Accanto a questo primo principio della dottrina della scienza, suppone inoltre Fichte, potrebbero essercene altri. Essi però non potrebbero essere dello stesso rango del primo: dovrebbero essere condizionati dalla proposizione suprema o nel contenuto o nella forma. Fichte ricava in tal modo complessivamente tre principi; tutte le ulteriori proposizioni della dottrina della scienza dovranno essere deducibili da questi principi *tanto secondo il contenuto quanto secondo la forma* (50 (96)).

Se non fosse possibile strutturare il sapere in questo modo, continua Fichte, ci troveremmo di fronte a due possibilità soltanto: o verrebbe a mancare ogni fondazione ultima in favore di un *regresso* infinito – «[l]a nostra certezza è solo auspicata e noi non possiamo esserne sicuri per il giorno dopo» (52 (99))²⁷ –, oppure ci sarebbero tanti assiomi per le diverse scienze particolari, assiomi che potrebbero essere considerati sicuri (in quanto verità innate, per esempio), ma che non si troverebbero in alcuna relazione reciproca: «il nostro sapere, per quanto si estende, è certo sicuro; tuttavia non c'è un *unico* sapere, ma ci sono *molte* scienze» (53 (99)). Non si potrebbe escludere in questo caso un *progresso* incontrollabile della conoscenza: potrebbero essere scoperte sempre nuove verità innate e potrebbero quindi svilupparsi sempre nuove scienze; ma in questo modo un *sistema* del sapere sarebbe impossibile. È necessario a tal fine un principio primo assoluto *al quale deve poter essere ricondotto ogni altro sapere* (54 (100)).

Nella seconda sezione Fichte discute alcuni problemi particolari, che discendono dall'idea, assunta ancora su un piano meramente ipotetico, di una dottrina della scienza intesa nel modo appena illustrato. La prima

²⁷ Per illustrare il regresso infinito Fichte utilizza una similitudine tratta dalla cosmologia indiana – la terra poggia sopra un elefante e questo, a sua volta, su di una tartaruga –, una similitudine che è presente anche nella critica di Hegel a Jacobi in *Fede e sapere* (2.365 (Psc 191)) e che D. Henrich in un dotto studio (1963b) ha fatto risalire a Locke (*Essay* II 13, 19; II 23, 2).

domanda è: come può la dottrina della scienza pervenire alla certezza di aver fondato tutte le singole scienze (non solo quelle reali, ma anche quelle possibili)? Ad una certezza del genere non si può evidentemente giungere in maniera induttiva; piuttosto si dovrebbe mostrare che il principio enunciato è «esaurito», ossia che da esso è stato dedotto tutto il deducibile. Non sarebbe difficile, per la verità, escludere di aver dedotto una proposizione *in più*; infatti in tal caso la deduzione semplicemente non sarebbe conclusiva. Ma come ci si potrebbe anche assicurare di non aver dedotto una proposizione *in meno*? Il mero sentimento soggettivo «io non vedo che cosa potrei ancora dedurre» (59 (105)) naturalmente non prova nulla; è indispensabile piuttosto una garanzia sul piano metodologico. Tale garanzia, secondo Fichte, consiste nella presentazione di una *struttura ciclica*: se alla fine dello sviluppo si ripresenta lo stesso principio da cui si è partiti, allora lo sviluppo è concluso. Tuttavia, mostrare che il principio assunto è esaurito non è sufficiente a provare effettivamente di aver fondato ogni possibile sapere. Potrebbero esserci infatti altri sistemi del sapere basati su altri principi. Per escludere questa eventualità, abbiamo bisogno di una proposizione la quale affermi che può esservi soltanto *un* sistema del sapere. Questa proposizione dovrebbe però appartenere al primo sistema del sapere; dovrebbe dunque valere solo se vale il principio di tale sistema, e così l'unicità del sistema non potrebbe essere dimostrata senza incorrere in un circolo. Ma da tale proposizione seguirebbe almeno che un secondo sistema dovrebbe essere non soltanto diverso, ma anche *contraddittorio* rispetto al primo: sarebbe infatti incompatibile con la pretesa di unicità del primo sistema, pretesa che è una proposizione del sistema stesso. Dal momento, però, che *tutte* le proposizioni dei possibili sistemi del sapere sono reciprocamente connesse, il principio del secondo sistema dovrebbe essere addirittura opposto al principio del primo, così che «se il primo ad esempio significasse: Io sono Io, l'altro dovrebbe significare: Io sono Non-Io» (61 (106)).

Gli altri paragrafi della seconda sezione trattano del rapporto della dottrina della scienza con le scienze particolari, con la logica e con il proprio oggetto. Per quanto riguarda il rapporto delle scienze particolari con la filosofia, si presenta il seguente problema: se i principi delle singole scienze derivano dalla metascienza filosofica, in che consiste la specificità delle singole scienze? Non sono esse completamente riducibili alla filosofia? La risposta di Fichte a questa domanda è senz'altro la parte meno soddisfacente del suo scritto: la dottrina della scienza, sostiene Fichte, com-

prende le azioni dello spirito, il quale agisce, da un lato, in modo necessario e, dall'altro, in modo libero; le prime azioni sono oggetto della filosofia, le seconde sono oggetto delle scienze. È vero che il contenuto delle azioni libere, che costituiscono le singole scienze, viene dato dalla dottrina della scienza, «poiché nulla è presente che essa non abbia dato ed essa in generale non dà nulla se non il necessario» (63 (108 seg.)); ma il “che” del porre spetta alle singole scienze. In tal modo Fichte spera di poter assicurare alle scienze particolari il libero spazio di una «perfettibilità, che procede all'infinito» (66 (111)), mentre la dottrina della scienza può pervenire ad una conclusione.

La differenza della dottrina della scienza dalla logica, che precede anch'essa tutte le singole scienze particolari, è determinata da Fichte in questo modo: tema della logica è soltanto la forma delle scienze, tema della dottrina della scienza è invece *la forma e il contenuto* delle scienze. «Nella dottrina della scienza la forma non è mai separata dal contenuto né il contenuto dalla forma; in ogni sua proposizione entrambi sono intimamente connessi» (66 (111)).

L'essenza della logica consiste invece nell'astrazione da ogni contenuto, per cui essa non è una scienza filosofica nel senso rigoroso del termine e, lungi dal poter fondare anche la filosofia, come di solito si assume, dovrebbe essere fondata *essa* stessa dalla dottrina della scienza. Fichte cerca di illustrare la differenza tra logica e dottrina della scienza con l'esempio seguente: nella logica vale la proposizione $A = A$ (con il segno di uguaglianza Fichte intende qui, a quanto sembra, il rapporto di implicazione), nella dottrina della scienza la proposizione $Io = Io$. La differenza tra le due proposizioni consiste in questo: la proposizione della logica asserisce solo ipoteticamente l'esistenza di A ; la proposizione della dottrina della scienza la pone invece in modo categorico: *Io sono, perché io sono*. «La logica così dice: *se* A è, è A ; la dottrina della scienza: *perché* A (questo determinato $A = Io$) è, è A » (69 (114)). Ma, impiegando Io al posto di A , il problema della fondazione del primo principio (A) verrebbe risolto; non solo, ma si potrebbe venire a capo anche di quello relativo alla legittimazione del rapporto di deduzione tra A e A (la verità dunque dell'*implicazione* $A = A$) unicamente sulla base dell'identità riflessiva dell' Io con se stesso: «ciò che è posto nell' Io , è posto; se A è posto nell' Io , allora è posto [...] e in tal modo è indiscutibilmente vero, se l' Io dev'essere l' Io » (70 (114)). Il rapporto logico di implicazione è dunque fondato dall'autorelazione filosofica dell' Io .

Come oggetto della dottrina della scienza Fichte determina ovviamente il sistema del sapere, le azioni dello spirito, sulle quali deve riflettere la filosofia. Si presenta qui un problema del tutto analogo a quello della genesi dell'autocoscienza, problema che è stato senz'altro Fichte a riconoscere per primo *come* problema²⁸: per poter riflettere in modo filosoficamente rilevante sulle scienze particolari, si deve già padroneggiare la riflessione, il metodo specifico della dottrina della scienza. «Come il filosofo sa *che cosa* deve accogliere come necessario modo di agire dell'intelligenza e che cosa deve lasciar andare come accidentale?»; egli «può non sapere affatto questo, a meno che in qualche modo non si sia già innalzato a ciò che deve innalzare alla coscienza, il che è contraddittorio» (72 (117)). Da ciò risulta che la *via* che porta alla dottrina della scienza non è lineare, bensì è stata necessariamente guidata da «oscuri sentimenti», di cui «il filosofo ha bisogno [...] in grado non minore del poeta o dell'artista» (73 (117)). Ciò tuttavia non porta ad una relativizzazione della pretesa di verità della dottrina della scienza, poiché riguarda soltanto la sua genesi: non appena si raggiunge il punto di vista della dottrina della scienza – che dev'essere peraltro già raggiunto, per comprenderne la necessità –, si assume una posizione che fonda se stessa. Una possibile relativizzazione dei suoi stessi risultati, però, è ravvisata da Fichte in errori concettuali che non vanno esclusi in linea di principio; Fichte riconosce così che la sua impostazione è fallibile e perfettibile, ma non già, come egli chiarisce in una nota aggiunta alla seconda edizione (77 seg. (121)), per quanto riguarda il suo procedere a partire dal principio fondamentale.

Lo scritto di Fichte è senza dubbio uno dei testi più importanti di tutta la storia della filosofia. L'idea della filosofia come scienza suprema dei principi non era stata mai espressa fino ad allora in modo così preciso, convincente ed energico; e anche quei filosofi che, come Schelling e Hegel, si proposero di realizzare il programma fichtiano, pur essendo stati

²⁸ Su ciò è fondamentale D. Henrich (1967b). Il fatto che Fichte prenda le mosse dall'autocoscienza costituisce, secondo Henrich, una visione "originaria" (in un senso non semplicemente biografico), il che, tuttavia, è discutibile; infatti, dal punto di vista di Hegel, questo problema è solo un problema di filosofia *reale*. Si potrebbe dire piuttosto: l'interesse a *strutture di fondazione riflessive* rende la concezione fichtiana importantissima sul piano oggettivo e ricchissima di conseguenze sul piano storico, mentre il *limite* di Fichte consiste proprio nell'aver identificato questa struttura fondativa con il fenomeno concreto dell'"autocoscienza".

influenzati in modo decisivo dal concetto fichtiano di filosofia (non c'è una proposizione della prima opera propriamente filosofica di Fichte che, come principio metodologico, non abbia influito su Hegel), non hanno mai superato e nemmeno raggiunto la densità di queste riflessioni “metafisiche” in una loro coerente illustrazione dell'essenza e della struttura della filosofia. La differenza tra Fichte e l'idealismo oggettivo non consiste in convinzioni differenti sul compito della filosofia, sulla relazione tra la filosofia e le singole scienze e tra la filosofia e la logica, e nemmeno nell'ambiziosa pretesa filosofica; Schelling e Hegel criticano piuttosto la concreta *realizzazione* di questo programma da parte di Fichte, realizzazione da cui peraltro nel *Begriff* si prescinde quasi del tutto; le idee di questo “manifesto dell'idealismo” possono quindi essere considerate senz'altro come il fondamento *comune* delle idee filosofiche di *tutti* e tre i grandi idealisti tedeschi²⁹. Comprendere questo è importante, poiché nella discussione attuale Hegel viene spesso preferito, in quanto meno “fanatico”, a Fichte, le cui eccessive pretese filosofiche non suscitano simpatia; e che l'attuale discussione su Hegel avvenga aggirando completamente Fichte deve essere in effetti considerato un fatto singolare³⁰. Eppure non può esserci alcun dubbio: dalla filosofia Schelling e Hegel vogliono *più ancora* di quanto non voglia Fichte e non meno; questo è ciò che li differenzia da Fichte. Perciò chi rifiuta il concetto fichtiano di filosofia, deve *a fortiori* rifiutare anche quello di Hegel.

²⁹ Nel suo primo scritto filosofico *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale] Schelling si richiama immediatamente all'inizio dello scritto fichtiano *Sul concetto della dottrina della scienza*; lo scopo di quest'opera, secondo Schelling, è addirittura quello «di avviare alla soluzione dell'intero problema della possibilità di una filosofia in generale» (*Schriften von 1794-1798*, 4 (Pff 8 seg.)). Hegel, per quanto mi risulta, non si è misurato con lo scritto di Fichte, ma lo ha sicuramente letto; in ogni caso la sua opera principale, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, può essere intesa come una realizzazione del programma fichtiano.

³⁰ Ciò è vero anche e proprio nell'ambito della filosofia del diritto, sebbene sia indubitabile che nessun'altra opera di filosofia del diritto è tanto vicina ai *Lineamenti* di Hegel nella pretesa e nel rigore dell'argomentazione quanto il *Fondamento del diritto naturale* di Fichte. (Per quanto ne so, le conferenze di Jermann (1986c, d) e mie (1986e, f, g) al Congresso hegeliano di Napoli sono state il primo ampio tentativo di integrare reciprocamente sul piano filosofico le filosofie del diritto di Fichte e di Hegel.) – Del resto è anche vero l'opposto: la discussione su Fichte avviene prescindendo completamente da Hegel. Così nell'autorevole raccolta di saggi su Fichte curata da Hammacher nel 1981 *neppure un* saggio è dedicato al rapporto Fichte-Hegel.

Il progetto di Fichte è effettivamente quanto di più ambizioso la filosofia si sia mai proposta³¹, ma questo non è un argomento per respingerlo. Intendiamo ora esaminarne la pretesa di verità.

Ravvisare, come fa Fichte, la peculiarità della filosofia nel fatto che il suo *oggetto* è controverso va considerato, innanzi tutto, come un corretto punto di partenza. Mentre è evidente, per esempio, che la vita è l'oggetto della biologia e che l'oggetto della psicologia è lo spirito umano, con che cosa la filosofia abbia propriamente a che fare è ancora oggi controverso. La situazione è complicata perché la filosofia, da un lato, non ha nessun oggetto che possa esserle assegnato in modo definito, ma, da un altro, sembra potersi riferire agli ambiti oggettuali di *tutte* le scienze: c'è così una filosofia del vivente, una filosofia della società, una filosofia della musica e così via. Sembra in tal modo che la filosofia e le singole scienze abbiano il medesimo oggetto, ma anche a livello intuitivo è chiaro che la filosofia è sicuramente qualcosa di meno, e forse anche qualcosa di più, della somma di tutte le singole scienze. In che cosa consiste allora l'aspetto specificamente filosofico nella filosofia di una scienza particolare? La supposizione che la filosofia abbia a che fare soprattutto con i *fondamenti* ed i *principi fondamentali* delle scienze è abbastanza plausibile; anche un filosofo come B. Russell, che certamente non può essere sospettato di condividere il programma filosofico dell'idealismo, considera come specifico della *filosofia* della matematica – a differenza della matematica vera e propria – l'occuparsi dei concetti *più generali* e dei principi di questa scienza (s. i. a.; 11 (17)). Secondo la visione di Russell, il compito della filosofia della matematica si esaurisce però nel *ricavare* i principi della matematica – un'operazione di cui per la verità, come egli dà ad intendere, si fa carico sempre più la matematica stessa. E bisogna concedere a Russell che la filosofia sarebbe veramente super-

³¹ Non è perciò sorprendente che già i contemporanei di Fichte abbiano in generale rifiutato la sua concezione filosofica: con l'arroganza tipica della sua forte personalità, nella prefazione alla seconda edizione del suo scritto Fichte dichiara di voler raccogliere le recensioni riguardanti la dottrina della scienza per contribuire alla formazione storica dei tempi futuri – recensioni tra cui quelle più favorevolmente disposte supponevano che lo scritto fichtiano fosse un passatempo, «mentre altri hanno pensato in tutta serietà al modo come ci si potesse preoccupare di lui [dell'autore] subito “internandolo in qualche istituzione caritatevole”» (34 (Dds 131)). Alla seconda edizione Fichte accluse due recensioni (una dello scritto di Schelling *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* e un'altra dei suoi scritti *Sul concetto della dottrina della scienza* e *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*). I.H. Fichte le ha omesse nella sua edizione, mentre sono di nuovo accessibili nella J.G. *Fichte-Gesamtausgabe* (I 2 cit., 165-172 (59-65)).

flua, se il suo compito fosse semplicemente quello di enumerare in modo per così dire induttivo³² gli assiomi di una teoria; ciò potrebbe essere fatto anche dalla relativa scienza particolare.

Che cosa può dunque rendere la filosofia una scienza che ha un suo proprio diritto di esistenza? Solo la circostanza che, oltre a *constatare* gli assiomi e i concetti fondamentali che stanno alla base di una teoria scientifica e che sono in linea di principio indimostrabili e indefinibili, li *sottoponga ad esame* ed eventualmente li *fondi*. Prima di occuparmi della questione di come ciò sia possibile, voglio cercare di chiarire, argomentando puramente all'interno delle scienze, perché un progetto del genere non sia necessariamente qualcosa di assolutamente "non scientifico", ma possa invece essere senz'altro inteso come la *verità della conoscenza scientifica*. Va detto, innanzi tutto, che sarebbe assolutamente nell'interesse delle scienze particolari se la filosofia riuscisse ad instaurare una *connessione di ordine e di fondazione tra le scienze* stesse; se riuscisse, quindi, a chiarire quale scienza, da un lato, presuppone un'altra scienza, ma, dall'altro, costituisce rispetto a quest'ultima una sfera indipendente. Un fenomeno della storia dello spirito, che imperversa a partire dalla fine del XIX secolo, mostra, a mio parere, l'urgenza del programma qui delineato: mi riferisco al fenomeno del riduzionismo. Intendo come riduzionistica una teoria che "riconde" una struttura più complessa ad una struttura più semplice, in quanto la prima non sarebbe "niente di diverso" dalla seconda. Così la vita è senza alcun dubbio un fatto chimico, la filosofia è innegabilmente condizionata da processi sociali; per i riduzionisti la vita è pertanto *nient'altro* che un fatto chimico, una teoria filosofica *nient'altro* che un rispecchiamento di rapporti sociali. L'errore del riduzionismo non sta dunque nell'accertare rapporti di condizionamento; e in alcuni casi il riduzionismo non sbaglia nemmeno a considerare superflua l'assunzione di ulteriori, specifiche leggi per spiegare una nuova struttura³³; il suo errore centrale consiste piuttosto nel

³² Uso consapevolmente il termine in modo vago; "induttivo" in questo senso è anche il procedimento mediante il quale si perviene a ricavare gli assiomi di una scienza deduttiva a partire da teoremi fino a quel momento universalmente accettati.

³³ Distinguo due forme di riduzionismo, che sono in diversa misura, caso per caso, giustificate. Così, per spiegare la vita (sia al livello della teoria dei sistemi sia a livello della biogenesi), è superfluo, a mio parere, postulare specifiche leggi oltre le leggi fisiche e chimiche note; *sotto questo aspetto* il riduzionismo chimico-fisico ha indubbiamente ragione. Il riduzionismo socio-economico nei confronti, per esempio, delle convinzioni di valore ha invece ragione in una forma più limitata. Ci sono infatti rapporti di condizionamento tra i

lasciarsi sfuggire il *novum categoriale* che va rinvenuto nell'oggetto della scienza che si suppone condizionata. Così è senz'altro pensabile che il funzionamento del cervello umano possa essere spiegato sulla base di leggi scoperte dalle scienze della natura; ma da ciò non segue affatto che lo spirito umano non sia *nient'altro* che natura: *la possibilità di spiegazione sulla base di strutture più semplici non esclude affatto l'emergere di entità più complesse*. È però di estrema importanza rendersi conto che il problema del riduzionismo non può essere in linea di principio risolto mantenendosi al livello delle scienze particolari. Con i mezzi delle singole scienze non è possibile stabilire se la vita o lo spirito siano strutture che si differenziano dalle strutture che le precedono in modo tale da costituire a buon diritto l'oggetto di una scienza specifica; solo sulla base di una dottrina filosofica delle categorie è possibile asserire con certezza, e non limitarsi a mere assicurazioni, che una categoria significa qualcosa di *essenzialmente* nuovo ed è quindi possibile difendere l'autonomia di una scienza contro i tentativi di un suo assorbimento da parte di un'altra scienza.

Ma Fichte vuole ancora di più. La dottrina della scienza deve non soltanto stabilire il sistema delle scienze, ma deve, come già detto, fondarne i principi; per dirla in modo platonico, deve ricondurre le loro *ὑποθέσεις* all'*ἀνυπόθετον* dei principi fondamentali inaggirabili della filosofia³⁴. Per

due livelli, ma in *entrambe* le direzioni; mentre è esistito un mondo senza esseri viventi, nel *mondo umano* non sono mai esistite istituzioni sociali che non fossero già da sempre mediate dalla convinzione di essere state stabilite da Dio e così via. Qui ciò che si presume sia soltanto condizionato è dunque già da sempre anche condizionante, mentre ciò non può dirsi in modo sensato nel caso dell'origine della vita. Ci sono infine riduzionismi che asseriscono come sicuri rapporti di condizionamento che non sono riscontrabili nemmeno ad un livello puramente empirico; così, a mio parere, è impossibile spiegare, per esempio, la storia della matematica con fattori psicologici o socioeconomici.

³⁴ Platone è stato indubbiamente il primo filosofo ad intendere la filosofia come una metascienza suprema che fonda i principi delle scienze particolari, esattamente allo stesso modo dell'idealismo tedesco. L'idea di una scienza del genere nasce, come ho cercato di mostrare nella mia interpretazione della similitudine della linea (1982), dalla convinzione, maturata nell'Accademia platonica, dell'infondabilità di principio degli assiomi matematici: tale convinzione rendeva indispensabile per Platone una scienza suprema che fosse in grado di superare anche l'ipoteticità della conoscenza matematica (conoscenza matematica che al giovane Platone era sembrata, non senza buone ragioni, il paradigma della conoscenza rigorosa) e fosse basata su principi inaggirabili dell'essere e del conoscere, nei quali Platone credeva di aver trovato un *ἀνυπόθετον* idoneo a fondare le scienze particolari. In questo senso la filosofia è la *scienza priva di presupposti di ciò che è eternamente ossia dei*

comprendere meglio il relativo diritto di questo programma, può essere utile rammentare *che la diminuzione del numero degli assiomi, ossia il riportare proposizioni che in precedenza valevano come assiomi indimostrabili ad altre proposizioni più generali, è senz'altro anche lo scopo delle scienze particolari*, anzi costituisce uno dei più importanti criteri del progresso scientifico. Per esempio: il progresso di Newton nei confronti di Keplero consiste nel fatto che le leggi del movimento dei pianeti, che da Keplero prendono il nome e a cui Keplero pervenne mediante un'induzione empirica, possono essere *dedotte* dalla legge newtoniana di gravitazione; ciò che all'interno della teoria di Keplero era un *assioma* diventa in Newton un *teorema*. Un altro esempio: molte proprietà degli elementi chimici accertate empiricamente poterono essere *comprese* teoricamente allorché, nella seconda metà del XIX secolo, venne formulato il sistema periodico (che oggi, a sua volta, può essere spiegato sulla base della fisica atomica). Il significato di questa scoperta non sta tanto nel fatto che vennero ottenute nuove conoscenze sugli elementi chimici (per quanto, come è noto, divennero possibili anche previsioni che furono verificate solo successivamente), quanto piuttosto nel fatto *che un gran numero di risultati noti persero il loro carattere di fatticità e divennero comprensibili concettualmente*.

La determinazione della legge di gravitazione da parte di Newton e la scoperta del sistema periodico degli elementi da parte di L. Meyer e Mendeleev non sono eccezioni; sarebbe facile mostrare che l'importanza della maggior parte delle grandi teorie scientifiche del tardo XIX secolo e del XX secolo non consiste tanto nella scoperta di nuovi fatti empirici, quanto piuttosto nell'aver riportato ad un numero minore di *principi* ciò che era noto da tempo; ciò vale sia per la teoria dell'evoluzione sia per la

principi supremi dell'essere, come è detto in *Def.* 414b 5 seg. Uno dei meriti più grandi di Platone è anche l'aver scoperto nell'inaggirabilità del pensare e dell'argomentare una chiave per una possibile fondazione ultima (cfr. su ciò Höhle (1984a), 423 segg. (309 segg.), e Jerrold (1986a), 76 segg., 212 segg.); bisogna però ammettere con Jerrold (1986a) che Platone non riesce a pensare una mediazione soddisfacente delle diverse strutture inaggirabili. Nonostante queste analogie, sussiste un'importante differenza tra il programma filosofico di Fichte e di Hegel, da una parte, e quello platonico, dall'altra: Platone cerca di riportare ai principi tutte le strutture fondamentali delle scienze particolari, ma non è in grado di fondare *in modo deduttivo* i *nova* categoriali dei singoli gradi dell'essere, sui quali i principi si manifestano; proprio a questo aspirano invece gli idealisti tedeschi. Cfr. a tal proposito le ottime argomentazioni di Krämer nel suo nuovo libro su Platone (1982; 164): Krämer chiama la teoria platonica dei principi – con una chiara allusione a Fichte – addirittura «dottrina della scienza universale» (165).

teoria della relatività speciale³⁵. È chiaro tuttavia che, anche se si riuscisse in questo modo a derivare tutte le leggi della natura da un singolo assioma – obiettivo da cui la scienza della natura è ancora assai distante, sebbene la realizzazione di un programma del genere non sia stata mai tanto vicina quanto nell'epoca contemporanea³⁶ –, quell'unico principio della fisica (l'eventuale formula del mondo) resterebbe in linea di principio indimostrabile. Fichte ha quindi sicuramente ragione allorché riconosce, per dirla in termini moderni, nella forma assiomatica un limite di principio delle scienze particolari; e certamente è senz'altro giusta anche la sua ulteriore precisazione: le scienze *presuppongono* non solo (a livello del contenuto) principi indimostrabili, ma presuppongono anche (a livello della forma) un metodo di deduzione; anche chi assiomatizza la logica formale deve indicare non soltanto un sistema di assiomi, ma anche regole di derivazione per dimostrare tutte le proposizioni logicamente vere³⁷. Fichte va tuttavia criticato, perché ritiene che siano solo i *principi* ad aver bisogno di una fondazione, mentre non si sofferma esplicitamente sui *concetti fondamentali* della scienza, che sono indefinibili, così come indimostrabili sono i principi³⁸; l'interesse principale di Hegel sarà rivolto, invece, proprio alla costituzione dei concetti fondamentali. Bisogna in ogni caso dar ragione a Fichte in questo: se ci fosse una metascienza in grado di provare gli assiomi³⁹ delle

³⁵ Sotto questo aspetto è perciò particolarmente importante la teoria della relatività speciale: essa si rivelò superiore alla teoria della contrazione di Lorentz non per aver portato ad altri risultati empiricamente accertabili, ma perché derivava le regole di trasformazione, già formulate da Lorentz, da alcune assunzioni altamente plausibili a livello teorico (cfr. M. Laue (1911), 19 seg.). In generale, è lecito individuare uno dei criteri decisivi del progresso scientifico nella diminuzione del numero degli assiomi, nell'eliminazione cioè della fatticità.

³⁶ Della possibilità di realizzare questo programma sono stati comunque convinti i fisici più importanti dal più recente passato all'età contemporanea (Heisenberg, C.F. von Weizsäcker); ed è innegabile che anche le teorie scientifiche recenti – per esempio, l'interpretazione dell'interazione debole ed elettromagnetica come manifestazione di *un'unica* forza – hanno compiuto un ulteriore passo verso il raggiungimento di questo scopo.

³⁷ Cfr., ad esempio, F. von Kutschera-A. Breithopf (1979), 58 seg., 96 seg.

³⁸ Mi riferisco alle famose analisi di Tarski sul parallelismo tra assiomi, teoremi e dimostrazioni, da una parte, e concetti primitivi, termini definibili e definizioni, dall'altra (1935).

³⁹ Fichte presuppone che ogni scienza abbia solo *un* principio (un assioma), il che sembra a prima vista assurdo; in effetti, a fondamento di tutte le scienze, che consistono di più di una proposizione, ci sono *parecchi* assiomi. Ma questo lapsus di Fichte non è grave; parecchi assiomi possono anche essere unificati in una proposizione, ossia nella loro congiunzione, e con questa correzione gli argomenti fichtiani in favore di una metascienza non subiscono strutturalmente alcun cambiamento.

singole scienze, questa «dottrina della scienza» dovrebbe essere chiamata «scienza» nel senso più alto del termine: essa avrebbe, in una forma non suscettibile di ulteriore sviluppo, la caratteristica che distingue una scienza da una raccolta di affermazioni vere, ossia la struttura logica per cui molti risultati particolari vengono ricondotti al minor numero possibile di principi. Questa filosofia sarebbe, per dirla con Husserl, non solo una scienza rigorosa, bensì la scienza *più rigorosa*.

Rifiutare a priori una “mathesis universalis” di questo genere sarebbe perciò *non scientifico* nel senso più autentico del termine. La concezione ora sviluppata mi sembra importante, perché confuta il pregiudizio che considera la filosofia idealistica come qualcosa di non scientifico per antonomasia; il programma di questa filosofia nasce invece proprio dalla visione penetrante delle lacune presenti nelle scienze finite e dal desiderio di colmarle. Si potrebbe forse rimproverare alla filosofia idealistica di attenersi *troppo* rigidamente all'ideale della scienza, ma non certo di essere antiscientifica. Mai, in nessuna altra tendenza di pensiero, la filosofia si è presentata con una così intensa e appassionata aspirazione alla scientificità. Ma come è possibile la fondazione dei principi delle scienze particolari? È evidente che questa idea non è assurda, solo se c'è qualcosa come un pensiero privo di presupposti e quindi una fondazione ultima. Nel *Begriff* Fichte non esplicita ancora come vada precisamente formulata la proposizione che esprime la fondazione ultima; ma ciò che egli dice sulla necessità di una conformità tra forma e contenuto nel principio primo-assoluto merita un attento esame; anzi, pensando alle spiegazioni omissive di Kant sulle proposizioni sintetiche a priori, non si può formulare se non il giudizio seguente: le riflessioni di Fichte sulla corrispondenza tra forma e contenuto della proposizione hanno indicato una nuova strada alla filosofia⁴⁰.

⁴⁰ Per forma Fichte intende però la struttura logica del contenuto della proposizione e non le presupposizioni necessarie di qualsiasi enunciato, a cui la moderna filosofia trascendentale dedica particolare attenzione, in quanto la loro negazione comporta una contraddizione (pragmatica). (Si pensi alla proposizione “non c'è verità”.) Così nella proposizione «io sono, perché io sono» c'è, secondo Fichte, una corrispondenza tra forma e contenuto, in quanto la forma della proposizione comprende un porre, ma il contenuto della proposizione, l'io, è il principio supremo dell'autoposizione. Questa mancanza di una concezione più profonda dell'unità tra forma e contenuto di una proposizione è all'origine della singolare affermazione di Fichte che ammette la possibilità di assumere come punto di partenza anche un principio opposto al suo (1.59 segg. (Dds 106 seg.)); analogamente, nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* Fichte considera indimostrabile il primo principio (91 (151)) e non prende assolutamente in considerazione la possibilità di una prova

Non è infatti difficile comprendere che solo con la concezione di una concessione, in qualunque modo essa si configuri, tra forma e contenuto è possibile conseguire, in primo luogo, una *fondazione ultima* e, in secondo luogo, una *costituzione delle assunzioni fondamentali delle scienze*. In caso contrario si presenterebbe l'obiezione che la struttura concettuale presupposta dalle scienze sarebbe soltanto qualcosa di *formale*: la logica formale appunto; e da essa non potrebbero in alcun modo essere generati contenuti materiali⁴¹. Fichte sviluppa invece esplicitamente la concezione di una scienza in cui – a differenza della logica, che egli giustamente considera scienza della mera forma del sapere – forma e contenuto costituiscono un'unità inscindibile. Sulla base di una tale logica carica di conte-

apagogica (cfr. però l'osservazione 285 (310): anche l'avversario della dottrina della scienza «deve combattere nel suo campo e con le sue armi». Prove apagogiche giocano del resto un ruolo nelle ulteriori deduzioni della dottrina della scienza; cfr. (271 (298)). In (1986d) ho cercato di mostrare che sia il concetto di fondazione sia l'abbozzo di sistema del primo Fichte presentano vistose analogie con la pragmatica trascendentale. In (1986e) con gli strumenti elaborati dalla pragmatica trascendentale ho proposto una prova della possibilità, anzi della necessità di una fondazione ultima, che ho poi cercato di estendere a una prova dell'*idea fondamentale* dell'idealismo oggettivo (1987b).

⁴¹ Come è noto, proprio questa è l'obiezione di Kant e sicuramente sulla base delle premesse kantiane tale obiezione addirittura si impone. Dopo aver preso cortesemente le distanze dalla «scolastica» di Fichte già in una lettera del dicembre 1797 (?) (Ak.-Ausg. XII, 219 seg.; cfr. la risposta di Fichte del 1 gen. 1798, corretta, ma che riafferma nel contempo il proprio punto di vista: «Perciò io non penso affatto di prendere congedo dalla scolastica» (228 seg.)), Kant – a cui Fichte aveva inviato in omaggio la *Grundlage*, ma che conosceva l'opera solo da una recensione – si esprime in una lettera a J.H. Tiefrunk del 5 apr. 1798 in modo estremamente scettico sul programma fichtiano: la pura autocoscienza «senza una materia [...] a cui possa essere applicata [...] dà al lettore un'impressione di stravaganza»; Kant critica inoltre il titolo, che «potrebbe accennare a una *scienza della scienza*, e così via all'infinito» (239). Ciò ricorda un'obiezione contro la concezione di una conoscenza riflessiva già sollevata da Platone (*Tbt.* 200b seg.), ma *in senso ironico*, obiezione che però non colpisce nel segno, poiché non comprende che *proprio le strutture riflesive di fondazione, lungi dal cadere nel regresso infinito, costituiscono l'unica possibilità per interromperlo*. Il 7 ago. 1799 Kant prese le distanze dalle convinzioni filosofiche fondamentali di Fichte in una pubblica *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* [Dichiarazione sulla dottrina della scienza di Fichte]: la dottrina della scienza è «un sistema del tutto insostenibile», è «né più né meno che mera *logica* [...] la quale con i suoi principi non può pervenire all'elemento materiale della conoscenza, bensì, in quanto *pura logica*, astrae dal suo [sc. della conoscenza] contenuto; trarne fuori un oggetto reale è un lavoro inutile e per questo non era mai stato tentato da nessuno» (396; sui precedenti della dichiarazione di Kant e sulle reazioni di Fichte e di Schelling cfr. Ak.-Ausg. XIII, 542-550).

nuto⁴², l'opposizione kantiana di concetto e intuizione perde il suo senso; ciò che può essere determinato a priori è non solo la forma, ma anche il contenuto della conoscenza. Per rendersi conto che la concezione fichtiana di una logica, per così dire, materiale non è del tutto anomala, può essere d'aiuto la seguente riflessione: la logica formale – che nel positivismo logico viene in certo qual modo promossa a controprogramma della concezione fichtiana – *presuppone* essa stessa, presentandosi come logica *formale*, che forma e contenuto siano senz'altro separabili – un'assunzione questa che va interpretata già come un'assunzione *metafisica*, dal momento che presuppone un certo rapporto, che non viene mai fondato, tra le *categorie* di forma e di contenuto; ora, una delle aspirazioni principali dell'idealismo tedesco è determinare questo rapporto in modo diverso; si pensi soltanto alla *Scienza della logica* di Hegel.

Se accanto a una logica formale ci fosse una dottrina della scienza caratterizzata da un'unità di forma e contenuto nel senso di Fichte, senza alcun dubbio la dottrina della scienza dovrebbe essere considerata, nei confronti della logica, come la scienza superiore e cioè: la dottrina della scienza dovrebbe fondare la logica e non viceversa. In effetti Fichte con grande acume ha individuato nella logica formale un difetto analogo a quello presente nelle scienze particolari, una scoperta questa che non perde minimamente il suo valore di fronte alle moderne interpretazioni assiomatiche della logica formale che al tempo di Fichte non erano state ancora formulate. Secondo Fichte, la logica non è in grado di fondare una proposizione materiale, ma può stabilire soltanto una relazione ipotetica, un'implicazione tra proposizioni (o anche tra la proposizione e se stessa); non solo, ma *essa non può fondare nemmeno la sua assunzione formale fondamentale $A = A$ (in notazione moderna $p \rightarrow p$) in quanto tale*. Ed effettivamente bisogna ammettere con Fichte che anche la moderna logica formalizzata, così come accade per le scienze particolari, non può provare i suoi assiomi; pertanto la logica, che intende fondare gli aspetti formali delle altre scienze, non è affatto una scienza che fonda se stessa⁴³.

⁴² Nelle pagine che seguono uso per lo più il termine “metafisica” nel senso di “logica carica di contenuto (materiale)”; sono consapevole che è possibile definire la metafisica anche in modo diverso, ma credo che la definizione proposta corrisponda abbastanza precisamente a ciò che una gran parte della tradizione ha inteso per “metafisica”; una definizione del genere potrebbe servire inoltre a liberare le teorie metafisiche dal sospetto di irrazionalità.

⁴³ Alla relazione tra logica e filosofia il tardo Fichte ha dedicato nel 1812 un densissimo corso di lezioni *Ueber das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transscendentale*

Nel *Begriff* Fichte non spiega come sia possibile concretamente configurare quest'altra logica materiale; anzi, in questo scritto non vuole nemmeno provare che ci possa e ci debba essere in generale una tale scienza, ma solo analizzarne in modo puramente ipotetico l'eventuale struttura. Una sua osservazione mostra però che il metodo della dottrina della scienza dovrebbe distinguersi dall'usuale procedimento deduttivo logico-formale. Fichte cerca infatti di risolvere il problema della completezza del sistema avanzando l'esigenza metodica seguente: uno sviluppo deve considerarsi concluso, se il principio fondamentale si ripresenta alla fine dello sviluppo stesso. Ma una concezione del genere è sensata, solo se il processo metodico *non* viene inteso *in modo logico-formale*; in caso contrario, infatti, lo sviluppo potrebbe essere interrotto – *con pretesa di completezza* – in ogni punto: da una proposizione *p* segue infatti sempre, senza il ricorso ad ulteriori premesse, *p*. Precisare più esattamente il metodo della deduzione e chiarire in modo più rigoroso il significato di strutture cicliche (precisazione e chiarimento di cui si sente la mancanza anche nelle opere successive di Fichte) costituì perciò uno dei compiti più urgenti per l'ulteriore sviluppo dell'idealismo tedesco e questo compito fu concretamente assolto soltanto da Hegel.

Anche il rapporto della logica materiale con la logica formale andrà compreso in modo più rigoroso di quanto non abbia fatto Fichte. Infatti, da un lato, è chiaro che la metascienza che si autofonda riflessivamente deve precedere la logica; ma, dall'altro, questa stessa metascienza argomenta in modo tale da presupporre in generale anche le leggi della logica formale, per cui sembra presentarsi il pericolo di un circolo. Anche a tal riguardo soltanto Hegel è pervenuto all'unica soluzione soddisfacente, a considerare cioè la logica stessa come una parte della metafisica⁴⁴. Un altro difetto del programma fichtiano va individuato nella mancanza di una rigorosa linea di confine tra filosofia e scienze particolari. Le osservazioni di Fichte su tale problema – che pongono a fondamento della distinzione

Logik [Sul rapporto della logica con la filosofia ovvero logica trascendentale] (9.103-400), in cui si dice, tra l'altro, che la logica, dal momento che «studia semplicemente il pensiero come esso è», «non [è] scienza, bensì pura empiria» 126), che non va oltre una «recensione storica del dato» (27 (Lt II 108)) [Nella tr. it. manca la prima citazione. *N. d. c.*].

⁴⁴ Come è noto, questa concezione è stata elaborata da Hegel già verso la fine del periodo di Jena; mentre logica (la prima parte della quale costituisce una dottrina delle categorie) e metafisica sono ancora separate nel *Systementwurf* del 1804-05, nel 1805-06 vengono unite in un'unica scienza (v. su ciò la ricostruzione della logica del 1805-06 di K. Düsing (1976), 156-159).

la differenza tra azioni necessarie e libere dello spirito – non sono soddisfacenti: in primo luogo, non è chiaro quali azioni dello spirito possano essere considerate necessarie e quali libere, e, in secondo luogo, la “libertà” delle azioni che costituiscono le scienze consiste solo nel porre il “che” e non nella determinazione contenutistica del “che-cosa” delle scienze. Diventa così difficile impedire un assorbimento delle scienze da parte della filosofia. Sarebbe piuttosto necessario spiegare se non vi sia anche una sfera (difettosa) della mera fatticità, rispetto alla quale il concetto dispone di condizioni di costituzione solo necessarie, ma non sufficienti, cosicché resta aperto un campo specifico per le scienze. Il problema qui richiamato è quello del caso, un problema che solo Hegel ha risolto conciliandolo con il programma sistematico dell'idealismo e di cui ci occuperemo nel cap. 3.2.2.

2.2.3. *I limiti dell'idealismo soggettivo di Fichte e la concezione dell'idealismo oggettivo sviluppata da Schelling*

I cambiamenti filosofici più importanti che si verificano nel corso dello sviluppo dell'idealismo tedesco non consistono tanto, come si è detto, in deviazioni dal programma sistematico fichtiano, bensì conseguono piuttosto dalla critica al modo in cui Fichte aveva cercato di *realizzarlo* al tempo della *Grundlage* e negli anni successivi. Per Schelling e per Hegel, come è noto, è stata proprio la *Grundlage* a costituire il punto di partenza; non è stata, invece, recepita, per lo meno da Hegel⁴⁵, la svolta del

⁴⁵ Sembra che del tardo Fichte Hegel abbia conosciuto solo gli scritti popolari; cfr. 20.413 segg. (2/II 369). In un'opera, che ha avuto il grande merito di aver visto nell'ultimo Schelling il punto di congiunzione tra l'idealismo tedesco e le filosofie irrazionalistiche del tardo Ottocento e del primo Novecento, W. Schulz (1955) ha mostrato in modo analitico come anche l'ultimo Schelling abbia creduto di essersi spinto oltre la domanda sul perché in generale c'è ragione fino ad un assoluto indicato come irraggiungibile dal pensiero. Che le filosofie tarde di Fichte e di Schelling costituiscano anche dal punto di vista del contenuto un «compimento dell'idealismo tedesco» è tuttavia estremamente discutibile; ogni forma di teologia negativa (dal neoplatonismo a Heidegger) sembra infatti avvolgersi in una contraddizione analoga nella sua struttura a quella presente nell'assunzione di cose-in-sé che sarebbero inconoscibili, ma costituirebbero l'essere vero e proprio; per di più, in particolare, allo stesso modo dei neoplatonici, Fichte non è in grado di indicare una ragione plausibile per cui il principio supremo debba produrre un'«immagine» di se stesso e in che cosa precisamente consista il suo rapporto con questo principiato. (Sulle analogie tra il neopla-

tardo Fichte verso un principio⁴⁶ che precede l'Io e che può essere colto solo al modo della teologia negativa. In questa sede possiamo perciò limitarci ad esporre concisamente le idee più importanti della *Grundlage*. Come primo principio assolutamente incondizionato Fichte assume l'assoluta autoidentità dell'Io: «Io sono assolutamente, perché Io sono». A questa proposizione egli perviene nelle osservazioni introduttive sull'assioma logico $A=A$; da questo assioma, però, non è possibile dedurre quella proposizione e anch'esso deve essere piuttosto fondato dal primo principio, così come la categoria della realtà, che emerge astraendo dagli atti determinati del *giudizio* (1.99 (Dds 157)). Ma Fichte pretende di derivare tutte le categorie dall'Io (*ibidem*, cfr. 442 (371))⁴⁷ e ciò costituisce, come è chiaro, un passo avanti compiuto in modo immanente oltre Kant, che aveva raccolto le categorie alla rinfusa e aveva inteso in modo puramente formale il loro rapporto con l'«Io penso» (un grave limite criticato *supra* pp. 78 seg.)⁴⁸. Anche il secondo principio fichtiano prende le mosse da un

tonismo e il tardo Fichte cfr., per esempio, H.-M. Baumgartner (1980)). In ogni caso, sarebbe senz'altro un importante compito della ricerca sull'idealismo tentare una critica completa, ispirata a Hegel, delle filosofie tarde di Fichte e di Schelling; solo in questo modo l'obiezione di L. Siep, secondo il quale la critica di Hegel a Fichte non colpirebbe la dottrina della scienza del 1804 (1970; soprattutto 103), potrebbe essere modificata nel senso seguente: è vero che lo stesso Hegel ha criticato in modo stringente soltanto il primo Fichte, ma sulla base della posizione hegeliana è possibile criticare anche il tardo Fichte (e il tardo Schelling). Un primo passo in questa direzione è stato compiuto da J. Heinrichs (1972), che, contro Siep, si domanda: «La non-derivabilità dell'altro, dell'oggetto, dall'Io assoluto nel primo Fichte non corrisponde forse nel tardo Fichte all'inaccessibilità dell'assoluto, alla sua incomprendibilità, che si sottrae alla presa della conoscenza, nonché alla non-derivabilità delle differenze fenomeniche dall'assoluto? [...] Si potrebbe dunque obiettare: o la critica di Hegel al dualismo di Fichte riguarda l'intero percorso di pensiero fichtiano o non lo riguarda affatto, pur essendo la prospettiva del tardo Fichte diversa» (94).

⁴⁶ Sulle fasi più importanti dello sviluppo di Fichte, su cui non posso soffermarmi in questa sede, rinvio a D. Henrich (1967b). Il contrasto con il programma della prima dottrina della scienza è indicato in modo plastico nelle prime pagine della *Darstellung der Wissenschaftslehre* [Esposizione della dottrina della scienza] del 1801 (2.12 seg. (Dds 582 segg.)); qui Fichte parla di un assoluto che è «oltre l'assoluto sapere e come indipendente da quest'ultimo» (13 (591)).

⁴⁷ Al secondo principio corrisponde la categoria della negazione (105 (163)), al terzo la categoria della determinazione, che passa in quella della quantità (122 seg. (177)); le altre categorie si producono nel contesto delle deduzioni successive.

⁴⁸ Il tentativo di una deduzione delle categorie è stato riconosciuto dallo stesso Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* come uno dei più grandi meriti di Fichte; cfr. 20.401 (3/II 355 e seg.): «E più precisamente Fichte cerca di dedurre le categorie particolari; cosa

assioma logico, dalla proposizione $A \neq A$, la quale, sostituendo A con Io , diventa la proposizione: «All' Io è assolutamente opposto un Non- Io » (104 (162)). Questa proposizione, secondo Fichte è indeducibile dal primo principio per quanto riguarda la forma dell'opposizione; ma, dal punto di vista del contenuto, fa riferimento ad A , per cui, sotto questo aspetto, è condizionata dal primo principio (103 (162)). Il terzo principio, viceversa, che deve realizzare una mediazione tra i primi due, è condizionato dal primo sul piano formale, mentre sul piano del contenuto presenta una novità indeducibile. Una mediazione tra il primo e il secondo principio è necessaria, secondo Fichte, perché anche il principio dell'opposizione è posto dall' Io , cosicché Io e Non- Io sono posti nel contempo nell' Io (106 (164 seg.)). Questa contraddizione può essere risolta solo in questo modo: Io e Non- Io *si limitano* reciprocamente, il che è possibile solo con la posizione di un Io e un Non- Io *divisibili* (108 seg. (166)). I tre principi possono essere allora essere sinteticamente congiunti così: «*Io oppongo nell' Io all' Io divisibile un Non- Io divisibile*» (110 (167))⁴⁹; da essi Fichte si propone di dedurre «[t]utto ciò che da ora in poi deve comparire nel sistema dello spirito umano» (110 (167))⁵⁰. Così alla prima parte della *Grundlage*, che tratta dei «Principi dell'intera dottrina della scienza», seguono le due parti particolari, il «Fondamento del sapere teoretico» e il «Fondamento della scienza della pratica»; nella sfera teoretica l' Io deve porre se stesso

a cui nessuno aveva più pensato dal tempo di Aristotele – mostrare le determinazioni di pensiero nella loro necessità, la loro deduzione, la loro costruzione –, questo è ciò che Fichte ha tentato di fare [...] Questo è il primo tentativo ragionevole che si sia avuto al mondo di dedurre le categorie». Cfr. anche E § 42 A, 8. 117 (I 197) e 20.153 (3/II 80).

⁴⁹ È significativo che l' Io divisibile e il Non- Io siano posti entrambi nell' Io assoluto del primo principio (109 seg. (167)); a questo Io assoluto, che comprende in sé Io e Non- Io , è opposto lo stesso Io divisibile (110 (167)); nel primo Fichte l' Io è dunque, come scrive il figlio Immanuel Hermann nella prefazione al primo volume dell'edizione delle opere, «principio e principiato» insieme (X). Degna di nota è qui la struttura seguente: qualcosa di positivo (Io) comprende un positivo (Io) e un negativo (Non- Io); questa struttura, in una versione ontologica e non soggettivistica, si ripresenta nella determinazione hegeliana dell'assoluto presente nello scritto sulla differenza (2.96 (Psc 79)) come «identità dell'identità e della non-identità» e risale in ultima analisi alla dottrina dei principi di Platone (cfr. Höle (1984a), 478 segg. (349 segg.)).

⁵⁰ Che tutto (tranne eventualmente la struttura autofondantesi dell' Io ovvero dell'assoluto) debba essere dimostrato, anche ciò che sembra del tutto ovvio, è una concezione che si trova in tutti gli idealisti, i quali ritengono, inoltre, a buon diritto che l'esigenza di non lasciar da parte nulla che non sia stato dimostrato porti necessariamente ad una posizione idealisti-

in quanto limitato dal Non-Io, nella sfera pratica, viceversa, deve porre il Non-Io in quanto limitato dall'Io (125 seg. (279 segg.)). In entrambe le parti si tratta essenzialmente di determinare i diversi gradi della relazione tra Io e Non-Io; in tal modo Fichte tenta di pervenire tanto alle categorie ontologiche fondamentali quanto alle facoltà della coscienza teoretica e pratica (immaginazione, intelletto, rappresentazione, sentimento, impulso), su cui in questa sede non è possibile soffermarsi.

Da quanto detto fin qui si può già riconoscere a sufficienza, mi sembra, il difetto decisivo presente nel modo in cui Fichte realizza concretamente il suo programma. Innanzi tutto, la determinazione contenutistica del principio supremo *in quanto Io* non è veramente stringente. L'idea basilare, com'è evidente, è che il principio supremo debba essere riflessivo e inaggirabile; e tale in effetti è l'Io. Ma Fichte non mostra che l'Io è *l'unico principio riflessivo*; è possibile pensare che sussista anche un altro principio riflessivo e, fintantoché questa eventualità non venga esclusa e non venga determinato il rapporto tra le diverse strutture riflessive, l'impostazione di Fichte resta ipotetica. In concreto, sarebbe necessario riflettere se l'intersoggettività, la relazione Io-Tu, non rappresenti una struttura altrettanto riflessiva di quella meramente soggettiva dell'Io, ma ad essa superiore. L'intersoggettività come possibile punto di vista da cui criticare Fichte⁵¹ non è tuttavia il pensiero guida dell'idealismo oggettivo di Schel-

ca, in cui soggetto e oggetto coincidono nel punto supremo. In un caratteristico luogo del *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling scrive: «Sembra che ai dogmatici non sia mai passato per la mente, che, in una scienza come la filosofia, nessuna presupposizione ha valore; che anzi, in essa, appunto quei concetti, che sono i più comuni e correnti, debbano venire dedotti prima di tutti gli altri. Così la differenza tra qualche cosa che viene dall'esterno e qualche cosa che viene dall'interno, è tale, da avere indubbiamente bisogno di una giustificazione e spiegazione. Ma per ciò appunto, che io la spiego, pongo una regione della coscienza, dove questa separazione non è ancora e dove mondo interno e mondo esterno sono intimamente compenetrati. Tanto è certo, che una filosofia, la quale si fa in linea generale una legge di non lasciar nulla che non sia dimostrato e dedotto, quasi senza volerlo e per mera conseguenza propria debba essere idealismo» (*Schriften von 1799-1801*, 429 (Sit 101)).

⁵¹ In Fichte, che pure è il primo filosofo moderno ad aver tentato una prova dell'intersoggettività (soprattutto e in modo dettagliato: 3.30 segg. (Dn 28 segg.); cfr. a tal proposito la monografia di C.K. Hunter (1973)), l'intersoggettività gioca indubbiamente un ruolo subordinato; Fichte è infatti interessato all'intersoggettività solo in quanto indispensabile per la costituzione dell'Io (finito), che effettivamente da essa dipende (cfr. cap. 6, n. 85). Anche alcuni interessanti passi della *Sittenlehre* del 1798 (4.287, 319 seg. (Sdm 336 seg., 372 segg.)), in cui viene messa in evidenza la necessaria comunicabilità delle massime etiche, non autorizzano a tal riguardo alcuna illusione: l'etica fichtiana, almeno quella del primo Fichte, è

ling e di Hegel⁵², che protestano però contro la finitezza dell'Io fichtiano così come viene espressa nel secondo principio. In ogni caso il secondo principio è semplicemente, per così dire, raccattato⁵³; perché all'Io debba

orientata completamente alla realizzazione della libertà dell'Io isolato inteso come un atomo (cfr. cap. 7.2.2) (nella *Sittenlehre* del 1812 prevale invece una relazione più affermativa con l'altro). In Kant si trova senz'altro la riflessione che la verità oggettiva deve essere comunicabile (cfr. KdrV B 857/A 829 (508)): «Ogni sapere [...] si può comunicare» e il corrispondente rovesciamento in B 848/A 820 (503): «la credenza non si può comunicare»; anzi, H. Schmitz (1982) ha visto addirittura una anticipazione del principio fondamentale della pragmatica trascendentale nell'importanza implicita che assume l'idea corrispondente nella *Critica del giudizio* – «conoscenze e giudizi [...] si devono poter comunicare universalmente; altrimenti, non spetterebbe loro alcun accordo con l'oggetto» (B 65 (153)) – per la «Deduzione dei giudizi di gusto» (cfr. B 150 seg. con la nota a piè di pagina (267 segg., 269)); sull'importanza della comunicabilità nella terza critica kantiana v. anche W. Hogrebe (1974), 187-199: «Kommunizierbarkeit und Intersubjektivität». Ciò però non cambia nulla al fatto che anche nella filosofia di Kant l'intersoggettività occupa soltanto una posizione secondaria, derivata: ciò che Kant vuole fondare nella *Critica della ragion pura* è l'esperienza, sia essa esperienza di oggetti sia essa esperienza del proprio sé, ossia la scienza della natura e la psicologia; l'esperienza di un altro soggetto, l'intero ambito delle scienze ermeneutiche, non viene tematizzata nella prima critica. Anche nella seconda critica l'altro soggetto viene introdotto in un modo assolutamente non mediato e, inoltre, il dualismo tra fenomeni e noumeni rende impossibile un'esperienza del vero e proprio sé dell'altro.

⁵² È indubbio che già nei frammenti del periodo di Francoforte sulla religione e l'amore e poi nella critica alla filosofia pratica di Fichte nello scritto sulla differenza e nel saggio sul diritto naturale Hegel si orienta verso la concezione di una comunità intesa come fine in sé, contrapponendo il suo concetto di «eticità» al concetto di «moralità»; ma, come si mostrerà successivamente, questa concezione, innanzi tutto, non viene garantita al livello della logica e viene, inoltre, revocata in un secondo momento con la sovraordinazione dello Spirito assoluto allo Spirito oggettivo. (Mi occuperò di tale questione in modo più analitico nel cap. 7.2., per cui rinuncio in questa sezione ad esporre la critica di Hegel a Fichte nell'ambito della filosofia pratica; anche della critica di Hegel all'assenza di un'estetica autonoma in Fichte tratterò solo a p. 206, al fine di evitare ripetizioni.) Una svolta verso l'intersoggettività in quanto conseguenza di un superamento della filosofia del soggetto di provenienza fichtiana potrebbe piuttosto essere documentata nell'opera tarda di Hölderlin: si pensi soprattutto a «La festa della pace» col suo verso «da quando siamo un colloquio e udiamo l'uno dell'altro» (*Werke und Briefe*, I 166 (185)) e a formulazioni come: «nessuno sopportava la vita da solo» (in «Pane e vino»: *Werke und Briefe*, I 116 (136)). Tuttavia, la critica di Hölderlin a Fichte si sviluppa per lo più nel medium della poesia; non solo, ma si potrebbe mostrare che la riflessione di Hölderlin sul concetto di intersoggettività è tutt'altro che conseguente e incorre piuttosto in caratteristiche aporie, il che si manifesta anche nel fallimento delle relazioni intersoggettive dei suoi eroi.

⁵³ «Quindi già qui siamo alla fine del dedurre», osserva ironicamente Hegel nelle lezioni sulla storia della filosofia a proposito del secondo principio fichtiano (20.396 (3/II,

essere opposto un Non-Io non soltanto non viene in nessun modo legittimato sul piano fondativo, ma alla fin fine si trova addirittura in contraddizione con un'impostazione che vuole prendere le mosse da un principio assoluto proprio a livello fondativo. A ciò non cambia nulla il fatto che l'Io, a cui viene opposto un Non-Io, venga da Fichte esplicitamente distinto dall'Io assoluto del primo principio (109 seg. (167)). Infatti l'Io, di cui si parla nell'ulteriore dispiegarsi del sistema e che costituisce il motore dello sviluppo, è e rimane l'Io finito: l'opposizione tra Io e Non-Io perdura fino alla fine della dottrina della scienza e non viene mai superata. Dell'Io assoluto iniziale Fichte può dire solo che non ha e non può avere nessun predicato; «esso è assolutamente *ciò* che è e questo non si può ulteriormente spiegare» (109 (167)). In questa indeterminatezza dell'Io assoluto c'è già, mi sembra, il germe dello sviluppo successivo del pensiero fichtiano: al posto di un principio meramente finito, ma proprio per questo capace di sviluppo, Fichte pone più tardi un principio indubbiamente assoluto, ma del tutto astratto e appunto per questo inconoscibile; egli non vede una terza possibilità: *un principio assoluto e tuttavia concreto*, ed in effetti è questa concezione che può essere considerata come la scoperta senz'altro più importante di Hegel.

In ogni caso nella determinazione, presente nel primo Fichte, dell'assoluto come di un Io finito, per quanto universale⁵⁴, che deve essere solo determinato da un Non-Io o da un urto (1.210 segg. (Dds 249 segg.)), c'è una palese contraddizione. Questa aporia interna della filosofia fichtiana

350)). Già nello scritto sulla differenza Hegel critica che in generale al primo principio assoluto possano aggiungersi altre proposizioni che non siano completamente determinate da esso; con ciò va perduta l'assolutezza della prima proposizione. «[...] [II] secondo e il terzo principio sono condizionati quanto il primo; la qual cosa è accennata immediatamente già dalla pluralità degli atti assoluti, sebbene il loro contenuto sia del tutto sconosciuto. [...] Ma in questa forma, in cui io = io viene mostrato come uno fra i tanti principi, esso non ha altro significato se non quello di essere autocoscienza pura, che è opposta alla coscienza empirica – quello della riflessione filosofica opposta alla riflessione comune» (2.57 (Psc 45)). Questa critica a Fichte, diventata canonica nella scuola hegeliana (v., ad esempio, J.E. Erdmann (1841), 12 (28) è ripetuta da Hegel ancora nella recensione a Ohlert (11.479 (Sb 61)). Lo stesso Fichte ha del resto ammesso la mera fatticità della finitezza della nostra autocoscienza (1.252 seg., 265, 275 (Dds 284, 294, 302)).

⁵⁴ La finitezza dell'Io in quanto presupposto non fondato si rivela in modo chiarissimo nel primo paragrafo del *Fondamento del diritto naturale*, dove, dopo alcune considerazioni sulla riflessività e l'autoposizione come caratteristiche dell'egoità, improvvisamente e in modo non mediato si afferma: «[l']essere razionale qui presentato è un essere razionale finito» (3.17 (Dn 17)).

viene così felicemente sintetizzata da Hegel a Jena in *Fede e sapere*: «In tal modo il principio svolge la duplice funzione di essere da una parte assoluto, dall'altra meramente finito, ed in quest'ultima qualità di poter diventare un punto di partenza per tutta l'infinitezza empirica» (2.398 (Psc 221)). Questa contraddizione si può spiegare facilmente sul piano storico: in Kant il principio trascendentale è l'apparato conoscitivo dell'uomo con le sue diverse facoltà; ed anche Fichte, che pure elimina il dualismo kantiano di concetto e intuizione e assume come fondamento un principio puramente intellettuale autofondantesi, rimane legato al punto di vista trascendentale-psicologico di Kant nella misura in cui intende questo principio come *autocoscienza*⁵⁵. Ma non è difficile vedere che ciò che può essere effettivamente inaggirabile, e quindi principio, non solo non è la concreta particolarità di un singolo individuo, ma non è nemmeno la struttura concreta «autocoscienza» con le sue rappresentazioni, i suoi impulsi e così via, struttura che fa parte della filosofia reale; e ciò già per il fatto che questa struttura non può essere assolutamente intesa se non come mediata dalla natura. Ne deriva allora che, per realizzare autenticamente il programma trascendentale – il programma del *Begriff* fichtiano! –, è necessario distinguere rigorosamente tra la struttura logica della riflessività e l'essere spirituale reale, finito, caratterizzato dall'egoità. La struttura logica riflessiva assoluta non può avere di fronte, come l'Io finito di Fichte, un Non-Io, un'oggettività; se deve essere effettivamente assoluta, deve essere in quanto soggettività nel contempo oggettività, unità dunque di soggettività e oggettività⁵⁶. In modo programmatico, all'inizio del primo paragra-

⁵⁵ Nella *Grundlage* Fichte identifica addirittura Io e autocoscienza (1.97 (Dds 156); cfr. *Fondamento del diritto naturale* 3.2 (Dn 4)).

⁵⁶ A differenza della prima dottrina della scienza, anche il Fichte più tardo determina la coscienza solo come un elemento del principio assoluto, del puro sapere, al quale dovrebbe essere aggiunto come secondo elemento l'essere. Così nella (seconda) Dottrina della scienza del 1804 Fichte polemizza vivacemente contro chi fraintenderebbe il suo principio come soltanto soggettivo: «Dopo aver infatti udito che la dottrina della scienza si spaccerebbe per idealismo, si concluse che essa ponesse l'assoluto nel sopra cosiddetto *pensare* ovvero nella *coscienza*, al quale, come a una metà, sta di contro l'essere come seconda metà, e che perciò può essere assolutamente così poco l'assoluto, quanto poco può esserlo il suo contrario. Ciononostante è questa l'idea della dottrina della scienza che è stata recepita ugualmente da amici e nemici, e non c'è alcun mezzo per dissuaderli» (10.96 (Ds-1804 65)). Fichte avrebbe dovuto peraltro ammettere che la sua filosofia aveva subito un cambiamento. Ciò nonostante, anche la posizione assunta nel 1804 non può essere considerata una posizione autenticamente idealistico-oggettiva, e precisamente per due ordini

fo dello scritto in cui Schelling – già nel titolo e poi nella «Vorerinnerung» – per la prima volta prende esplicitamente le distanze da Fichte⁵⁷, la *Darstellung meines Systems der Philosophie* [Esposizione del mio sistema filosofico] del 1801, si legge: «Io chiamo ragione la ragione assoluta, ovvero la ragione in quanto viene pensata come totale indifferenza del soggettivo e dell'oggettivo» (*Schriften von 1801-1804*, 10)⁵⁸.

L'apertura di Schelling in direzione di un idealismo oggettivo⁵⁹ non fu solo l'effetto di riflessioni metafisiche sulla fondazione; fu mediata piuttosto da studi di filosofia della natura, i cui risultati vennero da lui pubblicati a partire dalle *Ideen zu einer Philosophie der Natur* [Idee per una filosofia della natura] del 1797 e in cui si impegnava a mostrare la presenza di strutture razionali in sé e per sé anche nella natura. È chiaro che, dal punto di vista di Fichte, una considerazione della natura che prescindendo dall'Io finito è impossibile; la natura per Fichte non è altro che una somma di sensazioni che sono sempre riferite all'Io; per questo motivo Fichte non ha sviluppato una vera e propria filosofia della natura; piuttosto, quando è indispensabile introdurre determinazioni naturali per la comprensione di

di motivi: innanzi tutto l'assoluto fichtiano non è concreto, ma accessibile solo al modo della teologia negativa (cfr. n. 46); e, in secondo luogo, nemmeno sulla base di questa dottrina della scienza Fichte è stato in grado di sviluppare una filosofia autonoma della natura. Sul Fichte della (seconda) dottrina della scienza del 1804 cfr., per esempio, W. Janke (1970), 301-417 e M. Ivaldo (1983).

⁵⁷ Lo sviluppo successivo del pensiero di Schelling è peraltro presente *in nuce* già nella famosa lettera a Hegel del 4 feb. 1795, nella quale scrive di essere «diventato spinozista», ma di aver assunto come principio assoluto l'Io al posto del mondo: «Dio non è altro che l'Io assoluto», il quale però non può avere di fronte a sé alcun oggetto (Hegel, *Briefe* I 22 (I 115, 116)).

⁵⁸ Nelle pagine che seguono vengono menzionati solo alcuni degli scritti del primo Schelling; gli scritti schellinghiani successivi, infatti, non furono più recepiti da Hegel, il quale, se pur li lesse (come nel caso dello scritto sulla libertà; 20.444, 453 (3/II 378)), non si fece minimamente influenzare da essi nella costruzione del sistema. Il punto di partenza di Schelling da un principio ontologicamente assoluto riecheggia nell'esigenza di Hegel formulata in una recensione del periodo di Jena: si tratta ora essenzialmente «di ricollocare Dio assolutamente al culmine della filosofia in quanto unico fondamento di tutto, in quanto unico *principium essendi e cognoscendi*» (2.195).

⁵⁹ Un idealismo oggettivo di questo tipo è stato, com'è noto, sviluppato per la prima volta da Platone, a cui anche Schelling spesso e volentieri si richiama. Il passaggio dall'idealismo soggettivo a quello oggettivo è tratteggiato in modo affascinante e ingenuo in un passo di Senofonte (*Mem.* I 4, 8), in cui Socrate domanda al suo interlocutore se effettivamente creda che solo a lui sia toccata in sorte la ragione e che il movimento dei corpi celesti sia dovuto invece a un gioco cieco del caso.

certe azioni dello spirito, queste determinazioni vengono da lui dedotte *ad hoc*. Esempi a tal proposito si trovano nel *Fondamento del diritto naturale*: qui viene *innanzi tutto* sviluppata l'egoità in sé e per sé – che tuttavia non va intesa come una struttura logica nel senso, per esempio, dell'idea assoluta di Hegel, bensì proprio come l'autocoscienza finita – e *successivamente*, dopo la prova dell'interpersonalità nel § 3, viene dedotta nel § 5 la necessità della corporeità per gli esseri razionali; dalla corporeità, infine, Fichte vuole derivare nel § 6 sia una materia dura e inalterabile sia una materia sottile, aria e luce, per rendere possibile una libera azione reciproca tra gli esseri razionali (3.76 (Dn 68)). Nel § 19, in connessione con l'«applicazione completa dei principi sulla proprietà che si sono formulati», Fichte spiega ulteriormente che la natura, «per obbligarci alla libera attività», ha fatto in modo che la nostra assunzione di cibo debba dipendere da qualcosa di organico (215 (189 seg.)); e, dopo questa riflessione, «deduce» piante e animali (215 (190)). Infine, nella prima appendice viene dedotta anche la sessualità al fine di spiegare l'istituzione del matrimonio (305 seg. (265 seg.)).

Non è affatto indispensabile soffermarsi in questa sede sulle singole deduzioni di Fichte, per lo più completamente arbitrarie⁶⁰, per poter affermare che in questo modo non si rende minimamente giustizia alla natura. In una delle sue ultime lettere a Fichte (del 3 ott. 1801) Schelling scrive: «In quale piccola regione della coscienza debba per lei trovarsi la natura, secondo il concetto che ne possiede, mi è sufficientemente noto. Essa non ha per lei affatto significato speculativo, ma solamente teleologico⁶¹. Ma può lei, ad esempio, pensare realmente che la luce sia solo perché gli esseri ragionevoli si vedano anche mentre parlano tra di loro, e l'aria perché possano parlare tra di loro udendosi?» (Fichte-Schelling, *Briefwechsel*, 140

⁶⁰ Fichte, per esempio, vuole fondare la sessualità sulla necessità della conservazione della specie. Ma, in primo luogo, egli non esclude la possibilità di organismi immortali, per i quali, secondo la sua argomentazione, la riproduzione sarebbe superflua; inoltre, non prende in considerazione la possibilità di una riproduzione asessuata, e quindi vegetativa, che è realmente presente nelle piante. La critica di Schelling e di Hegel alla mancanza in Fichte di un'autonoma filosofia della natura non perde la sua forza, nonostante R. Lauth abbia dimostrato (1984) che da sporadici passi fichtiani si potrebbe desumere un sistema della dottrina della natura abbastanza compiuto.

⁶¹ Già nella «Prefazione» al *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 Schelling spiega che per la filosofia della natura deduzioni teleologiche «non possono essere soddisfacenti nell'idealismo non meno che in un altro sistema» (*Schriften von 1799-1801*, 332 (Sit 4)).

(C 138)). In *Fede e sapere* Hegel ha precisato questa critica alla filosofia fichtiana della natura nel senso seguente: Fichte ritorna alla teologia fisica, solo che lo fa su una base idealistico-formale invece che teologico-dogmatica; infatti, come la vecchia teologia fisica, non intende la natura come fine a se stessa, ma la riferisce soltanto a fini che le sono esterni; anzi, Fichte regredisce anche rispetto al livello della teologia fisica, poiché quest'ultima aveva comunque riconosciuto nel finito un riflesso del divino, mentre per lui la natura vale solo come un elemento negativo e come qualcosa che deve essere negato⁶². Con questa concezione Fichte ratifica *de facto* la finitezza, invece di superarla in una filosofia della natura che argomenti dal punto di vista del concetto; infatti, anche *negando* il Non-Io, l'Io continua a riferirsi ad esso, persevera nell'opposizione e con ciò nella finitezza, che potrebbe essere eliminata solo se fosse posta *nell'*infinito. In questo senso, nella lettera già citata, Schelling scrive che Fichte crede a torto di «avere annientato la natura»; invece non è uscito da essa in quanto non è uscito dal finito, poiché la riduce in un modo soltanto formale a un ideale ossia a qualcosa di posto dall'Io⁶³. «Lei credeva, scegliendo la seconda alternativa, di avere

⁶² 2.419 (239); cfr. anche le *Lezioni sulla storia della filosofia* 20.412 (3/II 366): «Questo è un mero esteriore avanzare da una cosa all'altra, alla guisa dell'ordinaria considerazione teleologica, per cui si dice, per esempio, che le piante e gli animali esistono per offrire nutrimento all'uomo. Si ragiona in questa maniera: l'uomo deve mangiare, dunque ci deve essere qualche cosa di mangiabile, e così si deducono le piante e gli animali; le piante devono stare in qualche cosa, e se ne deduce la terra. L'oggetto non viene affatto considerato per quel ch'è in se stesso; è considerato soltanto in relazione con altro». Già nello scritto sulla differenza Hegel critica il fatto che in Fichte «la natura ha [...] il carattere dell'assoluta oggettività o della morte» (2.77 (Psc 62)), e trova da ridire soprattutto sulla «*deduzione della natura* [...] nel *Sistema di diritto naturale*» (79 (64)); inoltre si rivolge contro il carattere «ad hoc» delle deduzioni fichtiane: «L'ordine di questi oggetti dedotti dipende dagli scopi determinati dai quali si è proceduto e solo in quanto essi mantengono un rapporto con questo scopo, hanno connessione fra loro» (105 (87)).

⁶³ In maniera del tutto analoga anche Hegel ritiene che il problema della natura non venga risolto riconducendone le determinazioni contingenti a sensazioni ideali; infatti, pur se in tal modo cambia anche la forma, il contenuto nella sua accidentalità resta il medesimo. La disperazione dell'Io alla fine del secondo libro della *Bestimmung des Menschen* di Fichte di fronte alla possibilità che tutto sia soltanto rappresentazione (2.245 (Du 72)) viene derisa con grande sarcasmo da Hegel in *Fede e sapere*: «Ora, poiché l'io è ancora dotato, in qualità di sensazioni, di una sola e medesima ricchezza di realtà, è inconcepibile come possa affliggersi sulla *façon* della cosalità, che ha perduto il suo sistema di affezioni [...] Non su ciò che ha perduto aveva da lamentarsi, poiché quella mera *façon* dell'oggettività e della corporeità del dolce e dell'amaro non ne vale la pena, ma al contrario sul fatto di esser

soddisfatto tutte le esigenze della speculazione; *e qui risiede un punto fondamentale della nostra differenza*. A partire dal terzo principio, con cui lei giunge nella sfera della divisibilità, della limitazione reciproca, cioè del finito, la filosofia è per lei una serie continua di finitezze, una superiore serie causale. Il vero annientamento della natura (nel *suo* senso) non può consistere nel fatto che la si lasci essere reale solo nel senso ideale, ma solo nel condurre il finito all'assoluta identità con l'infinito [...]» (139 (C 137 seg.)).

Nello scritto sulla differenza (su cui del resto proprio nella lettera menzionata Schelling richiama l'attenzione; 141 (C 139)) Hegel ha portato in modo appropriato al concetto la delusione sua e di Schelling di fronte allo sviluppo della dottrina della scienza a partire dal secondo e soprattutto dal terzo principio: l'Io assoluto dell'inizio – in cui Hegel riconosce un'unità di soggettività e oggettività (2.52 (Psc 41)) – non viene riguadagnato nel corso della dottrina della scienza: «L'io e il suo porre non coincidono; *l'io non si fa oggettivo ai suoi propri occhi*»⁶⁴. Si tratta di un rilievo appropriato, perché la critica che ne è a fondamento, ossia che il risultato del sistema non ritorna al suo inizio (2.68 (Psc 54); cfr. 75 (60)), è infatti *immanente*: il postulato di una struttura ciclica del sistema si trova già nel *Begriff* (1.59 (Dds 104 seg.)) di Fichte e non si può non riconoscere che la dottrina della scienza effettivamente non rende giustizia a questa esigenza⁶⁵.

2.2.4. *Da Schelling a Hegel*

L'esigenza di una struttura sistematica che ritorni su se stessa resta insoddisfatta anche in Schelling, così come era avvenuto in Fichte. Il dua-

rimasto riccamente provvisto della sua intatta necessità, nella sua intera lunghezza e larghezza, e della sensazione di dolce, amaro, rosso ecc. [...]; non per quello che lo spirito gli prese, ma per l'intera finitezza che gli lasciò, l'io poteva definire questo spirito uno spirito perverso» (2.405 (Psc 227)). Una critica analoga si trova nelle più tarde lezioni sulla storia della filosofia nei confronti di Berkeley (20.273 (3/II 226)).

⁶⁴ 2.56 (Psc 44); cfr. 67 (53): «Nel sistema la libertà non riesce a produrre se stessa; il prodotto non corrisponde al produttore. Il sistema, che procede dal porre se stesso, conduce l'intelligenza alla sua condizione condizionata in un'infinitudine di finitezze, senza restaurarle in esse e a partire da esse».

⁶⁵ Ciò si manifesta anche nel fatto che Fichte, pur interpretando il terzo principio come unione dei primi due, attribuisce tuttavia assolutezza non ad esso, ma al primo principio soltanto. E, in modo corrispondente, antepone la tesi del porre universale all'antitesi dell'opporre e alla sintesi del collegare (1.115 (Dds 171 seg.)).

lismo fichtiano di Io e Non-Io permane infatti, in ultima analisi, nel primo sintetico abbozzo di sistema fornito da Schelling. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* la filosofia ha infatti *due* parti: filosofia della natura e filosofia trascendentale; quest'ultima comprende, a sua volta, la filosofia teoretica e la filosofia pratica. Schelling argomenta nel modo seguente (339 segg. (Sit 7 segg.)): poiché il sapere è un'unità di soggettività e oggettività, bisogna assumere come punto di partenza della filosofia o l'elemento oggettivo (la natura) o l'elemento soggettivo (l'intelligenza). Dal primo si origina la filosofia della natura, dal secondo la filosofia trascendentale. Meta di ognuna di queste due scienze è però procedere verso l'altra e cioè, da un lato, «andare dalla natura al principio intelligente» (340 (8)), dall'altro, prendendo le mosse dal soggettivo, «*farne derivare l'oggettivo*» (342 (10)). Va qui sottolineato positivamente il fatto che la filosofia della natura è assunta a una sfera specifica della filosofia. Nella concezione di Schelling vanno tuttavia evidenziati due difetti.

Non è chiaro, innanzi tutto, come la relazione tra le due scienze possa essere simmetrica. Infatti, pur dovendosi ammettere che strutture logiche sono rintracciabili già nella natura, la natura non può essere equiparata all'intelligenza e ciò proprio sulla base della concezione dell'inaggrirabilità delle strutture riflesse; è palese infatti che strutture riflesse giocano nell'intelligenza un ruolo più grande che nella natura. È difficile, inoltre, comprendere perché non sia soltanto la natura a trapassare nell'intelligenza, ma anche l'intelligenza nella natura. Questa affermazione potrebbe avere senso solo intendendola in questo modo: l'intelligenza deve *naturalizzarsi* e *obbiettivarsi* in atti pratici ed estetici, come Schelling cerca di mostrare nel *Sistema*. Ma con ciò non diventa ancora comprensibile in che senso l'intelligenza produca o costituisca la *natura*, ossia l'oggetto della filosofia della natura. Si ripropone qui l'equiparazione fichtiana di una struttura logica assoluta, che precede la natura, con lo spirito reale, che dalla natura scaturisce, ma con la conseguenza assurda, criticata da Fichte in una lettera del 27 dic. 1800, di un circolo vizioso: l'Io viene «a sua volta spiegato a partire da ciò che in altro luogo viene spiegato *da esso*» (Fichte-Schelling, *Briefwechsel* cit., 114 (C 110)).

Il secondo difetto deriva dal primo. Schelling conosce in definitiva solo due sfere della filosofia che, nella terminologia di Hegel, fanno parte entrambe della filosofia *reale*. La struttura, che le precede *entrambe* e che Hegel tematizza nella *Scienza della logica* non ha alcun posto in questo abbozzo di sistema di Schelling. Ma si vede facilmente che non è possibi-

le fare a meno di una struttura del genere e precisamente per tre ragioni. In primo luogo, soltanto in questo modo è possibile comprendere perché le due parti siano momenti di un'unità. Non basta asserire che esse rimandano reciprocamente l'una all'altra; vanno invece esplicitate strutture *ontologiche universali* che stiano a fondamento tanto della natura quanto dell'intelligenza. In secondo luogo, come già detto, solo così diventa plausibile la dipendenza della natura da una sfera ideale. E, in terzo luogo, *senza una tale sfera onnicomprensiva* non sono pensabili una filosofia apriorica della natura e una filosofia apriorica trascendentale. In qual modo infatti dovrebbero essere fondati i primi assunti di queste due filosofie reali?

Dopo l'abbandono del «residuo fichtianismo» ancora riconoscibile soprattutto nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* [Esposizione del mio sistema filosofico] Schelling introduce l'assoluto come base delle due scienze filosofiche, definendolo come identità di soggettività e oggettività. Ma, oltre ad affermare che l'assoluto è questa identità, non è forse necessario dire di esso qualcosa di più? Nell'opera appena menzionata Schelling fa precedere le sue considerazioni di filosofia della natura da alcune riflessioni sull'assoluto e sul rapporto dell'assoluto col finito. Andando oltre la determinazione puntuale dell'assoluto come indifferenza di soggettività e oggettività, egli utilizza altre categorie: così la ragione (l'assoluto) è «*assolutamente Una e assolutamente uguale a se stessa*» (12), l'identità assoluta è «*assolutamente infinita*» (14) e così via. Nella dottrina schellinghiana dell'assoluto è tuttavia possibile ravvisare un limite che rappresenta un passo indietro almeno rispetto a Fichte e in un certo senso perfino rispetto a Kant: le categorie utilizzate da Schelling per la caratterizzazione dell'assoluto sono raccolte, per così dire, a casaccio e non sono in nessun modo derivate dall'assoluto stesso. Unità, identità, infinità sono determinazioni riprese dalla tradizione. Schelling non le legittima in sé e per sé, ma si limita a mostrare che queste categorie, così come vengono generalmente usate, e non quelle ad esse contrarie, vanno attribuite all'assoluto in quanto unità di soggettività e oggettività. Schelling, inoltre, non le dispone nemmeno in una connessione ordinata.

Fu ancora Fichte ad evidenziare in modo estremamente acuto questi due difetti nel *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben* [Rapporto sul concetto della dottrina della scienza e sulle sorti che essa ha avuto sinora] scritto nel 1806, ma pubblicato postumo. Nella sezione dedicata a Schelling (8.384-407; C 211-226)

Fichte analizza sia l'inizio dell'*Identitätssystem* [*Sistema dell'identità*] sia il saggio *Philosophie und Religion* del 1804. La critica fondamentale formulata da Fichte con un certo sarcasmo contro i primi paragrafi del *Sistema dell'identità*⁶⁶ è in sostanza la seguente: da un assoluto inteso *soltanto* come identità del soggettivo e dell'oggettivo («senza essere ad un tempo e nella sua medesima ed indivisa entità la differenza degli stessi» (386 (C 212); cfr. 11.371 (C 168)) non può puramente e semplicemente derivare nulla. Gli ammiratori di Schelling, ritiene Fichte, ignorano che «con questa spiegazione la ragione sarebbe ora perfettamente determinata e chiusa in sé, cioè morta, e che quell'eroe filosofico potrà ora ripetere quanto vuole la sua proposizione, ma non potrà mai trovare in modo corretto e conseguente un mezzo per procedere da essa ad una seconda proposizione»⁶⁷. Questo è dimostrato in concreto dallo sviluppo della filosofia di Schelling, che, in quanto tentativo «di resuscitare [...] questo morto», è del tutto inconsistente. Infatti se Schelling procede così da «attribui[re] a questa sua ragione i predicati del nulla e della totalità, dell'unità e dell'uguaglianza con se stessa etc., e li introduce con dimostrazioni avventate», ci si dovrebbe allora chiedere «come, in primo luogo, lui stesso potesse mai giungere a questi predicati [...] – perché se effettivamente il concetto di ragione fosse stato esaurito dalla prima spiegazione, questi predicati stessi avrebbero dovuto essere dedotti solo da un'analisi della ragione stessa, come fondati in essa necessariamente, e non di certo esserle attribuiti con cieco arbitrio, prendendoli chissà da dove» (*ibidem*). Altamente criticabile è inoltre «l'arbitrio materiale» di Schelling «nel susseguirsi casuale dei predicati, che lui stesso si compiace di attribuire alla ragione» (8.387 (C 213)). Nelle osservazioni contenute nello scritto *Zur Darstellung von Schelling's*

⁶⁶ Una critica più ampia dei primi 51 paragrafi della *Darstellung meines Systems der Philosophie* di Schelling si trova nelle osservazioni *Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme* [*Sulla «Esposizione del sistema dell'identità» di Schelling*] (11.371-389 (C 168-181), già edite da I.H. Fichte nelle opere postume senza indicazione di data; le prime pagine di queste osservazioni coincidono quasi letteralmente con i corrispondenti passaggi del *Bericht*. Nella «Gesamtausgabe» delle opere di Fichte queste osservazioni si trovano insieme alle *Vorarbeiten gegen Schelling* [*Lavori preparatori contro Schelling*] nel vol. II 5 (*Nachgelassene Schriften 1796-1801*, hg. von R. Lauth und H. Gliwitsky unter Mitwirkung von E. Fuchs u. a., Stuttgart-Bad Canstatt 1979), 475-508; qui sono datate al 1801).

⁶⁷ Nelle *Vorarbeiten gegen Schelling* («Gesamtausgabe», vol. II 5 cit., 484 (C 166)) è detto in modo pregnante: «Mediante un puro pensiero [sc. Schelling] non può venir fuori dall'indifferenza. Ogni altra parola da lui ancora proferita in più è introdotta surrettiziamente [...]».

Identitätssysteme [Sulla «Esposizione del sistema dell'identità» di Schelling] Fichte spiega anche in modo positivo quale potrebbe essere l'alternativa ad un procedimento che, come quello di Schelling, «è solo storico, ragguagliante di una costruzione forse già compiuta, ma non è la costruzione filosofica stessa nell'atto del suo compiersi». Si dovrebbe cominciare, argomenta Fichte, non già con una struttura concreta come la ragione assoluta, che rende impossibile qualsiasi ulteriore sviluppo: «[L]'inizio può essere solo il più indeterminato, incompleto, perché altrimenti non avremmo nessun fondamento per procedere al di là di esso e per determinarlo più precisamente con il progresso del pensiero» (11.371 (C 168)). Si presenta qui la domanda se in questo modo non si pervenga a difficoltà analoghe a quelle connesse all'identità di Schelling (identità da cui, come obietta Fichte, niente consegue); di tale domanda però Fichte non si occupa espressamente; probabilmente avrebbe risposto che l'identità di Schelling, nonostante la sua vacuità, pretende di essere già completa ed è solo questa pretesa a rendere impossibile un procedere al di là di essa.

Le tre critiche decisive di Fichte – da una pura identità, che non integra in sé il momento della differenza, non segue nulla; il cominciamento in filosofia deve prendere le mosse dall'indeterminato e non dal concreto (o da ciò-che-deve-essere-concreto); la struttura assoluta non può essere determinata con categorie che non siano da essa generate – si sostengono reciprocamente ed è particolarmente interessante che abbiano portato, pressoché contemporaneamente, all'allontanamento filosofico di Hegel da Schelling. A favore del loro carattere stringente parla il fatto che due pensatori del livello di Fichte e di Hegel pervennero a formularle in modo completamente indipendente l'uno dall'altro. Hegel tuttavia – al contrario di Fichte – resta fedele all'impostazione dell'idealismo assoluto, che va però ripensato profondamente onde evitare le aporie di Schelling. Ciò nondimeno, si può dire che Hegel, in rapporto a Schelling, ritorna a Fichte. Questo è vero, in primo luogo, sotto l'aspetto metodologico: Hegel si ricollega in modo più determinato al rigore argomentativo delle filosofie trascendentali di Kant e specialmente di Fichte, mentre Schelling si limita spesso a geniali intuizioni. A questo ritorno *metodologico* è però legato, in secondo luogo, un avvicinamento *contenutistico*: Hegel riconosce senz'altro l'idea di fondo di Schelling ossia che l'assoluto non può essere mera soggettività, ma mette in evidenza in modo sempre più chiaro l'emergenza dello spirito sulla natura, emergenza che ancora nello scritto sulla differenza aveva negato sulle orme di Schelling (2.96 (Psc 79)). Già nel saggio sul diritto naturale si legge però che

«lo spirito è più alto della natura» [2.503 (Sfd 124)]⁶⁸. Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel ha consumato la rottura definitiva con Schelling; qui troviamo anche il punto critico, già toccato da Fichte: da un assoluto, che sia la mera identità $A=A$, non può seguire niente di concreto; esso è «la notte nella quale [...] tutte le vacche sono nere» (3.22 (I 13); cfr. 2.561). La struttura dell'assoluto va piuttosto intesa come una struttura articolata, come unità che si sviluppa (3.22 segg. (I 13 segg.)). Ma il movimento di mediazione più complesso (all'interno della filosofia reale) è, secondo Hegel, *lo spirito*, che in Schelling rischia di essere assorbito in una sostanza spinoziana, contro l'idea originaria dell'idealismo. Tutto dipende perciò «dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto», secondo la celebre espressione hegeliana (3.23 (I 13); cfr. 28 (I 19)).

Ma un assoluto concepito in questo modo nuovo non può essere inizio, bensì soltanto risultato dello sviluppo. Infatti, anche se qualcosa di concreto fosse posto all'*inizio*, di esso non potremmo dire nient'altro che generalità. L'assoluto pertanto, anche se dovesse essere qualcosa di più di tali generalità, resterebbe in verità una mera astrazione. Proprio questo è il senso dell'esame critico del punto di partenza di Fichte e di Schelling, rispettivamente dall'Io e dall'intuizione intellettuale soggettivo-oggettiva, che si trova all'inizio della *Scienza della logica*: «Con che si deve incominciare la scienza?» (5.65 segg. (I 51 segg.); specialmente 76 segg. (I 62 segg.); cfr. 6.571 (II 955)). Ma l'assoluto deve essere un risultato non soltanto perché è concreto, ma perché solo così può essere *provato*. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel critica Schelling perché la sua determinazione dell'assoluto come identità di soggettività e oggettività (idea), per quanto giusta, è tuttavia un'asserzione, «un oracolo, che si deve accettare»; una dimostrazione di questa concezione sarebbe possibile solo mostrando il carattere contraddittorio di determinazioni alternative; ma ciò potrebbe avvenire mediante un'analisi logica di categorie come soggettività, oggettività, finitezza e così via; e proprio a questa analisi Schelling non perviene (20.435 (3/II 389 seg.)). La mancanza di uno sviluppo logico dell'assoluto ha come necessaria conseguenza, secondo Hegel, un ulteriore difetto: nemmeno la filosofia reale viene fondata in un modo effettivamente stringente. Nella prova *logica* dell'idea e nel suo dispiegarsi siste-

⁶⁸ Ciò dipende naturalmente dall'abbandono del progetto di sistema quadripartito, che è ancora alla base dello scritto sulla differenza. V. a tal proposito il cap. 3.4.2.1.

matico nei principi delle singole scienze Hegel vede perciò retrospettivamente il compito principale che egli si è assegnato sulla base della filosofia schellinghiana (cfr. anche E § 12 A, 8.57 (I 139))⁶⁹.

2.3. *Il programma sistematico di Hegel. Possibilità di una critica immanente*

Volendo brevemente riassumere il percorso da Kant a Hegel appena illustrato⁷⁰, ne risultano le esigenze seguenti, a cui Hegel cerca di soddisfare col suo progetto di filosofia trascendentale:

1) In accordo con Fichte, il principio supremo della filosofia trascendentale deve essere una struttura inaggirabile e autofondantesi in modo riflessivo. Per tutti i filosofi dell'idealismo tedesco questa struttura è la soggettività.

2) Questo principio, se deve essere assoluto, non può avere nulla che si contrapponga ad esso; se viene determinato come soggettività, non può quindi essere una soggettività finita, ma – in accordo con Schelling – un'unità di soggettività e oggettività ovvero, per usare la terminologia di Hegel, deve essere idea. In questa unità, però, il momento della soggettività, ossia il momento dell'autotematizzazione riflessiva, non può essere, per così dire, "neutralizzato" dal momento dell'oggettività, ma deve costituire il momento dominante. E proprio questo è il significato che in Hegel ha la cosiddetta idea assoluta, la categoria suprema della *Scienza della logica* e il motore dell'intero sistema.

⁶⁹ I limiti di Schelling menzionati in questa sezione, limiti che portarono Hegel a costruirsi la sua specifica posizione, riguardano soprattutto la struttura dell'assoluto (logico) e problemi della filosofia reale. Non ho affatto preso in considerazione in questa sede i difetti presenti nella determinazione schellinghiana del rapporto tra l'assoluto e il finito; rinvio a tal proposito al saggio di D. Henrich, *Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel* (1982; 142-172 (1-20)).

⁷⁰ Le più importanti "stazioni" nel cammino che va da Kant a Hegel sono state caratterizzate plasticamente, anche se naturalmente in modo semplificato, da K. Fischer nel modo seguente: «Non c'è conoscenza senza categorie o concetti che la costituiscono (Kant). Non ci sono categorie senza un'autocoscienza che le produce. Non c'è un'autocoscienza (produttiva), se non è assoluta (Fichte). L'autocoscienza non è assoluta, se spirito e natura non sono identici (Schelling). Questa identità (la ragione) non può essere saputa, se la ragione autocosciente, ossia lo spirito, non costituisce il comune e unitario principio del mondo (Hegel)» (1852; XIV seg.).

3) Con la comprensione dell'assoluto come unità di soggettività e oggettività la filosofia non ha tuttavia ancora concluso il suo lavoro. È piuttosto di decisiva importanza dissolvere il carattere puntuale di questa comprensione e ciò per un quadruplice ordine di motivi.

In primo luogo, la struttura assoluta non può essere posta in modo *immediato*; in tal caso essa sarebbe in effetti una mera astrazione da cui nulla potrebbe seguire. È possibile piuttosto dimostrarne la complessità e la concretezza, soltanto intendendola come il risultato di strutture manchevoli e quindi più astratte.

In secondo luogo, solo in questo modo è possibile ottenere una *prova* dell'assolutezza di tale struttura. Ma è poi necessaria una prova? Non si è detto che questa struttura fonda se stessa? Certamente; ma, proprio se il principio pretende ad una validità *ontologica*, per cui l'oggettività deve costituire un suo momento, è indispensabile individuare una manchevolezza rispetto al principio stesso già in strutture irriflessive. Tralascio qui di mostrare come ciò sarebbe possibile, per occuparmi di un'altra obiezione che si presenterebbe anche se la possibilità di una fondazione del genere venisse ammessa in modo ipotetico. L'obiezione è questa: non è forse la prova in questione necessariamente circolare? Infatti la struttura assoluta – che fonda appunto se stessa – , se non fosse pensabile e concettualizzabile senza le categorie manchevoli, ma queste ultime fossero invece pensabili e concettualizzabili senza di essa, non sarebbe assoluta. Da ciò segue che le strutture manchevoli presuppongono, a loro volta, la struttura assoluta; ma, se il circolo deve essere evitato, la presuppongono necessariamente in un modo *diverso* dal modo in cui esse stesse sono presupposte dall'idea assoluta. Alla spiegazione precisa di questi rapporti di fondazione molto differenziati, di cui ci occuperemo nel capitolo 4.1., Hegel ha rivolto una gran parte del suo acume. La determinazione del rapporto esatto tra “logica” e “metafisica”, ossia tra la dottrina delle categorie finite e la scienza del principio assoluto, è il problema che Hegel fu in grado di risolvere soltanto verso la fine del periodo jenese e la cui soluzione considerò soddisfacente sino alla fine della sua vita; per quanto concerne invece quasi tutte le altre strutture fondamentali della sua filosofia, Hegel era pervenuto già prima nell'essenziale a quelle risposte a cui si attenne fino all'*Enciclopedia*.

In terzo luogo la concezione di un carattere mediato della struttura assoluta è condizione necessaria, anche se non sufficiente, per risolvere il problema delle categorie, problema affrontato da Kant e da Fichte, ma quasi del tutto trascurato da Schelling, le cui asserzioni sull'assoluto sono

di conseguenza necessariamente infondate. Si potrebbe pensare, infatti, di “imbattersi” sulla strada che porta all’idea assoluta in quelle determinazioni che, per quanto presupposte da tutte le scienze, non possono essere fondate empiricamente: per esempio, sostanzialità, causalità, azione reciproca e così via.

E, in quarto luogo, proprio per tener fede al programma, tracciato da Fichte nel *Begriff*, di una fondazione dei concetti fondamentali e dei principi delle singole scienze mediante una metascienza suprema fondata in modo ultimo perché autofondata, è indispensabile che la struttura di cui si parla non mantenga il suo carattere puntuale, ma si dispieghi nella totalità delle determinazioni logiche. Infatti, il programma di una deduzione dei principi delle diverse regioni ontologiche della realtà ha buone possibilità di essere realizzato, solo avendo a disposizione, invece di una singola categoria, un cosmo logicamente articolato di categorie, le quali, in quanto momenti dell’idea assoluta, partecipino del suo carattere ontologico, costitutivo della realtà effettiva tanto della natura quanto dello spirito.

4) L’idea assoluta è quindi il principio non solo delle categorie logiche che la “precedono” e dalle quali essa stessa è costituita in un senso che è ancora da precisare, ma anche delle categorie della filosofia reale⁷¹ e in quest’ultimo caso il rapporto di principiazione è asimmetrico. Anche questa principiazione della filosofia reale deve peraltro essere garantita sul piano del metodo; occorre spiegare soprattutto quando la principiazione della filosofia reale perviene ad una conclusione, quando cioè l’ultima scienza reale viene costituita. Per risolvere questo problema, si presenta veramente soltanto una via. Dal momento che è la riflessività a contraddistinguere la struttura assoluta, un *criterio di completezza*, che era già stato individuato da Fichte, può consistere solo in questo: l’ultima categoria della filosofia reale deve “ritornare” al principio⁷². Poiché il principio stes-

⁷¹ Il termine “categorie”, che la tradizione a partire da Aristotele ha quasi sempre riservato alle pure determinazioni del pensiero che spettano all’ente in quanto ente (cfr. Hegel, 6.36 (II 455)), viene da me usato nelle pagine che seguono anche in un’accezione più ampia, in modo da comprendervi tutte le determinazioni principiate dall’idea assoluta, tanto quelle logiche quanto quelle della filosofia reale. In Hegel l’uso del termine “categorie” è notoriamente più ristretto: Hegel chiama categorie solo le determinazioni della logica oggettiva e non quelle della logica soggettiva (specialmente nella Propedeutica di Norimberga: cfr. 4.124, 127, 139 (139)), anzi in un passo limita il termine addirittura alle determinazioni della logica dell’essere (4.192 (115); cfr. 6.219 (II 627)).

⁷² Hegel conosce inoltre un secondo criterio che deve garantire la completezza delle suddivisioni: la tricotomia delle suddivisioni; ci soffermeremo su di esso alle pp. 197 segg.

so è riflessività, anche la filosofia reale deve culminare in una riflessività suprema che ricostruisce la riflessività del principio. Tale riflessività suprema, secondo Hegel, è la filosofia che costituisce il culmine dello spirito assoluto. Lo spirito – riconosce ben presto Hegel contro Schelling – deve stare *al di sopra* della natura e alla natura devono corrispondere le categorie manchevoli della *Scienza della logica*.

Con queste considerazioni la visione della riflessività, che va designata come trascendentale, del principio dell'idealismo tedesco, il principio cioè della soggettività, si allarga all'ampio programma *ontologico* di Hegel. Questo programma, così come è stato sintetizzato nei quattro punti appena illustrati, emerge come un risultato organico dall'impostazione trascendentale di Kant, la quale, approfondita in modo conseguente, recupera la concezione precritica dell'ontologia propria della metafisica moderna, ma sulla base di un principio determinato sotto l'aspetto fondativo come soggettività assoluta. Mi sembra che i singoli passi fondativi che hanno portato a questo programma siano plausibili; se si accettano le idee fondamentali della filosofia trascendentale, non si può negare una certa consequenzialità all'*idea* hegeliana di sistema⁷³. Naturalmente ciò non significa ancora accettare il *sistema* di Hegel, il tentativo hegeliano di realizzare questo programma⁷⁴. Ci sono in effetti almeno tre punti, in rapporto ai quali Hegel ha potuto commettere errori nella realizzazione del suo programma. Scoprirli è il compito di una critica immanente, che, pur prendendo sul serio l'idea originariamente platonica di un'ontologia trascendentale, avanza riserve fallibilistiche nei confronti della *realizzazione* di questa idea da parte di Hegel. I tre punti, ai

⁷³ Di questa idea di sistema fanno parte essenzialmente: (a) la funzione di principiazione della logica nei confronti della filosofia reale e (b) la funzione di principiazione dell'idea assoluta, in quanto ἀρχή trascendentale autofondantesi in modo ultimo, nei confronti della *Scienza della logica*. Sono completamente d'accordo con K. Harlander che (1969; 1) scrive: «La scienza della logica si rivela essere la fondazione prima della fenomenologia dello spirito, nonché della filosofia della natura e della filosofia dello spirito. Inoltre la dottrina dell'idea assoluta si palesa come il nucleo più intimo della logica. In essa è compreso l'intero sistema nella sua estrema concentrazione».

⁷⁴ Hegel stesso, nella prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica* si è richiamato all'aneddoto, riportato da Diogene Laerzio (III 37), su Platone che avrebbe riscritto sette volte la *Repubblica*, esprimendo l'auspicio «che per un'opera, la quale, appartenendo al mondo moderno, ha un più profondo principio, un oggetto più difficile ed un più ampio materiale innanzi a sé da elaborare, fosse stato concesso agio di rifonderla settantasette volte» (5.33 (I 22)). Cfr. anche 5.50 (36 seg.).

quali potrebbe applicarsi una critica immanente, il cui scopo non si riduca alla mera conferma di una prospettiva opposta a quella hegeliana, sono i seguenti:

1) Anche se si accetta sia la convinzione di Fichte sull'inevitabilità di una struttura riflessiva in quanto principio della filosofia sia quella di Hegel sulla necessità del carattere mediato di questo principio in forza di categorie ontologiche, da tale accettazione non segue ancora che nella *Scienza della logica* di Hegel tale programma sia stato realizzato in maniera adeguata. Sulla strada della ricostruzione genetica di questo principio Hegel ha forse commesso degli errori, che sono tanto più gravi, in quanto devono necessariamente ripercuotersi anche sulla filosofia reale, se il procedimento hegeliano è effettivamente rigoroso.

2) Errori, inoltre, possono essere stati commessi da Hegel nell'esplicazione dell'idea assoluta sul piano della *filosofia reale*. A differenza di quanto avviene per la logica, abbiamo qui un criterio assai semplice per accertare questo tipo di errori: la divergenza dalla realtà di quanto viene dedotto da Hegel; ed in effetti divergenze di questo genere si possono rinvenire senz'altro specialmente nella filosofia della natura. Proprio una teoria che avanza una pretesa ontologica può essere confutata da divergenze di questo tipo; ed è lo stesso Hegel a riconoscerlo espressamente (per esempio, E § 6, 8.47; § 9 A, 8.52; § 12 A, 8.58 (I 128 seg., 134, 139 seg.); § 246 A, 9.15; § 330 A, 9.304 (II 82 seg., 337))⁷⁵. Tuttavia, se il programma di Hegel ha un senso, è necessario riuscire a dimo-

⁷⁵ Ciò vale però con tre limitazioni: 1) Nella filosofia reale Hegel non soltanto intende dedurre determinate strutture concettuali, ma deve anche ritrovare tali strutture nel fenomeno empirico; pertanto egli può incorrere, pur in presenza di una deduzione corretta, in "errori di traduzione", ossia considerare impropriamente come dedotto un fenomeno determinato che in verità non corrisponde affatto alla struttura concettuale dedotta in precedenza (v. su ciò in modo più dettagliato pp. 147 segg.). 2) Anche risultati empirici possono essere messi in questione; non si può quindi escludere in linea di principio che deduzioni che divergono dalla "realtà" (ossia dalle concezioni allora vigenti della realtà) non vengano verificate in un momento successivo (v. a tal proposito il cap. 5, sez. 5 sulla critica hegeliana della legge d'inerzia di Newton, critica successivamente confermata dalla teoria della relatività). 3) Per quel che riguarda le teorie *normative* nell'ambito della filosofia reale una divergenza dalla realtà è priva di significato: che ci siano famiglie disestate, Stati ingiusti, sculture insignificanti, tragedie miserande e così via sono tutti fatti che non contraddicono i *Lineamenti di filosofia del diritto* o l'*Estetica*. Qui acquista anche il suo vero significato la famigerata affermazione di Hegel «tanto peggio per i fatti», un'affermazione che in forma analoga si trova in effetti nella critica alle determinazioni giuridiche meramente positive (R. § 2 hZ, 7.33).

strare su un piano puramente concettuale l'arbitrarietà delle deduzioni relative⁷⁶. Si presentano qui tre possibilità:

a) L'argomentazione di Hegel nell'ambito della filosofia reale si trova in contraddizione diretta con gli sviluppi logici; e in effetti nell'opera di Hegel contraddizioni di questo genere non sono affatto rare (ad una di esse abbiamo già accennato a p. 71).

b) Ciò che Hegel pretende di dedurre non può essere confutato con l'aiuto della *Scienza della logica*, ma *non consegue nemmeno da essa*. Hegel spaccia come necessario a priori qualcosa che in verità è contingente. Egli esaspera spesso il suo apriorismo e queste esasperazioni hanno notevolmente contribuito al rifiuto complessivo del suo programma sistematico.

c) L'argomentazione di Hegel nell'ambito della filosofia reale consegue dalla *Scienza della logica*, ma sul modo in cui essa viene concretamente sviluppata è possibile avanzare riserve, anche se si accetta la pretesa fondamentale della scienza della logica (vedi *supra* il punto 1).

3) Una possibile critica di tipo diverso e di fondamentale importanza, che emerge dalle nostre considerazioni introduttive e dalla critica a Fichte abbozzata alle pp. 100 seg., è la seguente. È chiaro che una filosofia con pretese di fondazione ultima non può fare a meno di strutture riflessive; ma il principio riflessivo supremo è effettivamente la soggettività (unita forse all'oggettività) nel modo in cui viene assunto da Hegel e da tutto l'idealismo tedesco? Questo principio supremo non potrebbe essere anche l'intersoggettività, che presenta ugualmente un carattere riflessivo? Sarebbe comunque importante analizzare tale questione con maggiore precisione; questa critica, infatti, a differenza delle prime due che permangono ancora all'interno dell'hegelismo, costringerebbe ad andare oltre l'idealismo tedesco, senza con ciò lasciar cadere l'idea di una filosofia trascendentale assoluta.

Sulla base di quanto detto, sembra indispensabile distinguere nettamente tra il *tipo* filosofico di una filosofia trascendentale ontologica assoluta e la sua realizzazione nel sistema di Hegel; chi si attiene a un'idea di sistema di quel tipo, non diventa per questo motivo un "hegeliano"⁷⁷, pur

⁷⁶ Altrimenti l'intero sistema di Hegel andrebbe in rovina; infatti, se un errore nell'ambito della filosofia reale conseguisse effettivamente dalle premesse di Hegel, tali premesse dovrebbero essere necessariamente false (in base alla regola della contrapposizione). Per far crollare le premesse, l'errore deve però *conseguire* effettivamente da esse.

⁷⁷ La totale impossibilità di ricollegarsi in modo acritico a Hegel ad oltre 150 anni dalla sua morte consegue chiaramente da una convinzione fondamentale dello stesso Hegel, dalla sua tesi sul progresso (cfr. E § 13; 8.58 (I 140); 18.61 (I 53); 20.513). In 18.65

dovendo riconoscere che da nessun filosofo può imparare più che da Hegel. Le indagini che seguono sono guidate appunto da un interesse, che non è necessariamente anche “hegeliano”, per l'impostazione trascendentale-ontologica. Nel corso di tali indagini le parti più importanti del sistema hegeliano saranno esaminate alla luce dei punti critici ora menzionati e un particolare interesse sarà dedicato al terzo punto, in corrispondenza col tema del presente lavoro. L'analisi delle argomentazioni hegeliane procede seguendo l'impianto dell'*Enciclopedia*⁷⁸ ed è preceduta da alcune

(1 58) si legge: «Oggi non possono più esistere Platonici o Aristotelici, Stoici ed Epicurei; richiamare in vita questi nomi vorrebbe dire far retrocedere ad uno stadio anteriore lo spirito più progredito, più approfondito in se stesso. Ma questo non può accadere». Per il nostro tempo ciò significa: oggi non possono esserci hegeliani, ma filosofi che cercano di mediare la tradizione dell'idealismo oggettivo da Platone a Hegel con la filosofia posthegeliana e la scienza contemporanea.

⁷⁸ Assumo come indubbio che il sistema definitivo di Hegel sia esposto nell'*Enciclopedia*. Infatti, anche senza entrare nella difficile questione *filologica* del rapporto che sussiste nell'autocomprensione di Hegel tra la *Fenomenologia dello spirito* e il sistema, si può senz'altro affermare che dal punto di vista fondativo la *Fenomenologia* non può essere una parte integrante del sistema. E per quanto concerne tale rapporto sono comunque del parere che la concezione di Hegel sia cambiata già nel corso della stesura della *Fenomenologia* (cfr. cap. 3, n. 140) e poi di nuovo dopo il completamento della stessa *Enciclopedia*; ciò è documentato in modo particolarmente chiaro dalle annotazioni al § 36 dell'*Enciclopedia* di Heidelberg e al § 25 dell'*Enciclopedia* di Berlino, nonché dalla nota inserita, in occasione della seconda edizione della *Scienza della logica*, nella prefazione alla prima edizione, in cui si dice che la *Fenomenologia dello spirito* nella nuova edizione non avrà più il sottotitolo «prima parte del sistema della scienza» (5.18 (I 7)). (Ciò nulla toglie al fatto che la ricchezza e la profondità di numerose analisi particolari presenti nella *Fenomenologia* non siano state superate da Hegel in nessuno dei suoi scritti successivi; cfr. anche il cap. 6.3.3.) Infatti, se si prende sul serio la convinzione centrale di Hegel per cui *ogni* riflessione e quindi anche ogni ricerca di filosofia reale presuppone inevitabilmente categorie logiche (cfr. 5.31 seg. (I 20 seg.); E § 246 Z, 9.20 (II 87)), non si può fare a meno di riconoscere che la *Fenomenologia dello spirito* implica una logica, in qualsiasi modo poi quest'ultima possa essere articolata. In ogni caso la fenomenologia stessa non può fondare una logica senza incorrere in un circolo vizioso (e assai facilmente evitabile), come era stato criticato già da I. von Sinclair in una lettera a Hegel del 12. ott. 1812: «Avevo creduto che la tua fenomenologia dovesse valere solo come introduzione storica alla Metafisica (sebbene a sua volta questa [*sc.* fenomenologia] mi sia apparsa come qualcosa di infinito e di arbitrario, non adatta a tal fine), ma vedo che più tardi nella tua *Logica* ti appelli invece ad essa come a qualcosa di autonomo e di fondante [Begründendes], e ciò mi sembra un circolo» (*Briefe* I 417 (II 200)); cfr. già la lettera del 5. feb. 1812 (I 395 (II 176)): «La tua fenomenologia è dunque propriamente una descrizione storica» (l'obiezione del circolo viene sollevata oggi, per esempio, da K. Düsing (1976, 92). La *Scienza della logica* si

considerazioni sul rapporto tra logica e filosofia reale, considerazioni che hanno soprattutto lo scopo di mettere in questione (3.4.) la struttura tria-

costruisce quindi unicamente su se stessa e non ha affatto bisogno della *Fenomenologia*, poiché il suo principio riflessivo, l'idea assoluta, rende possibile una fondazione ultima, che è immunizzata, per esempio, nei confronti del tentativo di H.H. Ottmann di far giocare il Trilemma di Münchhausen contro il rapporto tra fenomenologia e logica (1973; per es., 212); e la *Fenomenologia dello spirito* ha solo una *funzione propedeutica di introduzione* (cfr. *Briefe* I 161 (I 277) e E § 25 A, 8.92; I 173), peraltro indispensabile per lo spirito *finito*: forme di coscienza manchevoli vengono via via confutate, per raggiungere alla fine quella sfera del pensiero puramente concettuale – il sapere assoluto – che legittima se stesso e che ha per presupposto quelle forme di coscienza e la loro distruzione *solo in un senso psicologico-storico e non già teoretico-validativo*. (In modo analogo argomenta H.F. Fulda nel suo studio fondamentale; cfr. (1965), 297 segg.). Anche le tre «posizioni del pensiero nei confronti dell'oggettività» nella «scienza della logica» dell'*Enciclopedia* svolgono una funzione protettiva di questo tipo (cfr. § 25 A, 8.91 seg. (I 173)); anzi già in una lezione del 1801-02, «Introductio in philosophiam», Hegel spiega che «lo scopo di un'introduzione alla filosofia potrebbe essere semplicemente di far sì che questi punti di vista soggettivi divengano chiari a se stessi e di metterli in accordo con l'elemento oggettivo della filosofia» (GW 5, 259). Muovendosi all'interno di un'analogia interpretazione di questa problematica, scrive poi G.A. Gabler in riferimento alla finalità della sua *Propädeutik* (che era orientata sulla *Fenomenologia* e che fu valutata positivamente dallo stesso Hegel): «Per cui la filosofia, sotto questo rispetto, ha anche il compito di guidare la coscienza non ancora filosoficamente educata sul cammino che conduce fino a sé, e di procurare alla coscienza non filosofica l'elemento in cui essa si sviluppa come scienza pura – elemento che alla coscienza naturale non è immediatamente dato. Questo *cammino verso la scienza* – che, come tale, non è ancora la scienza, anche se è da questa *intimamente* guidato e non può essere percorso *senza il metodo* scientifico – viene indicato e orientato dalla *propedeutica filosofica*» (1827; 11 seg. (79 seg.); J.E. Erdmann, per esempio, cita con approvazione l'interpretazione di Gabler del compito della *Fenomenologia* (1841), 13 seg. (29)). Anche questi risultati propedeutici devono tuttavia essere nuovamente sviluppati nella filosofia reale in maniera metodologicamente più rigorosa – ma questa volta sulla base della logica –, il che è stato fatto da Hegel nella filosofia dello spirito dell'*Enciclopedia* (la fenomenologia dell'*Enciclopedia* non coincide, come è noto, con la *Fenomenologia dello spirito*, che comprende anche figure provenienti dallo spirito oggettivo e dallo spirito assoluto; cfr. E § 25 A, 8.92 (I 173)). Sono dunque d'accordo con K. Hartmann nel sostenere «che la forma matura della filosofia hegeliana è data [...] nella *Logica* e nell'*Enciclopedia*. Solo qui l'assenza di presupposti, la fondazione ultima e il metodo trovano la loro compiuta realizzazione» (1976b; 25). Nelle analisi del sistema hegeliano che seguono mi attengo così al percorso dell'*Enciclopedia*, basandomi naturalmente anche sulle trattazioni più ampie di determinate parti del sistema, quando sono disponibili (e cioè, per esempio, sulla grande *Scienza della logica*, sui *Lineamenti di filosofia del diritto*, sulle lezioni). In questo senso faccio poi ricorso alla *Fenomenologia dello spirito* per la trattazione di alcune questioni specifiche che in quest'opera vengono esaminate nel modo più esauriente.

dica del sistema hegeliano (logica⁷⁹, filosofia della natura, filosofia dello spirito), che a prima vista sembra essere un risultato inevitabile dei punti menzionati in precedenza. Prenderò in esame a tal proposito la partizione tetradica del sistema del primo Hegel, che di recente è ritornata al centro di un'attenzione sempre più forte, in relazione al crescente interesse per gli abbozzi jenesi del giovane Hegel; mi sembra che questa partizione sia stata finora soltanto accertata *filologicamente*, ma ben poco valorizzata dal punto di vista dell'*interpretazione teoretica del sistema*.

⁷⁹ Utilizzo qui e nelle pagine che seguono il termine “logica” per designare una *scienza*, in modo analogo quindi a *filosofia* della natura e a *filosofia* dello spirito, come Hegel stesso fa di frequente. Il titolo della principale opera logica di Hegel *Scienza della logica* sembra peraltro suggerire la supposizione che qui “logica” sia l’oggetto della scienza corrispondente (analogamente a natura, spirito); ed in effetti alcuni passi documentano in modo inequivoco che Hegel intende il termine “logica” anche in questo modo (cfr., per es., E § 330 Z, 9.313 (II 344): «nel sillogismo della logica [...] in natura [...]»). In questo lavoro uso il termine “logicità” per designare l’oggetto della logica. Con logica intendo naturalmente, d’accordo con Hegel, una logica “contenutistica” e quindi un’ontologia con funzione di principiazione.

CAPITOLO TERZO

LA SUDDIVISIONE DEL SISTEMA HEGELIANO E IL RAPPORTO TRA LOGICA E FILOSOFIA REALE

È evidente che la concezione hegeliana di un sistema apriorico delle strutture fondamentali del mondo non consente assolutamente di rinunciare ad una corrispondenza tra logica e filosofia reale. Ciò scaturisce già dal problema, menzionato in precedenza alle pp. 115 segg., della conclusione del sistema, problema che può essere risolto solo se sussiste un rapporto di corrispondenza tra le ultime categorie della *Scienza della logica* e le ultime categorie della filosofia reale; in quale altro modo, infatti, il filosofo sistematico che argomenta a priori potrebbe sapere quando la filosofia reale è pervenuta alla sua conclusione? Ma scaturisce in egual misura dal problema del cominciamento della filosofia reale¹: infatti, anche se la prima categoria della filosofia reale presenta, rispetto alle categorie logiche, una differenza categoriale in un senso che va ancora specificato, tale alterità non è sufficiente per definire con precisione *una* categoria. Per raggiungere qui *determinatezza*, è assolutamente indispensabile che sussista una corrispondenza con una categoria determinata della logica; e quale dovrebbe essere questa categoria se non la prima? Non sarebbe ciò del tutto ragionevole? Ma, se tra la prima e l'ultima categoria della logica, da una parte, e la prima e l'ultima categoria della filosofia reale, dall'altra, sussiste una corrispondenza reciproca, allora un rapporto di corrispondenza in qualche modo analogo dovrà sussistere anche tra le categorie intermedie delle due parti del sistema. In caso contrario, a fondamento

¹ Con problema del cominciamento si intende in genere il problema del cominciamento della logica; ma non è difficile comprendere che non molto più semplice è il problema della determinazione del cominciamento della filosofia *reale*.

della logica e della filosofia reale ci sarebbero metodi differenti, e ciò sarebbe letale per l'intero progetto di una deduzione concettuale apriorica dei principi ontologico-regionali della realtà, progetto che appunto respinge in partenza un dualismo tra logicità e realtà.

Ma qui si presentano subito alcune domande: come si configura precisamente questa corrispondenza? si tratta di una corrispondenza per cui ad un elemento corrisponde un altro elemento e solo un altro? oppure una categoria logica comprende più categorie della filosofia reale? o la corrispondenza è ancora più elastica? Queste domande, però, richiedono soltanto che venga precisata l'idea di corrispondenza, che non viene sostanzialmente messa in questione. Riguardano invece questioni di principio le domande seguenti: che cosa mai significa corrispondenza? non si perviene con ciò ad una mera ripetizione della serie delle categorie, una volta sul piano logico ed un'altra sul piano della filosofia reale? e non ridiventa così attuale l'obiezione sollevata da Aristotele (*Metaph.* 990a 34 segg., 1078b 34 segg.) contro la posizione idealistica di Platone, dalla quale conseguirebbe una moltiplicazione degli elementi della realtà effettiva²? Ma c'è di più: le categorie della logica non si differenziano forse da quelle della filosofia reale per la loro *universalità*? non stanno forse a fondamento in egual misura di *tutte* le categorie della filosofia reale? e come può allora una categoria logica corrispondere ad una particolare categoria della filosofia reale? E infine: se la suddivisione fondamentale del sistema è duale – logica e filosofia reale –, Hegel non rimane forse invischiato proprio in quel dualismo della filosofia kantiana che si era proposto di eliminare?

A queste domande Hegel purtroppo non ha mai risposto in modo coerente; ed anche la ricerca hegeliana ha finora dedicato ad esse scarsa attenzione³. Nelle pagine che seguono cercherò di dare una risposta, procedendo nel modo seguente: analizzerò, innanzi tutto, la specificità delle categorie logiche (3.1.), poi la specificità delle categorie della filosofia reale (3.2.) e, in terzo luogo, la necessità di una corrispondenza tra i due gruppi di categorie (3.3.). Intendo inoltre occuparmi anche del senso e dell'idea di logica e di filosofia reale in Hegel; soprattutto al rapporto tra

² Cfr. Th. Litt (1953), 251 seg. : «da questo punto di vista [la logica] con ampie sezioni del suo contenuto potrebbe esser detta proprio un doppione di parti del sistema [sc. della filosofia reale]». Analogamente già L. Feuerbach (1975), 225.

³ Th. Litt (1953; 242-252) e L.B. Puntel (1973; 118-144) sono tra i pochi ad essersi occupati di questi problemi.

filosofia reale e scienze particolari sono dedicate considerazioni più dettagliate nel cap. 3.2.2. Infine, queste riflessioni saranno poste in relazione con la suddivisione hegeliana del sistema (3.4.); in tal modo la domanda sul rapporto tra logica e filosofia reale si presenterà in un modo nuovo. Prenderò le mosse di volta in volta da osservazioni sporadiche di Hegel sui problemi in questione, osservazioni che non saranno però affastellate in modo meramente filologico, bensì esaminate in base alla loro coerenza.

3.1. *La Scienza della logica e la struttura delle categorie logiche*

3.1.1. *Significato e compiti della Scienza della logica*

La *Scienza della logica* intende assolvere propriamente a quattro funzioni che nella storia della filosofia prima di Hegel, con poche eccezioni (Platone, Aristotele, i neoplatonici), spettavano a quattro discipline *diverse* che vengono unificate da Hegel. In primo luogo, la *Scienza della logica*, considerata dal punto di vista della storia della filosofia, è l'erede della *filosofia trascendentale moderna*, soprattutto di provenienza fichtiana: centrale è in essa la struttura riflessiva del pensiero che comprende se stesso, struttura riflessiva che precede necessariamente ogni *conoscere* che sollevi una pretesa di verità. In secondo luogo, la *Scienza della logica* deve essere una *logica*, cioè una dottrina del *pensiero corretto*, così come fu costruita per la prima volta da Aristotele. In terzo luogo, vuole essere un'*ontologia*, la disciplina filosofica che sviluppa le categorie che spettano all'*ente in quanto ente*. Questa disciplina fu elaborata per la prima volta nell'Antichità da Platone e da Aristotele⁴; nella filosofia moderna essa ha un posto, per esempio, nel sistema filosofico di Wolff in quanto *metaphysica generalis*. In quarto luogo, la *Scienza della logica* vuole essere *teologia speculativa*⁵, vuole

⁴ Hegel considera come un'anticipazione della sua logica oggettiva soprattutto lo scritto aristotelico sulle categorie, di cui non riuscì ad intuire la dipendenza dalla dottrina esoterica delle categorie di Platone (messa in luce a partire da Ph. Merlan (1934)). Cfr. 4.406 seg.

⁵ Dal momento che, secondo Hegel, all'assoluto inteso innanzi tutto logicamente è essenziale l'alienarsi, si può naturalmente intendere anche la filosofia reale come teologia; in modo più preciso si dovrebbe dire perciò che la logica è la dottrina di Dio prima della creazione del mondo.

sviluppare, *come numerosi disegni di teologia filosofica del Medioevo*, le determinazioni che spettano a Dio prima ancora di ogni sua relazione con la realtà⁶.

Di fronte a una concezione di tal genere la prima domanda che si presenta è naturalmente la seguente: è sensato ed è possibile unire *quattro* discipline che a prima vista sembrano avere compiti diversi e oggetti completamente diversi (un principio primo che fonda se stesso; le forme del pensiero; le determinazioni dell'ente in quanto ente; Dio)? Il programma hegeliano di una onto-teo-logica trascendentale, come la si potrebbe chiamare, può tuttavia essere facilmente derivato dall'idea dell'idealismo assoluto. Infatti, come si è mostrato in modo analitico nel cap. 2.3., la struttura assoluta, che deve precedere in egual misura ogni essere e ogni conoscere, per garantire una corrispondenza tra essere e conoscere (la cui negazione porterebbe alle contraddizioni dello scetticismo) deve essere mediata dalle strutture più astratte da essa costituite. Ma in concreto ciò significa: ontologia e logica, la dottrina dell'ente in quanto ente e la dottrina del pensiero in quanto pensiero, indipendentemente da un contenuto determinato, devono essere integrate nella scienza dell'assoluto fino a costituire un'unità. Ed altrettanto facilmente si comprende che la teologia, volendo continuare ad intenderla come una disciplina che presenta un interesse filosofico, non può essere una scienza diversa dalla dottrina della struttura assoluta: in caso contrario, ci sarebbero due assoluti e ciò sarebbe in contraddizione immediata con il concetto di assoluto. Dio, inoltre, va compreso come l'essenza delle leggi di tutto ciò che è, come principio di un'ontologia universale; se fosse soltanto l'oggetto di una singola disciplina filosofica regionale, ci sarebbe qualcosa all'infuori di Lui, e quindi Dio non sarebbe assoluto. Il concetto di Dio della tradizione viene così giustamente identificato da Hegel con il concetto della struttura riflessiva che fonda se stessa; la scienza di

⁶ In Wolff la teologia è la quarta disciplina della filosofia teoretica accanto ad ontologia, cosmologia e psicologia; in Hegel il suo legame con l'ontologia permette di parlare della *Scienza della logica* come di una «ontoteologica» (trascendentale). Cfr. a tal proposito K. Löwith (1964; 194 (7)): «La logica di Hegel è onto-logia e questa è parimenti teologia: essa è dunque onto-teo-logica». Cfr. anche il titolo del saggio di H. Birault del 1958. Il dissolvimento di questa unità nella filosofia posthegeliana si manifesta nitidamente nel figlio di Fichte, la cui opera *Grundzüge zum Systeme der Philosophie* [Tratti fondamentali del sistema della filosofia] è suddivisa nelle tre parti – teoria della conoscenza, ontologia e teologia – che Hegel aveva riunito.

questa struttura – la onto-logica – è perciò nel contempo dottrina razionale di Dio, teologia⁷.

Hegel ha anche esposto esplicitamente le quattro funzioni della logica appena menzionate. La *Scienza della logica* – come dice già il titolo – vuole essere *una rielaborazione della metafisica (ontologia) e della logica*, ossia la prima elaborazione autenticamente scientifica, poiché le categorie e le forme logiche non vanno semplicemente raccolte alla rinfusa e descritte – come avviene in Aristotele⁸ e ancora in Kant⁹ –, bensì generate in conformità ad un metodo immanente, fondato in modo ultimo e perciò assoluto, in conformità all'idea assoluta che è il risultato della filosofia trascendentale di Fichte (5.19 (I 9)). L'ontologia e la logica formale generate da questo principio assoluto non sono – come in quasi tutti i disegni ontologici della tradizione – scienze empiriche, induttive¹⁰; non astraggono determinazioni che spettano, per esempio, a una pietra così come a un animale e ad un prodotto spirituale, o strutture formali in base alle quali si derivano comunemente conclusioni da premesse; esse sollevano piuttosto la pretesa di derivare a priori determinazioni di questo tipo¹¹. Nel cap. 4.1.

⁷ Chiedersi se la maggior parte dei teologi del passato e del presente abbiano inteso e intendano così la teologia è francamente poco interessante per questa determinazione della nozione di teologia. Questa determinazione è l'unica che possa dare un senso alla teologia in quanto disciplina filosoficamente rilevante e ciò è senz'altro sufficiente per la legittimazione del concetto hegeliano di teologia. E non costituisce necessariamente un argomento contro tale concetto il fatto di doverlo nettamente distinguere da quello di teologia come scienza positiva, che mescola, in modo logicamente non sempre comprensibile, riflessioni filosofico-sistematiche e indagini storiche.

⁸ In 6.269 (II 672 seg.) si dice che la logica di Aristotele «può pretendere tutt'al più al valore di una descrizione naturalistica dei fenomeni del pensiero, così come si trovano». Analogamente E § 187 A, 8.339 (I 409) e 19.229 (2 374). Sulla critica analoga di Fichte che rimprovera alla logica di essere una disciplina meramente «storica» cfr. cap. 2, n. 43.

⁹ Cfr. E § 42 A, 8.116 seg. (I 196 seg.): «È noto che la filosofia kantiana se l'è cavata a buon mercato nella scoperta delle categorie. L'Io, l'unità dell'autocoscienza, è del tutto astratto e interamente indeterminato; come si può quindi arrivare alle determinazioni dell'Io? Per fortuna nella logica usuale si trovano già le *diverse specie di giudizio*, esposte empiricamente». Analogamente 3.182 (I 198), 6.289 (II 694) e 20.346 (3/II 300). Hegel in un certo senso rivolge così contro lo stesso Kant il rimprovero mosso da quest'ultimo ad Aristotele: aver raccolto le categorie «non avendo nessun principio», in modo meramente rapsodico (KdrV B 106 seg. /A 81 (97)).

¹⁰ Cfr. la critica di Hegel all'ontologia razionalistica in E § 33, 8.99 seg. (I 180 seg.).

¹¹ Il principale difetto rilevato giustamente da Hegel nell'ontologia e nella logica tradizionali è il seguente: non essendo basate su una struttura fondata in modo ultimo, ontologia e logica non possono dimostrare i loro presupposti fondamentali, il che è tanto più

ci soffermeremo sul metodo di questa deduzione; qui basti richiamare l'attenzione sul punto seguente: le determinazioni di pensiero trattate nella *Scienza della logica*, e che si trovano nel linguaggio naturale senza essere ancora collocate in una connessione ordinata (5.20 seg., 27 (I 10, 15)), derivano la loro pretesa di validità dal fatto che sono esse soltanto a rendere possibile il conoscere pensante, il quale, anche se inconsapevolmente, dipende in modo vincolante da categorie. Le categorie partecipano all'inaggirabilità del principio assoluto riflessivo, in un senso che deve essere ancora precisato; anche chi non le esplicita, tuttavia le presuppone. In un bel passo Hegel spiega – nel medesimo senso di Kant (KdrV A X (6)) – che una metafisica intesa come dottrina delle categorie è presupposta *da ogni coscienza* e che si può padroneggiare tale metafisica solo esplicitandola e non ignorandola. «[M]etafisica [...] non vuol dire altro che il campo delle determinazioni universali di pensiero, quasi la rete adamantina in cui noi trasferiamo ogni materiale e così soltanto allora cominciamo a renderlo intelligibile. Ogni coscienza colta ha la sua metafisica, il pensiero istintivo, la potenza assoluta in noi di cui diventiamo padroni soltanto quando la facciamo oggetto della nostra conoscenza» (E § 246 Z, 9.20 (II 87))¹². L'uso di categorie differenti, ritiene Hegel, ha come conseguenza differen-

increscioso in quanto la logica è la scienza delle dimostrazioni. Cfr. 5.50 seg. (I 467 segg.), nonché 6.289 (II 694): «Nell'ordinaria trattazione della logica si presentano diverse *divisioni* e *specie* di concetti. Dà subito nell'occhio l'inconsequenza di recar le specie in questo modo: secondo la quantità, qualità etc. *si danno* i seguenti concetti. "Si danno" non esprime altra giustificazione se non quella che tali specie vengono *trovate* e che si mostrano per *esperienza*. Si ottiene in questo modo una *logica empirica*, – una scienza singolare, una conoscenza *irrazionale* del *razionale*. La logica dà con ciò un esempio molto cattivo della maniera di mettere in atto le sue proprie dottrine; si permette di far per proprio conto il contrario di quel che prescrive come regola, cioè che i concetti debbono essere dedotti e che le proposizioni scientifiche (dunque anche la proposizione: si danno tante e tante specie di concetti) si hanno a dimostrare». Già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel critica il fatto che nella logica tradizionale le leggi del pensiero ricevono «*per l'osservazione* come osservazione [...] la determinazione di un contenuto *trovato*, dato, posto, cioè, *solo nell'elemento dell'essere*» (3.227 seg. (I 250)); e critica il fatto che Kant abbia «raccolto alla rinfusa» le categorie come «un insulto alla scienza»: «dove mai l'intelletto potrebbe ancora additare una necessità, se ciò non gli è possibile in lui stesso che è la necessità pura?» (182 (I 198)).

¹² A proposito dell'ammonimento rivolto da Newton alla fisica di guardarsi dalla metafisica Hegel scrive ironicamente: «[M]a a suo onore va tuttavia osservato che egli stesso non si è affatto conformato a tale ammonizione. Puri fisici in effetti sono soltanto gli animali, giacché gli animali non pensano, mentre l'uomo, come essere pensante, è un metafi-

ti modi di pensare: «Ogni cultura si riduce alla distinzione delle categorie» (*ibidem*), anzi, anche «tutte le rivoluzioni, non meno nelle scienze che nella storia universale», hanno origine da un cambiamento di categorie (9.20 seg. (II 87))¹³. In questo senso nella «Prefazione» alla seconda edizione della *Scienza della logica* Hegel afferma che «in quanto [...] il pensiero soggettivo è il nostro più proprio e intimo atto, e il concetto oggettivo delle cose costituisce la loro stessa natura, noi non possiamo tirarci fuori da quell'atto, non possiamo stare al di sopra di esso» (5.25 (I 15)); e contro i suoi avversari filosofici obietta che «le loro osservazioni e obiezioni conten[gono] categorie, che [sono] presupposizioni, bisognose esse stesse di una critica, prima di essere adoperate» (5.31 (I 20)).

sico nato» (E § 98 Z 1, 8.207 (I 283)). In effetti Hegel dimostra in modo particolarmente convincente che *tutte* le teorie, anche quelle delle scienze della natura, sono intessute di assunzioni e concetti (come il concetto di atomo) che non sono empirici (*ibidem*; cfr. anche § 38 A, 8.108 seg. (I 188 seg.) e 6.101 seg. (II 514 seg.)). Egli tuttavia non ritiene che tutte le categorie metafisiche della scienza della natura possano avere una legittimazione e polemica più volte contro determinate teorie *metafisiche* (fondate cioè su una *falsa* metafisica) che si trovano in contraddizione con l'*esperienza* (cfr. 5.426 segg. (I 401); E § 270 A, 9.88; § 276 A, 9.117 seg.; § 286 A, 9.144; § 293 A, 9.159 seg.; § 298 A, 9.169; § 304 A, 9.187 seg.; § 305 A, 9.191 seg.; § 320 A, 9.248; § 330 A, 9.303 segg.; § 334 A, 9.328 (II 146 seg., 171 seg., 195, 208 seg., 217, 233 seg., 236 seg., 288, 336 segg., 357), nonché la lettera a Goethe del 24 feb. 1821, *Briefe* II 251: «In ogni caso noi filosofi abbiamo già un nemico in comune con Vostra Eccellenza: la metafisica»)). Alcune di queste polemiche sono superate, altre invece sono state completamente confermate dalla fisica moderna, come, in particolare, il netto rifiuto da parte di Hegel della tendenza ad introdurre in tutti i fenomeni fisici una *materia* e quindi di supporre, per esempio, l'esistenza di un *calore-materia* (cfr. E § 304 seg., 9.187 segg. (II 233 segg.); v. anche E § 126 Z, 8.258 (I 331 seg.)).

¹³ Hegel ritiene giustamente che queste categorie non derivino dall'esperienza, ma piuttosto la precedano e che siano esse a *rendere possibili* scoperte empiriche. Nella *Filosofia della storia* egli adduce un bell'esempio, ricordando che furono soltanto le conoscenze matematiche (e quindi non empiriche) a consentire a Keplero di pervenire alle sue scoperte, che segnano l'inizio della scienza moderna, scienza che palesemente non sarebbe stata possibile senza un cambiamento di categorie, senza la convinzione, tra l'altro, che il libro della natura è scritto in caratteri matematici (Galilei). Hegel scrive: «Bisogna avere a priori una familiarità con la sfera nella quale cadono i principi, se così vogliamo dire, proprio come Keplero [...] doveva avere già a priori un'antica familiarità con le ellissi, i cubi, i quadrati e con i pensieri relativi ai loro rapporti, prima di poter ricavare dai dati empirici le sue leggi immortali [...]. Chiunque ignori in tali conoscenze le determinazioni elementari universali potrà comprendere così poco queste leggi come altrettanto poco sarebbe capace di ricavarle da sé, per quanto a lungo stia a contemplare quanto vuole il cielo e i movimenti dei suoi astri» (12.87 (57)).

Le categorie, che la logica in quanto «pensiero del pensiero» ricostruisce (E § 19 A, 8.68 (I 150)), non sono soltanto determinazioni del *pensiero*; anche l'essere è costituito così come dobbiamo pensarlo, cosicché le categorie sono nel contempo determinazioni dell'essere. (Negare ciò renderebbe inevitabile l'assunzione di una "cosa in sé" inconoscibile, considerata giustamente inconsistente da Hegel, poiché la cosa in sé è, a sua volta, soltanto un prodotto del pensiero)¹⁴. In senso genetico-psicologico la *Scienza della logica* presuppone perciò la «liberazione dall'opposizione della coscienza» (5.43 (I 31); cfr. anche 5.67 seg. (I 53)), liberazione che si è prodotta, secondo Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito* (5.43 (I 29 seg.); cfr. 5.67 seg. (I 53 seg.)). «Essa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppure la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero» (5.43 (I 31))¹⁵. Questo rapporto di presupposizione tra *Scienza della logica* e *Fenomenologia dello spirito* ha un significato psicologico e non fondativo, perché, come dice lo stesso Hegel, il concetto della *scienza*, in quanto forma di conoscenza che ha superato l'opposizione della coscienza, «sorge dentro la logica stessa» (5.42 (I 30)), la quale va compresa come un sistema che si autofonda e che, da questo punto di vista, è privo di presupposti¹⁶.

¹⁴ Per la critica di Hegel alla cosa in sé di Kant cfr. 4.439 seg.; 5.26, 41, 60, 129 seg. (I 15, 28 seg., 46, 117 seg.); 6.135 seg., 307, 499 seg. (II 547 segg., 711, 890 segg.); E § 44, 8.120 seg.; § 124, 8.254 seg. (I 200, 329).

¹⁵ Cfr. E § 24 Z 1, 8.81 (I 163): «l'elemento logico va studiato come un sistema di determinazioni di pensiero [...], dove scompare l'opposizione tra soggettivo e oggettivo nel suo significato abituale».

¹⁶ Che la *Scienza della logica* presupponga la *Fenomenologia dello spirito* sul piano genetico-psicologico risulta chiaro dal tipo di presupposti indicati nell'*Enciclopedia* di Heidelberg al § 35 come condizioni del punto di vista della scienza: presupposto è soltanto l'*abbandono di falsi presupposti*, come, tra l'altro, l'«opposizione del soggetto conoscente e del suo oggetto perciò non unificabile»; compito negativo questo che potrebbe essere assunto, secondo Hegel, anche da uno scetticismo conseguente (HE § 36 A; E § 78 A, 8.168 (I 245)). Perfettamente compatibile con un "presupposto" di questo tipo è il fatto che Hegel attribuisca alla *Scienza della logica* una «completa mancanza di presupposti» (HE § 36 A; E § 78 A, 8.168 (I 245); cfr. 16.217; 17.198)); questa mancanza di presupposti consiste «nella decisione di *voler pensare in modo puro*, una decisione presa mediante la libertà che astraie da tutto e coglie la sua astrazione pura, la semplicità del pensiero» (E § 78 A, 8.168 (I 245)). J. v. Kempster ha scritto (1951) una storia del concetto filosofico di «assenza di presupposti»; anche un razionalista critico come lui ammette che la pretesa di assenza di presupposti ha ancora un senso in Hegel, mentre nel positivismo del XIX secolo la locuzione allora in uso «assenza di presupposti della scienza» è priva di senso; in accordo

Con questa concezione Hegel opera una sintesi tra realismo e idealismo (soggettivo): i nostri pensieri soggettivi non si conformano all'essere e nemmeno l'essere si conforma ai nostri pensieri soggettivi e alle nostre rappresentazioni; piuttosto l'essere e i nostri pensieri soggettivi si conformano entrambi ai *pensieri oggettivi*. I pensieri oggettivi sono quelle strutture ideali che, per un verso, possono essere comprese a priori senza curarsi dell'essere empirico dato¹⁷ – questo è il momento idealistico – e che, per un altro, precedono lo spirito soggettivo, il quale può comprenderle concettualmente solo seguendo un metodo fondato in modo ultimo in quanto autofondantesi e rinunciando a tutte le opinioni soggettive (5.25 (I 14 seg.)) – e questo è il momento realistico¹⁸. L'espressione «pensieri oggettivi» (E §§ 24 seg., 8.80 segg. (I 162 segg.)) riassume brillantemente il motivo di fondo dell'idealismo oggettivo di Hegel; infatti, «dire che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione, equivale all'espressione “pensieri oggettivi”» (§ 24, 8.81 (I 163); cfr. 5.45 (I 32)). Ora, dal momento che la *Scienza della logica* tematizza le strutture fondamentali dell'ente e del pensiero in quanto strutture di quel «regno del puro pensiero» che fonda se stesso, che è ideale ma nel contempo oggettivo e che precede tanto la natura quanto lo spirito, il suo oggetto rammenta l'oggetto della teologia, Dio, pensato dalla tradizione come principio (creatore) della natura e dello spirito, indipendente dal pensiero soggettivo¹⁹; e perciò Hegel afferma che

con F. Brentano, Kempfski ritiene giustamente che l'assenza di presupposti nelle singole scienze non possa significare altro che assenza di pregiudizi. «Dire di una scienza che essa è *priva* di presupposti, se si intende che essa *dimostra* i propri presupposti, significa esprimersi impropriamente, e in questo modo di esprimersi si manifesta un uso impreciso del linguaggio» (157).

¹⁷ Che la logica hegeliana avanzi almeno la pretesa di procedere in modo puramente apriorico è chiaramente documentato dalla discussione sul rapporto tra le categorie di meccanismo e di teleologia. Qui Hegel spiega che non si tratta di stabilire empiricamente se questo o quest'altro concetto si adatti al mondo, come ha fatto finora la metafisica, poiché l'esistenza empirica non «è la norma del *vero*, ma anzi il vero è il criterio per giudicare quale di queste esistenze sia la vera» (6.437 (II 834); cfr. 443 (II 839)).

¹⁸ Hegel critica l'unilateralità della concezione idealistico-soggettiva della conoscenza e di quella realistica (6.503 seg. (II 893 seg.)), onde dimostrare la necessità di combinare le due concezioni, e della sua stessa posizione dice in modo pregnante in E § 353 Z, 9.438 (II 454): «Questo idealismo, che consiste nel conoscere l'idea nell'intera natura, è al tempo stesso realismo, in quanto il concetto del vivente è l'idea come realtà».

¹⁹ È tuttavia indubbio che il concetto hegeliano di Dio si discosta in punti essenziali non solo dal concetto di Dio delle persone religiose ma prive di formazione filosofica, ma anche dal concetto di Dio della maggior parte delle teologie filosofiche della tradizione: il

«ci si può [...] esprimere così»: la *Scienza della logica* «è l'esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (5.44 (I 31)). In questa determinazione c'è il pericolo di ipostatizzare «il regno del puro pensiero» in quanto τόπος ὑπερ-ουράνιος, nel senso di una dottrina dei due mondi al modo del platonismo volgare; Hegel perciò si rivolge anche contro questa concezione, che trasforma le categorie in «qualcosa di palpabile» (5.44 (I 31 seg.)). La polemica hegeliana contro un'interpretazione del genere non si risolve però nel negare il carattere dell'essere a ciò che è logico; le categorie *sono*, ma non proprio nello stesso modo in cui è ciò che è reale, ovvero la natura e lo spirito. Il modo di essere dell'elemento logico è piuttosto *superiore* al modo di essere del reale, il quale, proprio nella sua spazio-temporalità, «in quanto è diverso dal suo concetto», è «un che di nullo» (5.44 (I 32))²⁰.

3.1.2. Categorie logiche

Dalle quattro funzioni della *Scienza della logica* menzionate in precedenza risulta chiaramente che le categorie logiche hanno almeno le caratteristiche seguenti (caratteristiche che sono invece assenti nelle categorie della filosofia reale).

1) Le categorie logiche sono presupposti (momenti) dell'idea assoluta e sono perciò più astratte di quest'ultima, che è la categoria suprema della *Scienza della logica*, autofondantesi e principio dell'intero sistema²¹. Hegel determina, in modo peraltro vago, come contenuto della *Scienza della logica* (in opposizione a quello della filosofia reale) la «natura delle

concetto hegeliano di Dio è infatti determinato in modo estremamente preciso, mentre il concetto di Dio della tradizione prehegeliana comprende un margine più o meno grande di indeterminatezza. Per non far sorgere nessun fraintendimento, occorre quindi seguire la raccomandazione di Hegel: è «utile evitare [...] il nome *Dio*» (3.62 (I 55)). Ciò è dimostrato e contrario da I. Iljin (1946), le cui osservazioni – che la *Scienza della logica*, per esempio, andrebbe intesa come «la prima "epoca" della vita di Dio» (203) – poco contribuiscono in ogni caso ad una comprensione concettuale della logica hegeliana.

²⁰ Corrispettivamente, nella «Prefazione» alla *Filosofia del diritto* si afferma che la filosofia «procura l'intellezione che nulla è reale all'infuori dell'idea» (7.25 (14)). Secondo Hegel è però necessario che la logicità si esteriorizzi nella realtà; cfr. cap. 4, n. 218.

²¹ Cfr. 6.470 (II 864): «Ma sono di pertinenza della logica soltanto le presupposizioni del concetto puro, in quanto hanno la forma di puri pensieri, di essenzialità astratte, le determinazioni cioè dell'essere e dell'essenza».

pure essenzialità» (5.17 (I 7))²²; queste essenzialità sono «le forme necessarie e le proprie determinazioni del pensiero» (5.44 (I 31)), cosicché la logica può essere considerata «il sapere del pensiero nella sua verità» (4.162). Il pensiero nella sua verità: con questa locuzione Hegel intende che «le sue determinazioni non hanno altro fondamento se non il pensiero», il quale se le dà «in modo *autonomo*» (*ibidem*), mentre le categorie della filosofia reale possono e debbono essere non soltanto pensate, ma anche rappresentate. Con il termine «purezza» Hegel vuole esprimere la totale assenza dell'elemento sensibile nelle categorie logiche²³, ed usa questo termine sia per le determinazioni logiche sia per il pensare che ad esse si riferisce: la logica, si afferma nei primi paragrafi della *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* della Propedeutica di Norimberga, è «la scienza dei puri concetti e dell'Idea astratta», «la scienza dell'intelletto puro e della ragione pura» (4.11 (177, 178), corsivi aggiunti)²⁴.

2) La purezza delle categorie logiche sta anche ad indicare che esse – in rapporto a quelle della filosofia reale – sono *universali*; e il valore di questa universalità consiste nel fatto di non essere astratta, ma di contenere già *in nuce* il successivo sviluppo della filosofia reale (5.54 seg. (I 41)); essa è «l'essenza di tutto questo rimanente contenuto» (5.55 (I 41)). Le determinazioni della *Scienza della logica* vogliono essere determinazioni *ontologiche*, determinazioni cioè che devono spettare all'ente in quanto ente²⁵ e da cui devono essere determinati tanto l'ente naturale quanto l'ente spirituale²⁶. In

²² Cfr. 5.55 (I 41): «Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libero da ogni concrezione sensibile».

²³ Questa assenza di determinazioni sensibili si mostra anche nel fatto che nella discussione delle categorie logiche non si può fare ricorso allo spazio e al tempo (6.472 (II 866)).

²⁴ Cfr. E § 19, 8.67 (I 149): «La logica è la scienza dell'*idea pura*»; essa ha «a che fare con astrazioni pure» e «richiede una perizia tal[e], da sapersi ritrarre nel pensiero puro» (§ 19 A, 8.67 (I 149)). V. anche § 24 Z 2, 8.84 (I 165 seg.), nonché 5.17 e 67 (I 7 e 53).

²⁵ Questo vale soprattutto per la logica oggettiva che deve prendere il posto dell'ontologia ossia di quella parte dell'antica metafisica «che doveva ricercare la natura dell'ente (*Ens*) in generale» (5.61 (I 47)). Cfr. 6.36 (II 455): «Ci si offrirebbero, p. es., le proposizioni: tutto è, tutto ha un *essere determinato*, e così via, oppure: tutto ha una *qualità*, una *quantità* etc. Perché l'essere, l'essere determinato etc. sono come determinazioni logiche in generale altrettanti predicati *di tutto*. Secondo la sua etimologia e secondo la definizione di Aristotele, la categoria è quello che si dice o si afferma di ciò che è».

²⁶ Si può intendere in questo senso il passo in 5.45 (I 32) (interpretabile anche in modo diverso), in cui si dice «che lo spirito e la natura [hanno] *leggi universali*, cui si con-

effetti è evidente che ci sono caratteristiche che spettano necessariamente ad ogni ente: così tanto una roccia di granito quanto la *Divina Commedia* di Dante sono *qualcosa* in opposizione a qualcos'altro; entrambe queste entità sono determinate quantitativamente, dal numero delle loro molecole o dal numero dei loro canti; in entrambe giocano un ruolo importante *rapporti di misura*, nella struttura delle molecole o nel metro usato; si può parlare dell'essenza della roccia di granito, della sua struttura mineralogica, così come dell'essenza della *Divina Commedia*, del suo contenuto religioso e poetico; sussiste un intreccio di *relazioni* della roccia di granito con l'ambiente circostante, così come della *Divina Commedia* con le altre opere letterarie; entrambi gli enti sono *identici* con se stessi e *differenti* da altri; sia nella roccia che nell'opera d'arte è possibile distinguere tra *forma* e *contenuto* (o *materia*); nella roccia, come nell'opera di Dante, sussiste un *rapporto dell'intero con le parti*; la roccia e la *Divina Commedia* hanno entrambe una *causa* ed esercitano determinati *effetti*, e stanno in un *rapporto di azione reciproca* con il loro ambiente naturale o culturale.

3) La *Scienza della logica* non è però soltanto un'ontologia, ma anche una logica e in riferimento alle categorie della logica del concetto, che comprende nell'essenziale le strutture del pensare, sembra essere più difficile continuare a sostenere la tesi che anch'esse spettino all'ente in quanto ente. Hegel stesso tuttavia non ha avuto timore di affermare che «*tutte le cose sono un giudizio*» (E § 167, 8.318 (I 389); cfr. § 168, 8.319 (I 390))

formano la loro vita e i loro mutamenti». A questo passo si riferisce certo F. Lassalle, quando scrive: «Hegel stesso in qualche luogo – credo nell'introduzione alla logica – fornisce infatti un'ottima caratteristica per riconoscere se una categoria appartenga o no alla logica. Alla logica infatti, egli dice, appartiene tutto ciò che si trova non solo nella natura o nello spirito, ma in entrambi. Ho parlato di una caratteristica, perché in effetti, presentata così, in una riflessione esteriore, ha la natura di una caratteristica. Ma in verità è più di una caratteristica. È la caratteristica *assoluta* o il concetto della cosa stessa» (1861; 131). La tesi di Lassalle, pur non documentata concretamente con la citazione di passi hegeliani, corrisponde sicuramente all'intenzione di Hegel, poiché risulta dalla struttura del sistema. In E 140 Z, 8.276 (I 349), per esempio, si afferma esplicitamente che l'idea «costituisce il contenuto comune della natura e dello spirito» (cfr. anche 16.108). Inoltre, allorché ricorre alla filosofia reale per illustrare categorie logiche, Hegel fornisce sempre esempi tratti dalla natura e dallo spirito; cfr., per esempio, E § 99 Z, 8.211 (I 287): «La quantità è comunque un grado dell'idea a cui, come tale, vanno riconosciuti i suoi diritti, anzitutto come categoria logica e poi anche nel mondo oggettivo, tanto in quello naturale, quanto in quello spirituale». V. anche 6.257 (II 662), dove si dice del concetto (logico) che esso non «si deve considerare qui come atto dell'intelletto conscio di sé»; qui si tratta piuttosto del «concetto in sé e per sé, che costituisce un *grado* tanto della *natura* quanto dello *spirito*».

e, corrispettivamente, che «*tutto è un sillogismo*»²⁷ e «*tutto è concetto*» (§ 181, 8.332 (I 402)); e, se si accoglie la sua spiegazione ossia che tutte le cose sono un giudizio, poiché ogni cosa è un «singolare» che ha una natura universale ovvero è «un *universale* che si è *singularizzato*» (§ 167, 8.319 (I 389)), si può in effetti accettare questa affermazione che estende in modo così ampio il significato di “giudizio”.

Anche senza questo slittamento di senso, è però chiaro che concetto, giudizio e sillogismo devono essere trattati in un'ontologia. Infatti, la logica formale non si propone certo di trattare le leggi *psicologiche* del pensiero, come agli inizi del Novecento hanno mostrato in modo particolarmente chiaro, da una parte, Husserl nelle *Ricerche logiche* e, dall'altra, Frege, Russell e Wittgenstein. Così il logico, che sostiene, poniamo, la validità della figura sillogistica “Barbara”, in via primaria non solleva certo la pretesa che tutti gli uomini (o almeno la maggior parte di essi) *pensino* che, per esempio, se tutti gli uomini sono mortali e tutti i Greci sono uomini, allora anche tutti i Greci sono mortali; piuttosto egli ritiene che, se tutti gli uomini sono mortali e tutti i Greci sono uomini, allora anche tutti i Greci *sono effettivamente* mortali. La logica, quindi, ben oltre la dimensione psicologica – che pur pretende di avere e a cui Hegel, che tratta concetto, giudizio e sillogismo non solo nella *Scienza della logica*, ma anche nella “Psicologia” (E § 467, 8.285 (III 335 seg.)), rende giustizia in modo mirabile –, ha anche una dimensione *ontologica*²⁸, e ciò giustifica il fatto che Hegel tratti la logica formale nella prima parte del suo sistema. Per cui si può dire così: di tutto ciò che è deve esserci *necessariamente* un concetto, su tutto ciò che è si può formulare un giudizio e i giudizi relativi possono essere uniti in un sillogismo; e le forme di concetto, giudizio e sillogismo possono essere portatrici di verità.

Nel cap. 4.2.2. esamineremo in modo più preciso se le altre categorie della logica del concetto rientrino effettivamente in un'ontologia; qui ci limitiamo ad occuparci brevemente dell'idea del conoscere²⁹ e dell'idea as-

²⁷ Cfr. analogamente 6.352 (II 753): «*Ogni razionale è un sillogismo*»; 6.359 (II 760): «*Tutte le cose sono il sillogismo*». V. anche E § 24 Z 2, 8.84 (I 166): «Questa forma di legare sillogisticamente è una forma universale di tutte le cose».

²⁸ Cfr. 6.357 (II 759): «Questo “dunque” [*sc.* nel sillogismo] non è però da riguardarsi come una determinazione estrinseca eppur riferita a questa proposizione, una determinazione che abbia soltanto la sua ragion d'essere e la sede sua nella riflessione soggettiva, ma si deve anzi riguardare come fondato nella natura degli estremi stessi [...]».

²⁹ Prescindo qui dal fatto che nell'idea del conoscere viene trattato soltanto il conoscere *finito* e in più anche l'idea del *Bene*. Su ciò v. cap. 4.2.2.3.

soluta in quanto idea del metodo. Che il conoscere venga trattato in un'ontologia costituisce un'innovazione essenziale rispetto all'ontologia dogmatica della scuola wolffiana, un'innovazione che cerca di portare al concetto la svolta verso la soggettività messa in moto da Kant. Questa innovazione è realmente inevitabile: proprio una filosofia che si basa sul principio fondamentale dell'inaggirabilità del pensiero, non può fare a meno di ritenere inconsistente la possibilità di mettere in discussione la *conoscibilità* di ogni ente. Qui l'ente è, in quanto ente, necessariamente diretto ad essere colto in una comprensione pensante – e pertanto alla fine della *Scienza della logica* deve essere tematizzato anche questo pensiero autofondantesi, in quanto idea assoluta, la quale soltanto rende possibile l'intero sviluppo.

La *Scienza della logica* intende essere anche teologia: «La logica è [...] la teologia metafisica, che tratta l'evoluzione della idea di Dio nell'etere del puro pensiero» (17.419); (cfr. HE § 17 A). In effetti le singole categorie logiche si possono interpretare, secondo Hegel, come definizioni dell'assoluto. Nella grande logica Hegel ha solo accennato a queste idee³⁰; nella logica enciclopedica vi ha dedicato maggior spazio: «L'essere stesso, altrettanto come le successive determinazioni non solo dell'essere, ma le determinazioni logiche in generale, possono essere considerati come definizioni dell'assoluto, come le *definizioni metafisiche di Dio*» (§ 85, 8.181 (I 257)). Hegel pone peraltro due limitazioni. Innanzi tutto, come definizioni di Dio possono essere propriamente intese, di volta in volta, solo la prima e la terza determinazione all'interno di una triade di categorie; le seconde determinazioni sono «definizioni del *finito*» (*ibidem*)³¹. E, inoltre, la forma della definizione è in generale superflua; infatti *ciò che* l'Assoluto è, lo si apprende comunque solo nella determinazione concreta, cosicché si può anche fare a meno del sostrato indeterminato “Dio”³². Ciò nondime-

³⁰ Cfr. 5.74 (I 60). Il passo si trova quasi letteralmente identico nella prima edizione della *Scienza della logica* (13 (I 3)).

³¹ Così le categorie dell'essere-determinato non entrano in gioco come definizioni dell'assoluto, «poiché le forme di codesta sfera sono poste per sé immediatamente solo come determinatezze, ossia, in generale, come forme finite» (5.149 (I 138)).

³² § 85, 8.181 seg. (I 257 seg.). Hegel rinvia anche al § 31, 8.97 seg. (I 178 seg.) e alla sua dottrina del giudizio (cfr. in particolare § 169 A, 8.320 (I 391)). V. anche la «Prefazione» alla *Fenomenologia*, 3.26 seg. (I 17) e 17.392: «Dio è innanzi tutto una rappresentazione, un nome». Più avanti (pp. 277 seg.) mostrerò peraltro che la concezione di Hegel a tal riguardo non è del tutto accettabile: la *pretesa all'assolutezza* di ogni categoria è irrinunciabile per il processo dialettico.

no, Hegel, in modo particolare nella logica enciclopedica³³, ma non solo in quest'ultima, intende costantemente la categoria di cui tratta come predicato di una proposizione avente per soggetto "Dio" o "l'assoluto"³⁴.

Volendo riassumere le caratteristiche specifiche delle categorie logiche, si potrebbe dire: le categorie logiche sono *momenti* della struttura in-aggirabile, assoluta; sono di natura *puramente concettuale* e non hanno quindi un corrispettivo nella rappresentazione; spettano *ad ogni ente in quanto ente* ovvero devono essere *presupposte per poterlo pensare*. Nella tradizione queste categorie (o meglio, la prima e la terza di una triade categoriale) sono state senz'altro usate come *predicati* di Dio.

Mi sembra, inoltre, che le categorie logiche presentino un'ulteriore caratteristica, di cui Hegel si serve di continuo nella *Scienza della logica*, pur non menzionandola esplicitamente, come discriminante rispetto alle categorie della filosofia reale. Mi riferisco all'*autoreferenzialità delle categorie logiche*³⁵. In realtà non è difficile comprendere perché questa caratteristica deve essere essenziale. Se le categorie logiche sono effettivamente categorie *universali*, non può esserci nulla a cui non possano applicarsi; pertanto vanno asserite anche di se stesse³⁶. E, inoltre, il loro principio, l'idea assoluta, deve la propria assolutezza alla sua inaggirabilità; in quanto è «idea pensante se stessa» (E § 236, 8.388 (I 457)), metterla in questione è chiaramente inconsistente: chi dubita di essa, la pensa e con ciò la conferma. A questa inaggirabilità, che è la sua proprietà più eminente, devo-

³³ V., per esempio, 5.149 e 5.390 (I 138 e 368): «l'assoluto, Dio, [è] la *misura* di tutte le cose».

³⁴ Cfr., per esempio, § 86 A, 8.183; § 107 Z, 8.224 seg.; § 112 A, 8.231; § 160 Z, 8.308; § 194 A, 8.350; § 213 A, 8.367 (I 259, 300 seg., 306, 379, 420, 437). In certo qual modo queste definizioni, in cui il *definiendum* è l'assoluto, contendono il primato alle proposizioni corrispondenti in cui il soggetto è "tutti [*sc.* gli enti, le cose]". Cfr., per esempio, 6.36 seg., 52 (II 470); E § 115 A, 8.237 (I 312): «*tutto è identico a sé*»; § 117 A, 8.240; § 119 A, 8.243; § 121 A, 8.248 (I 315, 318, 323). Si vedano anche i passi citati *supra* alle pp. 134 seg.

³⁵ Si vedano a tal proposito anche le pp. 281 segg. Le osservazioni che seguono anticipano argomentazioni più dettagliate indispensabili per spiegare in modo preciso il rapporto tra logica e filosofia reale tematizzato in questo capitolo. Ad evitare un banale malinteso: l'autoreferenzialità dei *concetti* va nettamente distinta dal carattere "autologico" delle *parole*, ossia dal fatto che alcune parole sono ciò che dicono (sono, per esempio, autologiche parole come "breve" o "sdrucchiolo"); questa proprietà dipende dalla lingua specifica usata e non dal significato di un concetto.

³⁶ Traggo l'argomento da Ch. Jermann (1986a; 219 ag.), che fonda in questo modo la caratteristica dell'autoreferenzialità dello *év* platonico.

no partecipare i suoi momenti, anche se in forma manchevole; e, per la verità, di ciò è facile fornire una spiegazione. Chi mette in dubbio l'essere, il qualcosa, l'altro, per menzionare categorie della logica hegeliana dell'essere, cade comunque in contraddizione, poiché ciò che egli dice, in quanto atto di pensiero, è appunto un qualcosa che è, un qualcosa che contesta un qualcos'altro. Questa autocontraddizione si fonda palesemente sul carattere autoreferenziale dei *concetti* di essere, di qualcosa e (in altra forma) di altro. Poiché tali *concetti* rientrano essi stessi nel *significato* che esprimono, la negazione di ciò che significano si cancella: chi infatti li nega, usa appunto questi *concetti* e implica con ciò il loro *significato*. Basta dare uno sguardo alle categorie della filosofia reale per accorgersi che nel loro caso ciò non è affatto necessario: chi usa, per esempio, il *concetto* di spazio o di tempo non presuppone lo *spazio* o il *tempo*; il *concetto* di spazio è tanto poco spaziale quanto poco temporale è il *concetto* di tempo³⁷. Potremmo dunque aver scoperto un'ulteriore peculiarità delle categorie logiche, che va però ancora precisata. Infatti, l'autoriferimento delle categorie negative – cioè delle categorie che in Hegel occupano una posizione antitetica – presenta aspetti problematici; nell'autoriferimento di tali categorie si configura piuttosto una struttura affine a quella delle antinomie logiche (cfr. *infra* pp. 282 segg.). Ma anche le categorie negative possono senz'altro essere riferite *al cosmo delle categorie nel suo complesso*: la categoria "altro" è una categoria logica che può essere senz'altro usata nella *relazione* reciproca delle categorie logiche: l'altro è un'altra categoria rispetto al qualcosa, il sillogismo è un'altra categoria rispetto al giudizio; e le categorie logiche possono essere qualificate come *finite* proprio in quanto annullano se stesse procedendo verso l'idea assoluta, che non sta di fronte ad esse come un aldilà con le caratteristiche del "cattivo infinito", bensì le comprende al suo interno come momenti (finiti).

Le categorie logiche, pur partecipando alla riflessività del principio supremo, non possono però essere riflessive nella stessa misura del principio: in caso contrario non si potrebbe infatti capire perché esso ne costituisca appunto il principio. La differenza decisiva, a mio parere, si può individuare in questo modo: sebbene tutte le *categorie* logiche *siano* autoreferenti, non tutte le categorie *significano* qualcosa di autoreferente. La *categoria* "essere" è, ma "essere" non significa niente di riflessivo. La *categoria*

³⁷ Cfr. E § 258 Z, 9.50 (II 114): «Ma il tempo stesso nel suo concetto è eterno; perché il tempo, non un qualche tempo né un qualche adesso, ma il tempo come tempo è il suo concetto, e questo, a sua volta, come ogni concetto in generale, è l'eterno».

“concetto”, invece, non soltanto è essa stessa un concetto, ma è anche autoreferente; anche ciò che essa significa è una struttura riflessiva. (*A fortiori* ciò vale per l'idea assoluta, il cui *contenuto* è la riflessività più pura). Prendendo in considerazione una proposta terminologica di Jermann³⁸, si potrebbero perciò suddividere le categorie logiche in categorie riflessive-in-sé e categorie riflessive-per-sé; le prime corrisponderebbero alle categorie della logica oggettiva, le seconde a quelle della logica soggettiva.

3.2. *La filosofia reale e la struttura delle categorie della filosofia reale*

3.2.1. *L'idea di una filosofia reale*

La filosofia reale di Hegel ha l'ambiziosa pretesa di essere la scienza dei principi e dei presupposti fondamentali delle singole scienze. Essa costituisce pertanto il tentativo di realizzare il programma della dottrina della scienza, così come era stato presentato da Fichte nel *Begriff*. La filosofia reale deve, innanzi tutto, stabilire una connessione ordinata tra le singole scienze, essere quindi un *sistema* del sapere. Che la filosofia debba essere necessariamente un sistema è una convinzione che Hegel ha sviluppato precocemente e che ha espresso con energia già nello scritto sulla differenza (2.45 segg. (Psc 34 segg.)).

Da un lato, l'opzione a favore della necessità di un sapere sistematico è un'opzione che Hegel compie per ragioni *fondative*: un sapere perde la sua ipoteticità e può considerarsi veramente fondato solo perché sostenuto da un altro sapere³⁹. Questo argomento hegeliano è senza dubbio cogente: quanto più strettamente sono concatenate l'una all'altra le singole proposizioni anche di una teoria scientifica particolare, tanto più valida viene in genere considerata tale teoria. Si può qui ricordare la distinzione che alcuni neokantiani e N. Hartmann ritengono di dover operare tra pensatori rivolti al problema e pensatori rivolti al sistema e la

³⁸ (1986a), 220.

³⁹ 2.106 seg., 122 (Psc 100 seg.). Nella *Berliner Antrittsvorlesung* [Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di filosofia dell'università di Berlino] si dice in modo analogo «che la sua [sc. della filosofia] *fondazione* giace solo sulla sua ampiezza sistematica» (10.405 (Ssp 225)). Hegel non sembra però aver guadagnato una completa chiarezza sul fatto che la coerenza sistematica è condizione soltanto necessaria, ma non sufficiente della verità; oltre a ciò, è necessaria un'autofondazione ultima del principio del sistema.

loro opzione a favore dei primi. In tal modo le pretese da far valere nei confronti della filosofia restano al di sotto di quelle che si pongono le stesse scienze particolari; una posizione del genere, inoltre, dispensando la filosofia dall'esigenza della *consequenzialità*, che, rigorosamente approfondita, porta inevitabilmente all'idea di una conoscenza sistematica, vanifica la possibilità stessa di una critica filosofica. Infatti, chi, come N. Hartmann, ravvisa nelle inconseguenze «un segno non ingannevole di autentica conoscenza nel pensiero dei grandi maestri» (1936; 31), si priva dell'unica possibilità di critica effettivamente stringente, ossia della critica immanente, la cui essenza consiste nell'indicare le incoerenze presenti nella posizione criticata. Rispetto a tale concezione va sicuramente preferita quella di Hegel, il quale ritiene che la *consequenzialità* «è proprio l'anima formale per il vero contenuto» (4.411 (257))⁴⁰; e questa professione di fede nella consequenzialità, se è conseguente essa stessa, porta necessariamente a concludere che solo l'intero è il vero (3.24 (I 15)). In continuità con questa famosa formula della prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, nell'introduzione all'*Enciclopedia* si dice che un contenuto può essere giustificato, ossia provato, solo all'interno di un intero; «e, fuori di esso, è soltanto un presupposto infondato o ha soltanto una certezza soggettiva» (§ 14 A, 8.60 (I 141)).

Da un altro lato, però, la necessità di un sapere sistematico deriva per Hegel dalla *specificata determinazione dell'assoluto in quanto soggetto o spirito*: «Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come *Spirito*» (3.28 (I 19)). Infatti l'assoluto così inteso è *concreto principio di unità* che non ha nient'altro di fronte a sé, bensì si spiega nel mondo soltanto se stesso. «La scienza di esso è essenzialmente *sistema*, poiché il vero, come *concreto*, è soltanto in quanto si dispiega in sé e si raccoglie e conserva nell'unità, cioè come *totalità*, e soltanto mediante la distinzione e la determinazione delle sue distinzioni può essere la loro necessità e la loro libertà» (E § 14, 8.59 (I 141)). Ogni sapere deve pertanto essere mediato dal principio assoluto che, in quanto tale, è necessariamente *totalità*. Ogni sapere, nella misura in cui è ad esso riferito, ha anche necessariamente un posto determinato nella *totalità* e solo per questo motivo è in generale un sapere: «In tale organizzazione ogni parte è ad

⁴⁰ Cfr. solo Kant, KdpV A 44 (73): «Essere *conseguente* è il più stretto obbligo di un filosofo: eppure è anche quello che viene meno frequentemente rispettato».

un tempo il tutto, poiché la parte sussiste in rapporto all'assoluto [...] non ha senso e significato che mediante la sua connessione col tutto. Non si può quindi parlare di concetti singoli per sé, di singole conoscenze come di un sapere» (2.30 (21))⁴¹.

L'*Enciclopedia*, quindi, nella parte dedicata alla filosofia reale comprende tutte le scienze singole, ognuna delle quali ha nel sistema un posto esattamente determinato: gli aspetti filosoficamente rilevanti delle tre fondamentali scienze della natura – fisica, chimica e biologia – sono trattati (in quest'ordine di successione) nella filosofia della natura⁴², mentre la filosofia dello spirito tematizza i principi fondamentali delle “scienze dello spirito”. Per “scienze dello spirito” intendo qui non soltanto le scienze dello «spirito assoluto» (per usare la terminologia di Hegel), ossia le scienze ermeneutiche che si occupano del senso e del contenuto delle creazioni umane, come, per esempio, le scienze dell'arte, della musica, della letteratura, della religione e la storia della filosofia; queste scienze costituiscono la parte conclusiva della filosofia hegeliana dello spirito, che all'inizio – nell'antropologia – prende in esame le caratteristiche naturali dell'uomo, poi – nella fenomenologia e nella psicologia – le strutture tipicamente spirituali dell'uomo in quanto individuo e – nella dottrina dello spirito oggettivo – i prodotti sociali (diritto, moralità, Stato, storia): si tratta quindi degli ambiti tematici di scienze particolari moderne come antropologia e psicologia, nonché delle scienze sociali (incluse la giurisprudenza in quanto scienza normativa e le scienze storiche). L'unica scienza che nel cosmo della filosofia hegeliana non ha una fondazione è la matematica; in effetti la collocazione della matematica presentò per Hegel problemi che risiedono nella natura della cosa stessa e che egli non fu mai in grado di risolvere⁴³.

⁴¹ Cfr. 4.411 (256 segg.): «Inoltre la conoscenza dell'*assolutamente Assoluto* – (poiché quelle scienze debbono imparare a conoscere il loro particolare contenuto anche nella sua verità, ossia nella sua assolutezza) – è possibile soltanto attraverso la conoscenza della *totalità* nei suoi gradi di un sistema; e quelle scienze sono i suoi gradi. Il pudore di un sistema chiede la statua di Dio che non dovrebbe avere *alcuna figura*».

⁴² Ciò che oggi viene insegnato come fisica comprende tanto la prima parte della hegeliana «Filosofia della natura» (nell'*Enciclopedia* berlinese: la «Meccanica») quanto settori considerevoli della seconda parte intitolata «Fisica», che tratta, fra l'altro, l'acustica, la teoria del calore, l'ottica e l'elettrologia; al processo chimico è dedicata solo la terza sezione del terzo capitolo della «Fisica». Nella terza parte, infine, della filosofia della natura, nella «Fisica organica», Hegel intende fondare filosoficamente non solo la biologia, ma anche (nel primo capitolo) la geologia.

⁴³ Cfr. a tal proposito il cap. 5.1.1., in cui la questione è esaminata in modo dettagliato.

La filosofia reale di Hegel non vuole essere, però, un semplice compendio ordinato dei risultati delle scienze del tempo⁴⁴, ma ha un secondo e più importante compito: deve principiare i concetti fondamentali delle singole scienze. Nel primo abbozzo hegeliano di enciclopedia, la *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* della Propedeutica di Norimberga, i due compiti di un'enciclopedia filosofica – stabilire una connessione ordinata tra le scienze e fondarne i principi – vengono concisamente sintetizzati nel modo seguente: all'opposto dell'enciclopedia comunemente intesa, che mette insieme alla rinfusa ed empiricamente le scienze e i loro risultati, «l'enciclopedia filosofica» è «la scienza del necessario rapporto fissato per mezzo del concetto e della formazione filosofica dei concetti e delle proposizioni fondamentali delle scienze» (4.10 (176)).

Nell'*Enciclopedia* di Berlino si legge che l'enciclopedia «deve essere limitata agli inizi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari» (§ 16, 8.60 (I 142)). Ciò non vuol dire enumerare in modo meramente empirico le assunzioni e i concetti fondamentali delle singole scienze. Piuttosto, come Hegel spiega dettagliatamente nell'«Introduzione», la singola scienza presenta due limiti fondamentali che motivano l'intervento della filosofia in quanto *metascienza autonoma*. In primo luogo, sulla base delle singole scienze che prendono le mosse dall'*esperienza* non è possibile comprendere le fondamentali categorie di libertà, spirito, Dio, su cui verte principalmente l'interesse della filosofia (§ 8, 8.51 (I 133)). In secondo luogo, a questo difetto *contenutistico* corrisponde un limite *formale*: le singole scienze non sono in grado di fondare i loro principi e di mediare il particolare con l'universale; sotto questo aspetto, il loro contenuto non è *necessario*⁴⁵. «In

⁴⁴ Il che può dirsi invece di numerosi trattati di Aristotele, che spesso hanno una natura più scientifica che propriamente filosofica. E ciò vale soprattutto per la maggior parte delle opere di filosofia reale di Wolff, che si limitano a riassumere i risultati scientifici del tempo.

⁴⁵ La fondamentale convinzione kantiana che «L'esperienza ci insegna in verità che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che non possa essere altrimenti» (KdrV B 3 (35)) è giustamente accettata da Hegel; cfr. 4.209 (9): «L'esperienza però comprende soltanto l'universalità di un simile fenomeno, ma non la necessità della connessione. L'esperienza insegna soltanto che qualcosa è così, o come accade o esiste, ma non ancora le ragioni o il perché»; 4.210 (9 seg.): «L'esperienza insegna dunque come gli oggetti sono fatti, non come debbono necessariamente essere, né come dovrebbero essere. Questa conoscenza deriva soltanto dall'*essenza* o dal *concetto* della cosa. Essa soltanto è la vera». Analogamente E § 39, 8.111 (I 192) e 17.400: «Nell'ambito dell'esperienza [...] l'oggetto ha [...] la determinazione della contingenza».

quel tipo di scienza, in parte, l'*universale* contenuto in essa, il genere ecc., è come indeterminato per sé, non collegato per sé con il *particolare*, ma entrambi sono esterni e contingenti, l'uno rispetto all'altro, proprio come i particolari collegati sono per sé reciprocamente esterni e contingenti. In parte, gli inizi sono dovunque *immediatezze*, sono qualcosa di *trovato*, sono *presupposti*. Tanto nell'uno che nell'altro caso non viene resa soddisfazione alla forma della necessità. Il riflettere, in quanto è rivolto a soddisfare questo bisogno, è il pensiero propriamente filosofico, il *pensiero speculativo*» (§ 9, 8.52 (I 134)).

Questa idea, che esprime l'aspirazione ad una completa autonomia della conoscenza concettuale, ad una fondazione ultima dei principi, ad una unità concreta di universale e particolare, non è qualcosa di immediatamente estraneo ed opposto alle singole scienze; anche le scienze aspirano infatti a cogliere un universale, anche se non autofondantesi in modo assoluto, ma relativo, ossia perseguono la conoscenza, per esempio, di *leggi* della natura e dello spirito (§ 7, 8.49 segg. (I 131 seg.); § 246, 9.15 (II 82)), vogliono evitare il più possibile di giustapporre le loro proposizioni per «elevare questo contenuto alla necessità» (§ 12, 8.56 (I 138))⁴⁶. La filosofia cerca di eliminare il residuo di positività, dell'essere-dato in modo meramente fattico infondato e infondabile, che necessariamente permane nelle singole scienze in quanto scienze fondate sull'esperienza⁴⁷, e lo fa grazie a quella struttura riflessiva assoluta che resta estranea alle singole scienze e che Hegel chiama libertà, spirito, Dio. In concreto si tratta – seguendo l'«autodeterminazione del concetto» (E § 246, 9.15 (II 82)), ossia il dispiegamento metodicamente controllato del principio assoluto in quanto autofondantesi, tematizzato nella *Scienza della logica* – di dedurre filosoficamente dalla struttura suprema gli assiomi delle singole scienze e di eliminarne così la positività, il che va interpretato a buon diritto, secondo Hegel, come un atto della libertà. «In quanto la filosofia è così debitrice del proprio sviluppo alle scienze empiriche, dà al loro contenuto la figura essenziale della *libertà* (dell'*a priori*) del pensiero e l'*inveramento* della *necessità*, invece della semplice attestazione costituita dal reperire e dall'esperire il fatto, per cui il fatto diventa esposizione e riproduzione del-

⁴⁶ Cfr. 4.10 (176): «Lo scopo del travaglio scientifico è sollevare ciò che è conosciuto solo empiricamente all'eterno vero, al concetto, farlo razionale e quindi incorporarlo nella sua scienza razionale».

⁴⁷ La positività è anche l'essenza della scienza non empirica della matematica, i cui limiti Hegel è stato l'unico a riconoscere tra i suoi contemporanei.

l'attività originaria – perfettamente indipendente – del pensiero». (E § 12 A, 8.58 (I 139 seg.)). Questa fondazione filosofica è possibile, come si è detto, soltanto se si ha la comprensione del principio assoluto, dell'idea assoluta. Per il fatto di essere mediata dall'idea assoluta la filosofia reale presenta rispetto alle singole scienze una differenza specifica che ne costituisce l'aspetto propriamente filosofico; essa si mostra in uno *scambio di categorie*, nell'aggiunta di nuove categorie a quelle specifiche delle singole scienze, le quali non vengono sconfessate, ma soltanto integrate e limitate in relazione al loro ambito di validità (§ 9, 8.52 seg. (I 134 seg.)).

3.2.2. *Filosofia reale e scienze particolari. Il problema del caso*

Anche qui, come di fronte all'analogo programma di Fichte (v. *supra* pp. 96 seg.), si presenta la domanda: in questo modo non sono forse le scienze destinate ad essere, alla fin fine, completamente assorbite dalla filosofia? Di fronte a un programma di questo genere quale diritto ha ancora l'esperienza? Non ci troviamo forse davanti all'alternativa tra una totale deduzione filosofica della realtà e una rinuncia all'idea che tutto è accessibile al concetto⁴⁸? È un grande merito di Hegel quello di non aver eluso queste domande, bensì di averle poste e di aver fornito risposte in ogni caso più soddisfacenti delle risposte fichtiane⁴⁹.

Hegel riconosce, innanzi tutto, che la filosofia reale, in un senso *genetico*, dipende dalle scienze singole. Il *medium* della pura concettualità può essere raggiunto solo dopo aver attraversato la sfera della scienza, in cui esperienza e pensiero stanno ancora l'una accanto all'altro. «La nascita della filosofia dal bisogno di cui si è parlato ha come *punto di partenza* l'espe-

⁴⁸ Cfr. A. Trendelenburg (1840), I 83 seg. (77 seg.): «O lo sviluppo dialettico è indipendente e determinato solo da se stesso e deve allora in effetti sapere tutto da sé; oppure presuppone le scienze finite e le loro conoscenze empiriche, ma allora il progresso immanente e la connessione priva di aperture sono infranti da ciò che è assunto dall'esterno». Analogamente già Ch.H. Weiße (1832), 44.

⁴⁹ Su questo problema in relazione alla filosofia della natura si veda l'utile saggio di Th.R. Webb (1980), in cui però si sente la mancanza delle precisazioni proposte nelle pagine che seguono. Anch'io prendo in esame specialmente il rapporto tra filosofia della *natura* e scienza della *natura* e precisamente non soltanto perché la filosofia hegeliana della natura è stata finora fortemente trascurata, ma perché la filosofia della natura è la prima sfera della filosofia reale ed anche nella filosofia dello spirito il caso rinvia, tra l'altro, alla *naturalità* dello spirito.

rienza [...]» (E § 12, 8.55 (I 137); cfr. § 1, 8.41 (I 123)). Anche se con questa affermazione non si è detto granché, si può comunque in generale ammettere che «la filosofia deve la sua prima genesi all'esperienza (all'*a posteriori*)», ma proprio nel senso in cui «si è debitori del mangiare ai cibi, poiché senza i cibi non si potrebbe mangiare; certo, in questo rapporto, il mangiare figura come un atto di ingratitudine, poiché consiste nel consumare ciò a cui è debitore di se stesso. In questo senso il pensiero non è meno ingrato» (§ 12 A, 8.57 (I 138 seg.)). Hegel, inoltre, distingue il principio che sta alla base di una filosofia dalla sua realizzazione in un sistema, dal suo *sviluppo*, come egli dice; e questo sviluppo ha bisogno in particolare delle scienze fondate sull'esperienza, soprattutto perché tali scienze non si fermano affatto, nemmeno esse, al mero percepire, ma cercano di pervenire a principi universali e in questo modo «hanno elaborato con il pensiero il materiale per la filosofia» (*ibidem* (I 139)). È indubbio, tuttavia, che tale dipendenza, secondo Hegel, è di natura soltanto genetica e non teoretico-validativa: il pensiero è pur sempre in grado di per se stesso di «passare a queste determinazioni concrete» e di eliminare ogni positività (8.58 (I 139))⁵⁰.

Questo punto è evidenziato in modo particolarmente chiaro in un passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia*. All'inizio del capitolo su Bacone Hegel cerca di comprendere concettualmente il significato della svolta verificatisi all'inizio della filosofia moderna nello sviluppo delle scienze particolari. Si potrebbe pensare che una posizione che intenda prendere le mosse dal concetto dovrebbe trattare tale svolta come una circostanza di poco conto; ma Hegel obietta che «per l'idea è necessario che venga elaborata la particolarità del contenuto» (20.78 (3/II 20)); proprio perché è concreta, l'idea deve avere un lato finito. Con ciò Hegel vuol dire, innanzi tutto, che la filosofia non può esaurirsi nella conoscenza del principio supremo, una conoscenza che egli attribuisce già ad Aristotele e

⁵⁰ Un'interpretazione errata del passo è fornita da Puntel (1973; 248-251): per Hegel, sostiene Puntel, pensiero ed esperienza procedono di comune accordo, Hegel non si è proposto nessuna deduzione apriorica delle strutture fondamentali della realtà effettiva (alle pp. 254 seg. Puntel sostiene poi che il passaggio ad una nuova sfera della filosofia reale sarebbe assicurato, di volta in volta, dal ricorso all'esperienza). Il passo dimostra piuttosto l'esatto contrario ed è un segno di debolezza interpretativa pensare di dover prendere le difese di Hegel suggerendo che egli non avrebbe affatto aspirato *veramente* ad un sistema apriorico. Che Hegel (insieme a Fichte e a Schelling) sia il più radicale pensatore apriorico di tutta la storia della filosofia è infatti, dal punto di vista filologico, chiaro come il sole; si può discutere soltanto se e in che senso questa pretesa sia oggettivamente sostenibile.

ai neoplatonici, che però non svilupparono tale principio fino ad elaborare una completa filosofia della natura e dello spirito (19.248 (2 394), 511 (3/I 114)). Egli vuol dire, inoltre, che per un dispiegamento del genere è indispensabile uno sviluppo autonomo delle scienze particolari: «e per questo svolgimento e determinazione del particolare dell'idea, perché si elabori la conoscenza dell'universo, della natura, per questo è necessaria la conoscenza del particolare» (20.78 (3/II 21)). Col tempo questa conoscenza porta da sé all'universale; e per il progresso della filosofia è imprescindibile che ci siano tali fasi, in cui si sviluppa senza ostacoli l'indagine empirica sulla realtà effettiva: «[s]enza l'elaborazione delle scienze sperimentali per sé, la filosofia non avrebbe potuto oltrepassare il punto in cui erano giunti gli antichi» (20.79 (3/II 22))⁵¹. Hegel tuttavia chiarisce esplicitamente che tale dipendenza della filosofia dall'esperienza scompaia nel sistema compiuto della filosofia stessa. Egli non poteva ancora conoscere a livello terminologico i concetti di genesi e di validità, ma utilizza un paragone, tratto dall'ambito delle scienze, che corrisponde esattamente alla differenza posteriore tra "context of discovery" e "context of justification". «Questo processo del sorgere della scienza», scrive, «è diverso dal corso di essa in se stessa quando è già compiuta [...] In ogni scienza si procede da principi, che da principio risultano dal particolare; ma quando la scienza è compiuta, si prendono le mosse da essi» (*ibidem* (3/II 22)). Analogamente avviene nella filosofia: «L'elaborazione del lato empirico è diventata in tal modo condizione essenziale perché l'idea possa pervenire al suo svolgimento ed alla sua determinazione» (*ibidem*). Più tardi però la filosofia prende «una posizione come se tagliasse dietro a sé tutti i ponti: pare che non faccia altro che lasciarsi andare liberamente nel proprio etere, che si spieghi in questo mezzo senza resistenza; altra cosa è però la conquista di questo mezzo e della possibilità di spiegarvisi» (20.80 (3/II 22); cfr. E § 246 A, 9.15 (II 82-83) e 17.317).

Mettendo assieme queste considerazioni di Hegel, si potrebbe dire così: a differenza di quanto ritiene l'empirismo, una filosofia reale apriorica non è in linea di principio impossibile per il pensiero; ma per il pensie-

⁵¹ Analogamente, nel fatto che la filosofia ellenistica si allontani dalla speculazione e si occupi di fenomeni empirici Hegel ravvisa un parziale progresso rispetto a Platone e ad Aristotele (cfr. 19.248, 319 (2 394, 467), 413 (3/I 10)). In 1984a, 141 segg. (108 segg.), in particolare 147 segg. (112 segg.), ho generalizzato queste idee di Hegel ed ho tentato di spiegare l'inizio di un nuovo ciclo con i difetti *materiali* delle filosofie sintetiche, alle quali *sul piano strutturale* va attribuito in certo qual modo un carattere di compiutezza.

ro *finito* la mediazione della filosofia reale operata dall'esperienza è, *in un senso genetico*, irrinunciabile, laddove per le scienze (tranne che per la matematica) l'esperienza rimane l'unica legittimazione anche della *validità* degli assiomi. Infatti, pur essendo inconsistente parlare, come fa Kant, dei limiti della ragione umana in quanto tale, è del tutto sensato dare per scontati i limiti del singolo individuo, limiti che rendono quella mediazione genetica inevitabile.

È poi auspicabile che anche le tesi della filosofia reale apriorica siano confermate dall'esperienza. Appartiene infatti all'essenza del reale di non essere, come le categorie logiche, solo concetto, ma di avere anche un corrispettivo spazio-temporale, accessibile all'esperienza empirica. La filosofia reale perciò non deduce soltanto determinate strutture logiche, ma mostra che cosa corrisponde ad esse nell'esperienza. All'inizio della filosofia della natura, la prima sfera della filosofia reale, Hegel si sofferma sostanzialmente su questo *doppio* compito della filosofia reale: è essenziale «non solo che l'oggetto va[da] indicato nel cammino filosofico secondo la sua *determinazione concettuale*, ma che va[da] pure menzionato il fenomeno *empirico* che gli corrisponde e si deve mostrare che in effetti gli corrisponde» (§ 246 A, 9.15 (II 83)). Ma questo, aggiunge Hegel, «non significa affatto richiamarsi all'esperienza» (*ibidem*). Quest'ultima osservazione, tuttavia, è giusta solo in parte: la deduzione della struttura concettuale della realtà non si basa sull'empiria; ma la filosofia, designando ciò che corrisponde a questa struttura nella realtà, si consegna inevitabilmente all'esperienza; e ciò significa sempre: allo stato del sapere empirico del suo tempo⁵². Nella filosofia hegeliana della natura questo passaggio all'empiria, inevitabile per la filosofia reale, è presente nella maggior parte dei casi

⁵² Nelle prime lezioni sui *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [I tratti fondamentali dell'epoca presente] Fichte spiega in modo del tutto analogo il procedimento che intende adottare nelle sue considerazioni di filosofia della storia: dedurrà a priori dal principio di un'epoca storica le sue molteplici manifestazioni fenomeniche; se però l'epoca dedotta sia anche identica all'epoca presente, potrà essere stabilito solo empiricamente. «[S]e il filosofo deve dedurre dall'unità del concetto che egli ha presupposto i fenomeni possibili nell'esperienza, è chiaro allora che non ha assolutamente bisogno di alcuna esperienza per il suo ufficio, che egli esercita puramente da filosofo [...] senza riguardo a una qualsivoglia esperienza e semplicemente *a priori* [...] Del tutto differente è però la questione se il presente viene caratterizzato ora da quei fenomeni che discendono dal concetto fondamentale stabilito [...] In merito a ciò ognuno deve interrogare in se stesso le esperienze della sua vita» (7.5 (Tf 83); cfr. anche 19 (98)). Sul rapporto tra a priori e a posteriori chiarificatrici sono anche le argomentazioni di Fichte in 1.447 segg. (Sds 375 seg.).

(ma non sempre) nelle annotazioni ai paragrafi, che contengono spesso un confronto con teorie alternative di filosofia della natura o con risultati delle singole scienze del tempo⁵³; il correlato empirico della struttura concettuale costituisce poi, volta per volta, l'ultima parola del testo principale⁵⁴. In un passo interessante Hegel afferma esplicitamente che questa menzione del correlato empirico abbandona «l'elemento filosofico immanente»: che la luce sia la determinazione che si è prodotta – l'identità con sé, il sé astratto della centralità, che è immanente alla materia, la semplice idealità come esistente – «va dimostrato empiricamente. L'elemento filosofico immanente, qui, come dovunque, è la necessità propria della *determinazione concettuale*, che poi va mostrata come *una qualche* esistenza naturale». Così si legge nell'annotazione al § 276 (9.117 (II 171)). Analogamente, nell'aggiunta al § 323, si dice che potrebbe sembrare sorprendente che l'elettricità debba essere la categoria dedotta «e, per dimostrarlo, dobbiamo confrontare questa determinazione del concetto con il fenomeno» (9.274 (II 311)).

Questo procedimento non vale soltanto nella filosofia della natura, ma anche nella filosofia dello spirito, in quanto sfera ulteriore della filosofia reale. Nel § 2 della *Filosofia del diritto* Hegel giudica un difetto sul piano scientifico il fatto che la giurisprudenza parta da determinate definizioni; come criterio della giustezza di queste definizioni vale infatti solo la loro «concordanza con le rappresentazioni sussistenti» (7.31 (20))⁵⁵. Ma in tal modo non è possibile in linea di principio chiarire se proprio queste rappresentazioni siano *vere*, se costituiscano cioè, nel contesto della filosofia del diritto, strutture affermative. Hegel propone perciò un altro modo di procedere: poiché l'aspetto filosoficamente essenziale è la *necessità* di un concetto, come prova può valere soltanto una deduzione in grado di mostrare che una determinata istituzione risulta dall'autodeter-

⁵³ È questo il motivo per cui le annotazioni sono, nella maggior parte dei casi, più facilmente *comprensibili*; infatti, poiché il mondo nel quale anche i filosofi passano la prima, ed anche la maggiore, parte della loro vita è il mondo della rappresentazione, il linguaggio di tale mondo resta per essi il linguaggio più familiare (cfr. E § 3 A, 7.45 (I 126 seg.)).

⁵⁴ Cfr., per esempio, § 257, 9.47 seg. (II 111); § 260, 9.55 (II 118); § 261, 9.56 (II 118 seg.); § 262, 9.61 (II 122 seg.); § 264, 9.64 (II 126). Nel testo principale si dice, per esempio, che la negatività del punto nello spazio è *per sé* nella sfera dell'essere fuori di sé ed è indifferente rispetto all'inerte giustapposizione: ciò dà come risultato il *tempo*.

⁵⁵ Cfr. l'analoga osservazione sulla teologia razionalistica in E § 36 A a), 8.103 (I 184) ed anche, per esempio, E § 24 Z2, 8.85 (I 165 segg.).

minazione del concetto (7.31 segg. (20))⁵⁶. Mostrare la necessità di una struttura concettuale non è tuttavia sufficiente: «la seconda cosa è guardare intorno, che cosa corrisponde al medesimo [contenuto] nelle rappresentazioni e nella lingua» (7.32 (20)). Nell'ambito peraltro della filosofia del diritto (probabilmente perché si tratta di una disciplina normativa⁵⁷) Hegel prende in considerazione le principali deviazioni di quanto viene dedotto concettualmente dai contenuti della rappresentazione (*ibidem*) e, corrispettivamente, dalle istituzioni positive (§ 3, 7.34 segg. (21)); qui però la rappresentazione «è così poco misura e criterio del concetto per se stesso necessario e vero, che essa anzi deve prendere la sua verità da esso, movendo da esso correggere e conoscere sé» (§ 2 A, 7.32 (20)).

Nonostante queste differenze tra filosofia della natura e filosofia dello spirito, entrambe le sfere della filosofia reale – all'opposto della logica – de-

⁵⁶ Con ciò non vengono però giustificate quelle “argomentazioni” che legittimano la caratteristica di un’istituzione rinviando semplicemente al fatto che tale caratteristica si ritrova nel “concetto” dell’istituzione o nella “natura della cosa”. (Sulla dottrina della “natura della cosa” nell’attuale discussione sulla filosofia del diritto v., per esempio, i saggi raccolti nella prima sezione del volume curato da A. Kaufmann nel 1965.) Così, la monogamia vita natural durante non può essere fondata rinviando semplicemente al fatto che essa sarebbe implicita nel concetto di matrimonio; infatti, pur dovendosi ammettere che nel concetto di un matrimonio già inteso come monogamico è inclusa la monogamia (così come nel concetto di Pegaso è incluso che si tratta di un essere volante e nel concetto di uno Stato ingiusto che non ci sia in esso una giustizia indipendente), con ciò non si è ancora dimostrato che sia ragionevole l’esistenza di una istituzione del genere, la quale va piuttosto dedotta da strutture inaggirabili. Solo questo secondo passo prova qualcosa e meriterebbe uno studio mostrare che proprio questo secondo passo non viene di solito compiuto dalla maggior parte dei giuristi che argomentano sulla base della “natura della cosa”. Lo stesso Hegel ha visto chiaramente che il parlare del concetto di una cosa è destinato a restare un vuoto passatempo, se non vi si aggiunge la deduzione della necessità del concetto. Già nella *Fenomenologia*, contro coloro che credevano di aver dedotto la polarità dell’elettricità con la semplice osservazione che essa si troverebbe nel *concetto* di elettricità, si dice: «Questa indifferenza riceve un’altra forma quando si dica che appartiene alla *definizione* dell’elettricità di essere come positiva e negativa, o che ciò è senz’altro *suo concetto e sua essenza*. Allora il suo essere varrebbe come la *sua esistenza* in generale; ma in quella definizione non c’è la *necessità della sua esistenza*; l’elettricità è o perché la si *trova*, vale a dire non è per nulla necessaria; oppure la sua esistenza è mediante altre forze, vale a dire la sua necessità è una necessità estrinseca» (3.123 (I 126)).

⁵⁷ V. a tal proposito il cap. 7.1.1. In una aggiunta tratta dalla lezione del 1822-23 e acclusa da Gans alla «Prefazione» (cfr. R. Ilting III 91 segg.) Hegel spiega che la natura può essere solo così come sono le sue leggi, mentre le prescrizioni giuridiche possono anche allontanarsi dal diritto razionale (7.15 segg. (281 seg.)).

vono comunque effettuare una “traduzione” dell’elemento concettuale nella rappresentazione che si orienta sull’esperienza⁵⁸. Il termine “traduzione” non è affatto inadeguato⁵⁹; esso indica tre cose: in primo luogo, che a rappresentazione e concetto appartengono per così dire due *lingue* diverse; in secondo luogo, che è perciò indispensabile una *mediazione* tra di esse; in terzo luogo, che possono verificarsi *errori di traduzione*. La mediazione tra rappresentazione e concetto, così come va realizzata dalla filosofia reale, si muove in due direzioni: il filosofo deve innanzi tutto, da un lato, spingersi dalla sfera della rappresentazione nella sfera del concetto; ma, da un altro lato, deve poi ritradurre nella filosofia reale i suoi concetti in rappresentazioni; ciò costituisce un secondo passo, che non è necessariamente già realizzato con la chiara comprensione delle strutture concettuali. «Viceversa non è la stessa cosa avere pensieri e concetti, e sapere quali sono le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti loro corrispondenti» (E § 3 A, 8.44 (I 126)). Lo stesso Hegel ha ammesso «l’incompletezza, sotto questo aspetto, dei suoi lavori filosofici» (ossia della ritraduzione del concetto nella rappresentazione) e precisamente nella recensione a Göschel: in questo scritto si trovano interessanti considerazioni sul nostro problema, considerazioni che nell’essenziale si risolvono nel riconoscere un diritto peculiare alla lingua della rappresentazione. «Come dice Omero di alcune costellazioni che hanno il nome di divinità immortali e altre di uomini mortali, così il linguaggio della rappresentazione è qualcosa di diverso da quello del concetto, e l’uomo riconosce la Cosa non soltanto, in primo luogo, dal nome della rappresentazione, ma, in questo nome, egli, come vivente, è innanzi tutto a casa propria; e così la scienza deve non solo registrare in quegli spazi astratti che sono, di certo, più astratti di quelli in cui risiedono quelle divinità immortali – non della verità, ma della fantasia – le loro figurazioni, ma deve anche dimostrare e specificare la loro incarnazione, e, in verità, di ognuna immediatamente per se stessa, cioè l’esistenza, che esse ricevono nello spirito effettivo, – che è appunto la rappresentazione» (11.378 (Sb 44); cfr. 8.24 (I 99)).

⁵⁸ Per *tradurre* (ma con qualche cautela) quanto detto in un linguaggio filosofico moderno: una filosofia reale puramente concettuale è un sistema sintattico che riceve una dimensione semantica solo mediante l’interpretazione, ossia la correlazione dei concetti alle rappresentazioni. È poco significativo invece parlare di semantica nella *Scienza della logica*, che a livello strutturale è essenzialmente autoreferenziale e rinvia perciò innanzi tutto (prima dell’alienazione dell’idea assoluta) solo a se stessa. Considero quindi poco significativa la proposta di Puntel del 1977.

⁵⁹ È usato in questo contesto dallo stesso Hegel: E § 5, 8.46 (I 127).

Mi sembra peraltro che queste importanti riflessioni hegeliane vadano completate. Infatti, pur essendo essenziale che i concetti della filosofia reale siano tradotti nella lingua della rappresentazione, può accadere che il filosofo che elabora la filosofia reale procedendo in modo apriorico ricavi correttamente strutture concettuali che però non corrispondono a nessuna rappresentazione empirica del suo tempo, e ciò per la semplice ragione che le scienze del suo tempo non hanno ancora scoperto la realtà effettiva corrispondente a quelle strutture concettuali. In una situazione del genere il filosofo ha essenzialmente tre possibilità. Può, innanzi tutto, rinunciare ad interpretare le strutture concettuali che ha ricavato. Oppure, in secondo luogo, deve indicare come corrispettivo della sua “rete concettuale” una teoria scientifica del tempo, nonostante quest’ultima presenti in verità una struttura logica del tutto diversa. In questo caso sarebbe possibile parlare di errori di traduzione; e se la teoria scientifica corrispondente fosse poi confutata, ciò non comporterebbe anche la falsità della deduzione operata al livello della filosofia reale⁶⁰. Resta la terza possibilità, la più semplice: il filosofo che elabora la filosofia reale istituisce un rapporto del concetto da lui ricavato con una teoria del tempo, ma individua in quest’ultima errori contro cui polemizza vivacemente, senza essere però in grado di indicare un’altra teoria scientifica che corrisponda meglio al suo sistema. Si trova qui in una condizione migliore un filosofo posteriore, che è a conoscenza dello sviluppo successivo delle singole scienze: egli può stabilire all’occorrenza che una nuova teoria scientifica costituisce un corrispettivo di gran lunga più adeguato alle strutture della filosofia reale dedotte tempo addietro. Prolessi di questo genere sono indubbiamente difficili, poiché presuppongono che il pensiero concettuale si renda in grandis-

⁶⁰ In questo senso Hegel sostiene che chiedersi se la prima categoria della filosofia della natura, i cui momenti vanno dedotti dal concetto, corrisponda allo spazio costituisce un secondo passo che va rigorosamente distinto dal primo. «E quand’anche commettessimo qui un errore, non inficerebbe la verità del nostro pensiero» (E § 254 Z, 9.42 (II 106)). Analogamente, non manca di una profonda giustificazione l’osservazione seguente di Fichte: se la classificazione *empirica* dell’epoca della peccaminosità dedotta a priori non risultasse pertinente al presente, non sarebbero comunque state vane tutte le fatiche sostenute per questa deduzione. «Se adesso la vita effettiva, quale si presenta ai vostri occhi, appare dunque come ciò che per me a priori [...] risulta dal principio, tocca a voi [...] questo giudizio [...] Se a vostro giudizio ho colto nel segno, ciò è altresì giusto e buono; se ciò non è stato, allora avremo almeno filosofato, e quand’anche non sull’epoca presente, avremo pur sempre filosofato su una delle epoche possibili e necessarie, e la nostra fatica non sarà andata interamente persa» (7.19 (Tf 98)).

sima misura indipendente dalla rappresentazione e perciò solo di rado un filosofo – che, in quanto essere finito, resta comunque legato alla rappresentazione – riuscirà a realizzarle. Ma non sono impossibili⁶¹.

A tal riguardo una delle più belle dimostrazioni venne fornita nel 1982 da Wandschneider⁶², che mostrò in modo estremamente convincente come la «meccanica» e la dottrina della luce di Hegel, che si oppongono polemicamente alla fisica newtoniana, abbiano trovato nella teoria della relatività speciale una teoria scientifica particolare ad esse di gran lunga più affine della teoria di Newton. Non si sostiene con ciò che Hegel avrebbe “anticipato” la teoria della relatività; con grandissima sensibilità logica Hegel ha però senz’altro riconosciuto nella meccanica del suo tempo contraddizioni con le «esigenze del concetto», contraddizioni che, come oggi sappiamo, sono state eliminate solo dalla teoria della relatività⁶³.

I due aspetti trattati finora in relazione alla domanda sulla necessità dell’esperienza per il programma di una filosofia reale elaborata “a partire dal concetto” riguardano il problema della *genesì* della filosofia reale e il problema dell’*interpretazione* della teoria puramente concettuale. Da questi due aspetti non risulta però ancora un’autonomia di principio delle scienze empiriche, una sfera che in linea di principio non sia accessibile al concetto apriorico. Ma fin da ora si può dire almeno che il metodo dialettico di Hegel dovrebbe procedere, per così dire, da un principio

⁶¹ Usando un’immagine, si potrebbe dire: chi elabora la filosofia reale procedendo dal concetto, senza ricorrere alle rappresentazioni del suo tempo, o addirittura contro di esse, è paragonabile ad un funambolo; non è detto a priori, come Kant ammetterebbe, che cada; può piuttosto percorrere il rischioso tragitto in modo virtuosistico, fornire cioè geniali prolessi; ma queste acrobazie saranno difficili. Chi invece elabora la filosofia reale costruendola sulla base di una solida scienza fondata sull’esperienza cammina a passi misurati su una strada sicura al di sotto della fune.

⁶² Il libro di Wandschneider va annoverato, a mio parere, tra le cose più importanti realizzate nel XX secolo nell’ambito di uno sviluppo sistematico dell’impostazione hegeliana; v. la mia recensione (1985a).

⁶³ Un altro esempio, che è stato riconosciuto anche da scienziati come Heisenberg e Weizsäcker, di filosofia della natura che comprende prolessi di sviluppi scientifici successivi è il concetto di materia presente nel *Timeo* di Platone (53c segg.). Pur essendo naturalmente le simmetrie di cui parla Platone molto più semplici di quelle scoperte nel XX secolo dalla teoria dei quanta, la visione di Platone, fondata in modo puramente logico, del significato costitutivo delle simmetrie (in quanto forme di invarianza) per la materia resta uno dei più grandi contributi forniti da una filosofia idealistica della natura. Si veda a tal proposito, per esempio, dell’Autore (1984a), 583 segg. (425 segg.) e (1984d), 90 seg. con rinvio ad ulteriore letteratura.

a un altro principio delle scienze singole, lasciando a queste ultime la concreta realizzazione del loro programma, tanto più che tale realizzazione si serve del metodo usuale di deduzione formale e non del metodo dialettico. Per addurre un esempio: assumendo che sia possibile dedurre concettualmente, come ha tentato di fare Wandschneider (1982), i due assiomi fondamentali della teoria della relatività speciale – il principio di relatività e il principio di invarianza di una velocità di segnale – mediante una precisazione e uno sviluppo delle riflessioni di Hegel presenti nella «Meccanica» e nella «Fisica», con ciò sarebbe anche esaurito il compito della filosofia in questo ambito; vedere che cosa segua concretamente da questi due assiomi⁶⁴ è compito della relativa scienza particolare, ossia della fisica teorica. Vengono così indicati confini certi tra la filosofia e la scienza singola, confini che la filosofia oltrepassa in modo illegittimo, allorché vuole dedurre cose che possono essere spiegate solo all'interno di una determinata teoria scientifica. Lo stesso Hegel è spesso incorso in questo pericolo: ne è un esempio eclatante il suo tentativo di dedurre dal concetto le leggi di Keplero del moto dei pianeti, un tentativo a cui mira già il suo scritto di abilitazione *De orbitis planetarum* e che occupa molto spazio anche nella filosofia della natura dell'*Enciclopedia* (E § 270, 9.85 segg. (II 144 segg.)). L'aspetto increscioso di questo tentativo sta nel fatto che le leggi di Keplero derivano già dalla legge newtoniana di gravitazione; è su questa legge, che è più generale delle leggi di Keplero e che all'interno della meccanica classica ha un carattere assiomatico, che Hegel avrebbe dovuto piuttosto concentrare il suo impegno, il che però non è mai avvenuto⁶⁵.

Ma anche questa proposta di suddivisione di compiti tra una filosofia reale hegelianamente orientata e le scienze singole non basta ad esorcizzare lo spettro di una scienza completamente apriorica. Anzi, si potrebbe an-

⁶⁴ L'aspetto affascinante della teoria della relatività speciale consiste, come è noto, nel fatto che essa può essere dedotta quasi completamente da questi due assiomi (e da alcuni postulati addizionali molto banali).

⁶⁵ Della legge newtoniana di gravitazione si è invece occupato a fondo nei *Gedanke von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* [Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive] (§§ 9 seg.) Kant, che anzi ha perfino voluto vedere una relazione tra questa legge e la tridimensionalità dello spazio, cercando però di spiegare quest'ultima a partire dalla prima (e non viceversa) e considerando inoltre come necessaria non la stessa legge di gravitazione, ma la relazione tra possibili leggi di gravitazione e possibili spazi a *n*-dimensioni. Sull'argomentazione di Kant e su un analogo tentativo di F. Überweg cfr. M. Jammer (1980), 196 e 198 segg. (166 seg. e 169 seg.).

cor sempre pensare che la fondazione ultima degli assiomi delle singole scienze spetti alla filosofia e che poi le scienze, mediante un procedimento deduttivo, ne derivino tutte le altre proposizioni. Qui però può venirci in aiuto una riflessione sulla struttura del *caso*. Di questo problema Hegel, come è noto, si è occupato fin dai suoi esordi filosofici, a ciò provocato, tra l'altro, dalla critica di Krug al *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling (nelle *Briefe über den neuesten Idealismus* [Lettere sul più recente idealismo], Leipzig 1801); Krug sosteneva, tra l'altro, che Schelling, sulla base delle sue premesse, avrebbe dovuto poter dedurre anche la luna, il ferro e persino la penna dello stesso Krug⁶⁶. La reazione di Hegel a questa sfida nel saggio *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug* [Il modo in cui il comune intelletto umano intende la filosofia, illustrato nelle opere del sig. Krug] del 1802⁶⁷ resta un mero prodotto dell'imbarazzo. Hegel infatti non respinge ancora la pretesa di Krug come insensata; anzi, nelle sue obiezioni è implicita l'ammissione che la visione di Krug sia fondata. Così si afferma, innanzi tutto, che ciò la cui deduzione viene richiesta da Krug, è oggetto della filosofia della natura e non è quindi affatto tematizzato nel sistema dell'idealismo trascendentale⁶⁸ (2.194 seg.). In secondo luogo, nella filosofia della natura si sarebbe già riusciti a dedurre il ferro; per quanto riguarda la luna, essa potrebbe essere compresa concettualmente solo insieme all'intero sistema solare e la conoscenza di questo sistema sarebbe «il compito più elevato e supremo della ragione» (2.195), al quale si tratterebbe

⁶⁶ I passi degli scritti di Krug a cui si riferisce Hegel nella sua recensione sono documentati nelle annotazioni al IV volume dei *Gesammelte Werke* di Hegel, 588-594; 590 seg. è il passo menzionato relativo alla penna (nell'edizione originale del 1801: 72 segg.). Nella ristampa di questo scritto nelle *Gesammelte Schriften* di Krug viene ripetuta la richiesta di dedurre la luna, ecc. così come una materia *determinata* (ferro ecc.) (462 seg.), ma è interessante che, nel passo corrispondente, venga omessa la battuta sulla penna (482). (L'edizione delle *Gesammelte Schriften* non comprende la ristampa integrale degli scritti e non vi mancano «miglioramenti, abbreviazioni e aggiunte»: vol. VII, p. VI). L'occasione per questa marcia indietro fu, come è palese, la dura critica di Hegel, contro il quale Krug scrisse ancora nel 1835 due saggi (1830 segg.; IX 349-382; 383-434).

⁶⁷ Questa recensione prende in considerazione, insieme ai *Briefe über den neuesten Idealismus*, anche i *Briefe über die Wissenschaftslehre* [Lettere sulla dottrina della scienza] del 1800 e l'*Entwurf eines neuen Organons der Philosophie* [Disegno di un nuovo "organo" della filosofia] del 1801; alla risposta di Krug Hegel replicò di nuovo nella "Erlanger Literatur-Zeitung" con una stroncatura del *Neuen Organons* (2.164 segg.).

⁶⁸ Questo nel senso della bipartizione della filosofia sostenuta all'epoca da Schelling.

ancora di lavorare. E per quanto riguarda infine la penna di Krug, ci sarebbero compiti filosoficamente più importanti, come, per esempio, quello di una costruzione della storia universale (2.195)⁶⁹. Ma, nonostante il tono vivace, caratteristico dei lavori critici del periodo jenese, Hegel non riesce a risolvere in modo soddisfacente il problema filosofico sollevato da Krug. «Pur non affermando esplicitamente che sarebbe possibile, al termine di tutta la speculazione, procedere fino alla deduzione della penna di Krug, è tuttavia manifesto che [Hegel] non è in possesso di alcun strumento concettuale col quale o respingere in via definitiva tale pretesa o dare ad essa soddisfazione» (D. Henrich (1958/59), 160 seg.).

Il sistema maturo di Hegel presenta invece almeno una proposta di soluzione per questo problema, come ha mostrato D. Henrich nel fondamentale saggio appena citato; anzi, secondo Henrich l'idealismo di Hegel è addirittura «l'unica teoria filosofica [...] *che conosce il concetto del caso assoluto*» (159). Infatti, in primo luogo, l'autodeterminazione del concetto nella *Scienza della logica* deve, secondo Hegel, dimostrare il caso come costitutivo per la necessità. Necessario difatti è soltanto ciò che – questo è uno degli argomenti di Hegel – si mostra come ineludibile sotto circostanze contingenti, di qualsiasi tipo⁷⁰; il porre e il superare l'accidentalità è pertanto essenziale alla manifestazione della necessità. «È quindi *essa stessa* [sc. la necessità], che si determina come *accidentalità*, – nel suo essere si respinge da sé, in questo stesso respingersi non è che tornata in sé, e in questo ritorno come nel suo essere ha respinto sé da se stessa» (6.214

⁶⁹ Cfr. anche E § 250 A, 9.35 (II 100): «Sarebbe stato possibile farlo [sc. Krug] spere in questa prestazione e nella rispettiva glorificazione della *sua* penna, se un giorno la scienza fosse così avanzata e avesse chiarito tutto quello che è più importante in cielo e in terra nel presente e nel passato, da non avere niente di più importante da comprendere concettualmente».

⁷⁰ Un esempio, tratto dalla filosofia reale, di questa teoria della necessità, che afferma come necessario solo ciò che si impone sempre sotto le più diverse e casuali condizioni, è la famosa tesi dei doppi eventi storici sostenuta da Hegel nella filosofia della storia: a Cesare successe Augusto, che palesò come inevitabile il tramonto della repubblica romana; Napoleone fu sconfitto due volte; i Borboni furono cacciati due volte. «Tramite la ripetizione quanto era apparso all'inizio solo un caso e una possibilità, diviene una realtà convalidata» (12.380 (261)). Va sottolineato, ad evitare un banale fraintendimento, che la ripetizione, secondo Hegel, non è necessaria; la ripetizione *rivela* solo chiaramente la necessità di un evento (di cui ci si deve rendere conto in via primaria concettualmente). La tesi di Hegel è valida anche nell'ambito della storia della scienza (ciò che egli non poteva ancora sapere): che scoperte scientifiche epocali avvengano più o meno contemporaneamente è diventato oggi un *topos*.

(II 622))⁷¹. In secondo luogo, proprio nel concetto della prima sfera della filosofia reale, della natura in quanto è «l'idea nella forma dell'*alterità*» (E § 247, 9.24 (II 90)), è insito che in essa predominino non «libertà, ma *necessità e contingenza*» (§ 248, 9.27 (II 93)). La tensione tra queste due ultime determinazioni produce «la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall'altro lato la loro contingenza indifferente e l'irregolarità indeterminabile» (§ 250, 9.34 (II 99)). Soprattutto questo secondo momento ha nella natura un suo diritto specifico; il caso si mostra in particolare nelle *singole* cose concrete naturali (*ibidem*). A tal riguardo Hegel parla volentieri dell'*impotenza* della natura» a tenersi ferma al concetto (§ 250, 9.34 (II 100))⁷²; abbiamo qui di conseguenza una sfera che si sottrae alla comprensione mediante concetti: «Quella impotenza della natura pone alla filosofia dei limiti, e la cosa meno opportuna è pretendere dal concetto che debba comprendere tali contingenze – e, come è stato detto, costruirle, dedurle» (§ 250 A, 9.35 (II 100)). La contingenza presente nella natura come momento – che tuttavia non è qualcosa di completamente estraneo al concetto, bensì da quest'ultimo è in qualche modo determinato, anche se in maniera *insufficiente* (§ 250 A, 9.35 (II 100 seg.))⁷³ – costituisce, secondo Hegel, un problema non soltanto per una filosofia *razionale* (ossia apriorica) della natura; può fallire qui anche la scienza naturale che procede in modo induttivo-empirico e che si eleva solo all'universale dell'intelletto: tra i singoli ordini biologici, per esempio, ci sono formazioni ibride che si sottraggono ad una classificazione (§ 250 A, 9.35 seg. (II 101))⁷⁴. A maggior ragione ci sono quindi limiti per la filo-

⁷¹ Rinuncio qui a sviluppare in modo più preciso il contesto del passo e rinvio alla ricostruzione estremamente chiarificatrice della teoria hegeliana della modalità operata da Wandschneider (1984; 977 segg.), nonché al saggio di Henrich (specialmente 162 segg.), che si occupa anche del caso nella natura (ma le sue riflessioni a tal proposito sono molto insoddisfacenti) ed esamina inoltre il significato del caso nell'etica (171 segg.).

⁷² Cfr. anche 6.282 (II 688); E § 24 Z2, 8.84 (I 166); § 368 Z, 9.510 (II 510); 12.89 (58); 14.263 (703 seg.). – In 20.220 (3/II 165 seg.) si dice analogamente: «La natura consiste precisamente nel non poter essere perfettamente adeguata al concetto».

⁷³ Questa affermazione di Hegel è in effetti illuminante: anche i mostri ubbidiscono a leggi biologiche, anche le entità più contingenti partecipano, in quanto materiali, alle proprietà razionali della materia (per esempio, alla struttura simmetrica delle loro particelle elementari e così via).

⁷⁴ Cfr. anche § 368 A, 9.502 (II 508 seg.); § 368 Z, 9.510 (II 510); 13.176 (150 seg.); 14.263 (703).

safia apriorica della natura: «La filosofia deve prendere le mosse dal concetto e se anche giunge a scarse conclusioni, bisogna esserne soddisfatti. È uno sviamento proprio della filosofia della natura voler affrontare tutti i fenomeni» (§ 270 Z, 9.106 (II 162))⁷⁵.

Pur essendo indubbio che proprio nella filosofia della natura Hegel ha fatto un cattivo uso del suo programma⁷⁶ (in minor misura comunque di Schelling e dei suoi scolari, come Oken, Troxler e Steffens⁷⁷), bisogna però riconoscere che il sistema hegeliano dà spazio al caso e che, in base alla dottrina delle categorie della *Scienza della logica* e al concetto hegeliano di natura, è possibile evitare il pericolo di un totale apriorismo. Ma l'aspetto affascinante della soluzione hegeliana consiste nel fatto che l'elemento casuale, l'accidentalità non è un *brutum factum* che resta saldo di fronte al concetto in un dualismo non mediato: occorre piuttosto esaminare mediante puri concetti – sul piano della *Scienza della logica* – perché c'è accidentalità (soprattutto nella natura); anche ciò che è altro dal concetto e la totale negazione di una fondazione si basano sulla struttura autofondantesi del concetto⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. § 268 Z, 9.82 (II 141 seg.); § 353 Z, 9.438 (II 454). A proposito del tentativo di una deduzione del magnetismo nel § 312 Z, 9.207 (II 251) si legge: «Per la filosofia è del tutto indifferente in *quali corpi* il magnetismo venga a manifestarsi».

⁷⁶ Per addurre solo alcuni esempi particolari grotteschi: in E § 303 Z, 9.186 seg. (II 232 seg.) e § 344 Z, 9.375 (II 399) Hegel afferma che negli uccelli tropicali il calore si trasforma in colore e per questo il canto si guasta – «il suono cioè perisce» (9.187 (II 233)) –, il che dovrebbe costituire una conferma per la sua tesi di un passaggio del suono nel calore. Nel § 340 Z, 9.353 (II 379) il granito (che consiste, come è noto, in quarzo, mica e feldspato) viene inteso come «la trinità semplice, terrestre» (Michelet ha tratto certamente il passo dagli appunti di Jena; cfr. GW 8, 115). La tendenza a minimizzare il caso si esprime esplicitamente, per esempio, nel § 339 Z, 9.357 (II 377): «La contingenza ha certo una sua sfera, ma soltanto nell'inessenziale» (cfr. anche § 340 Z, 9.357 (II 383)). È comunque confortante che affermazioni contorte di questo genere si rinvenivano soltanto nelle aggiunte orali; Hegel sembra quindi non averle ritenute degne di pubblicazione.

⁷⁷ La prima critica alla filosofia schellinghiana della natura si trova nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* (3.21, 49 segg. (I 11 seg., 40 segg.)). Nella «Filosofia della natura» Hegel parla delle associazioni stabilite da Steffens nella filosofia della natura come di «espressioni [...] rozze e incolte di una fantasia selvaggia, priva del concetto» (§ 340 Z, 9.353 (II 380)); di Oken nelle lezioni di storia della filosofia si dice in modo conciso e felice: «esso [sc. il modo di filosofare di Oken] si avvicina alla follia» (20.454 (3/II 407)).

⁷⁸ Si può dire, analogamente, che la dualità di concetto e rappresentazione (il correlato dell'esperienza), essenziale per la filosofia reale, è fondato *nel loro concetto*. Esperienza e concetto non sono quindi due momenti aventi gli stessi diritti, che persistono, come in

Mi sembra nondimeno che la teoria hegeliana del caso vada precisata con l'introduzione di un'importante distinzione. È evidente, infatti, che si può parlare di caso a due livelli che Hegel non distingue.

In primo luogo: si potrebbe certamente pensare che alcune determinazioni – come, per esempio, la tridimensionalità dello spazio, l'anisotropia e l'unidimensionalità del tempo, l'esistenza di forme di interazione della materia – possano essere derivate a priori dal sistema delle leggi naturali, ma che altre determinazioni in questo sistema, determinazioni soprattutto di tipo quantitativo, si sottraggano in modo permanente ad una comprensione mediante concetti e possano essere colte solo positivamente⁷⁹. Prendiamo in considerazione un esempio tratto dal già menzionato lavoro di Wandschneider, che costituisce il più recente sviluppo della filosofia hegeliana della natura: Wandschneider cerca di mostrare che un movimento assoluto (ossia invariante rispetto al sistema di riferimento) consegue necessariamente proprio dal principio di relatività, ma non si propone affatto di determinare l'esatto valore di questa velocità assoluta (della luce). In effetti potrebbe esserci qui un problema da risolvere solo empiricamente e che dimostra a sufficienza il diritto all'esistenza di una fisica sperimentale autonoma anche nel caso in cui si potesse mai realizzare il programma sistematico di Hegel⁸⁰.

Kant, nel loro dualismo, ma discendono entrambi dall'unità del concetto logico. Nella terminologia di Hegel ci si potrebbe esprimere così: il *concetto* del finito è che in esso concetto e realtà sono separabili (cfr. 20.141 (3/II 88)).

⁷⁹ Si pone qui peraltro il difficile problema di determinare in modo preciso il confine tra la necessità del concetto e il contingente, un problema questo che forse non va affatto risolto in via preliminare, ma con ogni probabilità solo concretamente, limitandosi cioè a seguire lo sviluppo del concetto fin dove possibile. In ogni caso tale problema fu ben presto individuato anche da coloro che si erano impegnati a sostenere la teoria hegeliana dell'accidentalità in quanto determinazione oggettiva della natura. Scrive, per esempio, H.Ch.W. Sigwart (1831): «Se assumiamo che nella natura accanto alla necessità dell'idea e del concetto ci siano effettivamente e oggettivamente anche caso, mancanza di regole e di ordine, dove dobbiamo collocare il confine al nostro comprendere mediante concetti? per esempio là dove si trova il confine del nostro sapere attuale e del nostro attuale comprendere mediante concetti così come è tracciato in particolare dalla filosofia hegeliana? Ma questo non è ragionevole né avveduto; questi limiti temporali sono stati infatti già spesso [...] superati» (164 seg.).

⁸⁰ Lo stesso Hegel, che aspira a una «scienza delle *misure*» (§ 259 A, 9.54 (II 117); cfr. 5.405 segg. (I 382 segg.)) in grado di dedurre a priori le leggi delle singole scienze della natura che stabiliscono rapporti di misura – come la legge di gravità o le leggi di Keplero (v. n. 81) –, riconosce pur sempre che in tali leggi è presente un «essere per sé nella misu-

In secondo luogo: da queste determinazioni meramente positive nelle leggi di natura occorre distinguere un'altra forma di caso. Questa seconda forma è stata pressoché ignorata da Hegel e precisamente per il semplicissimo motivo che egli non conosceva ancora la nozione di *storia* della natura. In base a una semplice riflessione specifica voglio, innanzi tutto, chiarire che cosa concretamente si intenda con questo secondo genere di caso, per poi occuparmi del suo mancato riconoscimento da parte di Hegel. La scienza della natura non ha come oggetto soltanto il sistema delle *leggi* naturali; suo compito è anche la spiegazione degli eventi o degli oggetti naturali. A tal riguardo è però indispensabile qualcosa di più che una conoscenza del sistema delle leggi naturali. Chi vuole spiegare perché un bicchiere di vetro è andato in frantumi cadendo a terra, non deve conoscere soltanto la legge della caduta dei gravi; deve sapere anche da quale altezza il bicchiere è stato lasciato cadere, per calcolare le forze che hanno agito su di esso. In breve: deve conoscere le *condizioni iniziali* di un determinato evento. Si può dire, in generale, che le spiegazioni della scienza della natura fanno assegnamento su due momenti: sulle leggi naturali e sulle condizioni iniziali. Queste ultime aprono, come è evidente, un campo smisurato per la contingenza; e nell'estesa negazione di questo tipo di contingenza va ravvisato uno dei più gravi difetti della filosofia reale di Hegel.

Hegel, infatti, pretende abbastanza spesso di aver dedotto come necessari eventi la cui spiegazione è basata su condizioni iniziali e comprende quindi inevitabilmente un momento di accidentalità. Un interessante esempio è la sua polemica contro la legge di gravitazione di Newton. È stato detto in precedenza a p. 153 che dalla legge newtoniana di gravitazione seguono le leggi di Keplero sul moto dei pianeti, una formulazione questa che

ra», ossia *coefficienti* – per esempio, l'accelerazione di gravità – che non determinano il vero e proprio *rapporto* di misura e a proposito dei quali egli non intende, a quanto sembra, sollevare la medesima pretesa di deduzione. «Il momento *immediato*, che nel moto di caduta in una unità di tempo (un minuto secondo, e propriamente quello che vien detto il *primo*) si abbia il novero di circa quindici unità spaziali, che si prendono come piedi, è una *misura immediata*, come la grandezza normale delle membra umane, le distanze, i diametri dei pianeti etc. La determinazione di cotesta misura cade altrove, che non nella qualitativa determinazione di misura, qui della legge stessa della caduta. Ma da che dipendano tali *numeri* ossia quello che in una misura vi ha di soltanto immediato, e che sembra quindi empirico, le scienze concrete non ce lo hanno peranco menomamente chiarito» (5.410 (I 387)). In relazione però ad uno degli esempi menzionati – le distanze dei pianeti – Hegel si impegnò accanitamente durante tutta la vita a fornire una deduzione, anche se riconobbe di non aver avuto successo.

è corretta solo con alcune limitazioni. Infatti, ciò che nella derivazione newtoniana delle leggi di Keplero dalla legge di gravitazione disturba tanto Hegel è proprio il fatto che da quest'ultima consegue soltanto che i corpi di un sistema solare si muovono percorrendo orbite che sono sezioni coniche; e in effetti ci sono anche comete che si muovono in orbite paraboliche o iperboliche. Quale sezione conica venga precisamente realizzata nei singoli movimenti dei corpi del sistema solare dipende proprio da condizioni iniziali contingenti, alle quali Hegel non vuole rassegnarsi. Egli perciò osserva criticamente che «[l]a dimostrazione newtoniana della proposizione che un corpo soggetto alla legge della gravitazione si muove intorno al corpo centrale in una *ellisse* porta a una *sezione conica* in generale, mentre la proposizione principale che andrebbe dimostrata consiste proprio nel fatto che l'orbita di un tal corpo non è un *circolo*, né una qualsiasi altra *sezione conica*, ma *soltanto l'ellisse*. [...] Le condizioni che fanno dell'orbita del corpo una *determinata* sezione conica, nella formula analitica sono delle *costanti* e la loro determinazione viene ricondotta ad una circostanza *empirica*, e cioè a una particolare forma del corpo in un punto determinato del tempo e alla forza *contingente* di un *urto*, che dovrebbe aver ricevuto originariamente; per questa ragione la circostanza che fa della linea curva un'ellisse cade fuori della formula che dovrebbe essere dimostrata e non si pensa neppure minimamente a dimostrarla» (E § 270 A, 9.86 seg. (II, 145 seg.))⁸¹.

⁸¹ Questo passo (per le allusioni in esso presenti di storia della scienza rinvio alle note della traduzione commentata di M.J. Petry, fondamentale per una comprensione storica della *Filosofia della natura* di Hegel (1970; I 349 seg.) si colloca all'interno di una polemica contro l'opinione che Newton abbia per primo *provato* le leggi di Keplero. Hegel invece sottolinea, in primo luogo, che la legge newtoniana di gravitazione potrebbe essere facilmente derivata dalla terza legge di Keplero; in secondo luogo, che, come già detto, la legge newtoniana di gravitazione non stabilisce il tipo preciso di sezione conica e, in terzo luogo, che «[l]a legge newtoniana della cosiddetta forza di gravità è ugualmente dimostrata soltanto muovendo dall'esperienza attraverso l'induzione» (E § 270 A, 9.87 (II 146)). Per comprendere correttamente questa polemica, occorre rendersi conto che almeno i due ultimi rilievi critici sono giusti. Soprattutto il terzo punto è filosoficamente essenziale; contro la concezione (assai diffusa prima della formazione di una precisa teoria assiomatica) secondo la quale la fisica potrebbe *dimostrare matematicamente* le sue leggi fondamentali, Hegel ha indubbiamente ragione allorché insiste sul fatto che per la fisica, in quanto scienza particolare, ciò è impossibile in linea di principio e che piuttosto essa perviene ai suoi assiomi sostanzialmente a partire dall'esperienza. Già nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* si dice che la maggior parte delle "prove" addotte per proposizioni del genere non possono valere come prove e che a tale scopo è necessaria un'altra scienza, cioè la filosofia: «Che per dimostrazio-

Ma in questa critica Hegel *presuppone* che il movimento ellittico dei pianeti del nostro sistema solare abbia un fondamento necessario⁸²; ed è proprio questo presupposto che dobbiamo oggi senz'altro respingere. Per una filosofia razionale della natura deve essere sufficiente comprendere mediante concetti che un movimento del genere – che per l'ulteriore sviluppo della filosofia della natura può effettivamente essere privilegiato⁸³ – è compati-

ni vengano date e prese le così dette dimostrazioni di principi forniti copiosamente dalla matematica, come il principio dell'equilibrio della leva, del rapporto spazio-tempo nel moto della caduta ecc.; tutto ciò è solo una dimostrazione di quanto grande sia per il conoscere il bisogno di dimostrare; quando infatti la conoscenza si trova a corto di dimostrazioni, ne rispetta perfino la vuota parvenza traendone una qualche appagamento. Una critica di quelle dimostrazioni riuscirebbe non meno sorprendente che istruttiva; essa mirerebbe, in parte, a purificare la matematica da questo falso orpello, e in parte anche a mostrare il limite della matematica stessa, per ricavarne la necessità di un sapere diverso» (3.45 (I 36 seg.)); cfr., per lo più in riferimento alla legge della caduta dei gravi, 3.123 (I 125 seg.); 5.309 seg., 407 (I 293 segg., 384); 6.155 (II 565 seg.); E § 267 A, 9.75 segg. (II 135 segg.). Questo per un verso; per un altro verso, la correttezza di questo rilievo critico non cambia nulla al fatto che la legge newtoniana di gravitazione rappresenta comunque un progresso rispetto alle leggi di Keplero e precisamente per il semplicissimo motivo che le riconduce ad un'unica proposizione *più universale* (e questa è senz'altro anche l'opinione di Hegel: E § 270 Z, 9.97 (II 154)), una proposizione che tuttavia nell'ambito della teoria newtoniana resta altrettanto indimostrata delle leggi di Keplero nell'ambito della teoria kepleriana. L'opzione di Hegel per Keplero è perciò scientificamente infondata; essa si spiega, innanzi tutto, come è evidente, con un certo orgoglio nazionale (cfr. E § 270 Z, 9.96 (II 154)) e, in secondo luogo, col fatto che Keplero era ancora vicino ad una considerazione pitagorico-platonizzante della natura, mentre Newton, secondo Hegel, aveva consumato la rottura della scienza moderna con la filosofia (si cfr. soltanto la sprezzante critica di Hegel all'ammonimento rivolto da Newton alla fisica di guardarsi dalla metafisica in E § 98 Z 1, 8.207 (I 283); 20.231 (3/II 179 seg.), nonché *Briefe* II 251)). Su questo secondo punto v. K. Rosenkranz (1844), 155 (172 seg.): «Nella reazione romantica contro il meccanicismo dell'intelletto si contrappose Newton a Keplero e a Goethe, così come nella fisiologia e nella medicina si cominciò a riabilitare Paracelso e nella speculazione in genere Jakob Böhme». La scarsa considerazione nutrita da Hegel nei confronti di Newton (che raggiunge il culmine più sgradevole nella polemica contro l'ottica newtoniana, soprattutto perché qui l'argomentazione di Hegel, a differenza di quella contro la legge newtoniana di gravitazione, è sbagliata) va considerata come uno degli aspetti più urtanti della *Filosofia della natura*, un aspetto che ha reso per di più estremamente difficile, per ovvi motivi, la ricezione dell'opera di Hegel da parte degli scienziati.

⁸² Come ho mostrato (1984d, 86 segg.), alla base di questa convinzione di Hegel c'è storicamente un'influenza della filosofia antica e del posto d'onore occupato in essa dall'astronomia rispetto alle altre scienze della natura.

⁸³ Così la tesi di Hegel «[s]oltanto sui pianeti perciò c'è vita» (§ 270 Z, 9.104 (II 160)) non è sbagliata; perlomeno sul corpo centrale e sulle comete non potrebbe nascere nessuna forma di vita a causa del calore troppo elevato o delle eccessive oscillazioni del clima.

le con le leggi naturali, è cioè *possibile*, il che consegue già dalla sua *realtà effettiva*; una filosofia razionale della natura riconoscerà che questo movimento rinvia a quelle condizioni iniziali (parzialmente) contingenti, che hanno portato alla nascita del nostro sistema planetario⁸⁴.

Tali punti di partenza casuali dovranno essere accettati *a fortiori* in relazione ad altri problemi per i quali nella filosofia della natura Hegel cerca un approccio “a partire dal concetto”: per esempio il problema delle distanze dei pianeti (la serie Titius-Bode)⁸⁵, quello del numero dei conti-

⁸⁴ Ma forse si potrebbe anche dire che la nascita del sistema planetario è necessaria, a patto di precisare adeguatamente il concetto di necessità. Infatti, necessarie sono, per Hegel, tutte le strutture che costituiscono le condizioni imprescindibili per la realizzazione dell'idea; da questo punto di vista necessari sono, per esempio, vita e spirito (e tutto ciò che è indispensabile per il loro sorgere). Questo concetto di necessità può allora essere mediato senza difficoltà con quello corrente: se la natura è principiata dall'idea, e il suo scopo pertanto è produrre lo spirito, si può sicuramente assumere quanto segue: in primo luogo, tra i molti sistemi di leggi naturali possibili sul piano logico-formale entrano in gioco necessariamente solo quelli in cui può verificarsi un'evoluzione verso la vita e lo spirito; in secondo luogo, se l'universo esiste solo per un tempo finito, le sue condizioni iniziali devono essere tali che quella evoluzione (con quel tempo e per quelle vie, di qualunque tipo esse siano) si verifichi necessariamente (se sono date leggi di natura e condizioni iniziali, tutti gli eventi macroscopici devono essere considerati come determinati, almeno statisticamente, ossia come ipoteticamente necessari); se invece l'universo esiste per un tempo infinito, allora ogni struttura compatibile con quelle leggi di natura, e a questo riguardo possibile, deve diventare necessariamente in un certo momento realtà effettiva. È chiaro, del resto, che quanto è richiesto dall'evoluzione verso la vita e lo spirito (possibili leggi naturali e condizioni iniziali che ne costituiscono i limiti) non consente di definire in modo univoco le leggi di natura e soprattutto le condizioni iniziali; in Hegel pertanto, a differenza che in Leibniz, resta uno spazio sufficiente per il caso. (Anche ciò che è ipoteticamente necessario può essere casuale, se le condizioni iniziali sono parzialmente contingenti). Interessante è chiedersi in che modo questo concetto di necessità (a cui un idealismo oggettivo non può rinunciare) possa essere mediato con la libertà umana. Qui si dovrà sicuramente assumere che la realizzazione delle determinazioni supreme della logicità dipende essenzialmente dal fatto di non avvenire per costrizione meccanica, bensì in forza della libera convinzione del loro valore normativo, valore che è indipendente dalla circostanza che l'affermazione di tali determinazioni abbia successo; così il singolo uomo deve necessariamente ignorare quali azioni umane siano determinate dalle condizioni iniziali, per lui inaccessibili, ad attuarsi con successo – e ciò vuol dire che il caso (e cioè strutture non deducibili a priori) deve esserci necessariamente per rendere possibile il bene che deve realizzarsi liberamente. Sul concetto di libertà di Hegel cfr. il cap. 7.3.2.; v. anche il cap. 7.4.2. sul male.

⁸⁵ Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg (§ 224 A (147)) Hegel ha ritrattato il tentativo da lui sviluppato alla fine dello scritto *De orbitis planetarum* di far giocare la progressione del *Timeo* (35 b segg.) in forma leggermente modificata contro la serie di Titius-Bode, che pre-

nenti⁸⁶ e del numero degli organi di senso⁸⁷, problemi che possono essere risolti solo empiricamente all'interno di una teoria della nascita dei pianeti, di una teoria della deriva dei continenti e di una teoria dell'evoluzione. Queste teorie – cosmologica, geologica e biologica – hanno tutte qualcosa in comune: si tratta di teorie *storiche*, in quanto assumono come base un processo di sviluppo temporale. Ma proprio una considerazione storica dello sviluppo della natura è stata categoricamente respinta da Hegel (E § 249 e Z, 9.31 segg. (II 96-99)) sia nell'ambito della geologia sia in quello della biologia (§ 339 Z, 9.347 segg. (II 371 segg.) § 340 Z, 9.359 seg. (II 385 seg.))⁸⁸. La scienza posthegeliana ha optato diversamente: la categoria dominante della cosmologia, della geologia e della biologia moderne è l'evoluzione. Rinuncio qui ad esaminare in modo più preciso se il rifiuto dell'idea di evoluzione da parte di Hegel possa essere contestato in modo immanente al sistema (v. su ciò il

sentava una lacuna prima della scoperta degli asteroidi; ma, ciò nonostante, ha sostenuto per tutta la vita che tale problema doveva essere risolto non solo sul piano scientifico, ma anche *filosoficamente* (5.435 (I 408); E § 270 Z, 9.105 seg. (II 161 seg.); § 280 A, 9.131 (II 183 seg.); 18.263 (I 254)). Bisogna comunque riconoscere che l'esigenza di Hegel di una *spiegazione* di questa serie – che non poteva essere fornita dall'astronomia del tempo, che perciò ignorava il problema – era assolutamente sensata; solo che questa spiegazione ha il suo posto in una teoria cosmologica e non in una teoria filosofica. Del resto è falsa l'accusa sollevata di continuo contro Hegel (per esempio, da Krug (1830 segg.), IX 431 seg.) di aver spiegato in *De orbitis planetarum* (dopo la scoperta dei primi asteroidi avvenuta nello stesso anno, ma di cui egli non venne evidentemente a conoscenza) la lacuna ancora sussistente all'epoca come necessaria "a partire dal concetto". Hegel ha proposto un'altra serie solo *ipoteticamente*, per rendere giustizia alla scienza empirica del suo tempo; gli si può rimproverare uno sforzo eccessivo di trovare un accordo con l'esperienza piuttosto che una sovrapposizione della teoria all'esperienza. In generale si potrebbe mostrare che gli errori di Hegel nella filosofia della natura risalgono ad un *eccessivo empirismo* e ad una fiducia troppo scarsa nelle teorie scientifiche del tempo che non avevano ancora ricevuto una rigorosa conferma empirica.

⁸⁶ In E § 339 Z, 9.349 segg. (II 370 segg.) e § 393 Z, 10.58 (III 124) Hegel cerca di spacciare come concettualmente necessario il fatto che essi siano cinque.

⁸⁷ § 358 con Z, 9.465 segg. (II 478 segg.); § 401 A con Z, 10.101 segg. (III 163 segg.); § 448 Z, 10.251 seg. (III 302 seg.) e, per esempio, 13.174 (148): Hegel spiega come necessario il fatto che i sensi siano cinque.

⁸⁸ Per evitare questa assunzione, Hegel sviluppa addirittura l'assurda teoria, secondo la quale i fossili non andrebbero «considerat[i] come se fossero (forme organiche) vissute effettivamente nel passato e poi fossero morte, ma sono nate morte [...]. È la natura organico-plastica che nell'elemento dell'essere immediato genera l'organico, quindi come figura morta [...]» (§ 340 Z, 9.360 (II 385 seg.)).

cap. 5.1.3.)⁸⁹; nell'ambito di questo capitolo basti sottolineare che comunque la categoria dell'evoluzione, sulla cui oggettività oggi non può sussistere alcun dubbio, può imprimere al problema del caso una svolta, ignota a Hegel, che assicura alle scienze singole un'autonomia ineliminabile. Uno sviluppo critico della filosofia reale di Hegel dovrà perciò accordare all'idea di evoluzione uno spazio molto più grande di quanto lo stesso Hegel non abbia fatto – nonostante o proprio perché concorderà con la concezione hegeliana sul fatto che in questo modo il caso entra nella realtà effettiva, un caso che non è peraltro totale accidentalità, ma ubbidisce a determinate leggi.

Va spesa, per concludere, ancora una parola in modo particolare sulla filosofia dello spirito in quanto seconda sfera della filosofia reale: qui, come nella filosofia della natura, una psicologia filosofica, per esempio, dipende a livello genetico dalla scienza empirica corrispondente; è, inoltre, necessaria un'interpretazione empirica di quanto viene dedotto concettualmente; e in questa sfera, sulla base della differenza tra essere e dover-essere, non è da escludere un certo allontanamento tra concetto e realtà nelle discipline normative (v. *supra* pp. 148 seg.). Per quanto riguarda, poi, la questione che la filosofia si limiterebbe ad occuparsi dei *principi* delle singole scienze, nella filosofia dello spirito è possibile con l'aiuto del metodo dialettico non soltanto trascorrere da principio a principio in una sfera particolare, ma anche scendere più in dettaglio. Questo è provato dalla circostanza che soprattutto allo spirito oggettivo e assoluto Hegel ha dedicato lezioni specifiche che superano di molto in estensione il testo della filosofia della natura comprensivo delle aggiunte inserite da Michelet; il motivo potrebbe consistere nel fatto che lo spirito, in quanto è l'«*idea che ritorna in sé dalla sua alterità*» (E § 18, 8.64 (I 145)), ubbidisce ben più della natura alle categorie dialettiche sviluppate nell'idea logica. In effetti anche lo sviluppo posthegeliano delle scienze particolari documenta che, mentre le scienze della natura possono pervenire a risultati altamente significativi senza metodo dialettico, questo metodo pene-

⁸⁹ Nella scuola hegeliana K.Th. Bayrholder (1839 seg.) fu il primo ad impegnarsi per integrare l'idea di evoluzione nella filosofia della natura. All'obiezione di Harms – Hegel avrebbe ammesso accanto allo sviluppo logico uno sviluppo temporale solo nella filosofia dello spirito e non nella filosofia della natura – Bayrholder reagì nel 1840 rinviando giustamente al fatto che «per quanto riguarda il merito della questione, ciò [sc. quanto sostenuto da Hegel] è irrilevante; basta che quella differenza sia concettualmente necessaria» (2350).

tra invece di continuo nelle scienze sociali, anche nelle loro analisi particolari. Infine, per quanto concerne il caso, la sua presenza è incontestabile anche nella sfera dello spirito già per il fatto che lo spirito, sia in quanto individuo sia in quanto spirito di un popolo, è mediato dalla natura⁹⁰. Caratteristica dello spirito, inoltre, è una particolare forma di casualità, che Hegel già nello scritto sulla differenza (2.108 (Psc 89)) riconosce come corrispettivo spirituale del caso presente nella natura: l'arbitrio, in quanto caso che si ostina su di sé, che sa di se stesso. Certo anche questo fenomeno può essere compreso concettualmente come necessario (E § 477, 10.299 (III 349)); ma ha come conseguenza il fatto che numerose azioni dello spirito sono irrazionali e perciò contingenti⁹¹.

Questo fenomeno peraltro – e a maggior ragione quello della libertà razionale, che in quanto tale è del tutto prevedibile – non cambia nulla al fatto che nella filosofia dello spirito ancora di più che nella filosofia della natura si ritrova razionalità; in ogni caso la concezione hegeliana è diametralmente opposta alla concezione moderna, di Windelband per esempio, per il quale le scienze della natura sarebbero nomotetiche, scienze cioè che aspirano a definire leggi universali, mentre quelle dello spirito sarebbero idiografiche, scienze cioè che si occupano di singoli eventi⁹². «Come ulteriore motivo di superiorità della natura si adduce il fatto che la natura, nonostante la contingenza delle sue esistenze, rimarrebbe sempre fedele a leggi eterne; ma questo vale anche per il regno dell'autocoscienza! Il che viene già riconosciuto nella fede che una provvidenza guidi gli eventi u-

⁹⁰ Cfr. specialmente E §§ 391 segg., in cui è trattata «L'anima naturale», la prima sezione dell'«Antropologia».

⁹¹ Cfr. 13.136 (115): «L'arbitrio è solo la libertà irrazionale, lo scegliere e l'autodeterminarsi [...] secondo impulsi accidentali [...]».

⁹² Per la critica di questa concezione v., per esempio, K. Popper ((1965), 112 seg. (127 segg.)) il quale rinvia, tra l'altro, al fatto che anche nella scienza della natura esistono proposizioni idiografiche: l'analisi chimica di una determinata sostanza materiale, per esempio, è una conoscenza scientifica, ma riguarda una cosa singola; cfr. anche dell'Autore (1984a), 152 segg. (115 segg.), dove la differenza teorizzata da Windelband viene respinta e il ricavare leggi universali (per esempio, di natura psicologica, sociologica, economica, politologica e relative a una logica di sviluppo) viene determinato come lo scopo anche delle scienze dello spirito. Si dovrà però riconoscere che, a causa della complessità dei processi spirituali, un evento spirituale difficilmente ubbidisce ad una singola legge, mentre negli esperimenti scientifici è possibile realizzare più facilmente, mediante condizioni artificiali, l'eliminazione dei fattori di disturbo e concentrarsi sulla verifica di *una* legge o di *poche* leggi.

mani – o forse le determinazioni di questa provvidenza nel campo degli eventi umani dovrebbero essere soltanto contingenti e irrazionali?»: così si esprime Hegel (ma si tratta di un suggerimento più che di un'argomentazione) nell'«Introduzione» alla «Filosofia della natura» (§ 248 A, 9.29 (II 95)). Ciò nonostante, non è del tutto chiaro se per la concezione hegeliana ci siano leggi proprie dello spirito; nella *Fenomenologia dello spirito*, riferendosi in particolare alla psicologia dell'ambiente, a cui rimprovera non a torto di astrarre dalla capacità dell'individuo di sottrarsi agli influssi esterni (3.232 (I 255 seg.)), Hegel considera priva di senso la ricerca di leggi psicologiche (3.229 segg. (I 252 segg.); cfr. anche 5.393 seg. (I 371 seg.))⁹³.

Ad un'altra caratteristica dello spirito, che è importante nel nostro contesto, Hegel conferisce un grande valore: lo spirito, conoscendo il principio che sta alla base del suo agire e del suo conoscere, può rimuoverne il potere e sottrarsi alla sua legalità⁹⁴. In questo senso, dello spirito che si realizza storicamente si dice alla fine della *Filosofia del diritto*: «Questo apprendere è il suo essere e principio, e il *compimento* di un apprendere è in pari tempo la sua alienazione e la sua transizione. Espresso formalmente: lo spirito di *nuovo* apprendente questo apprendere e, ciò che è lo stesso, dall'alienazione giungente entro di sé, è lo spirito del grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com'esso stava in quel precedente apprendere» (§ 343, 7.504 (265 seg.); cfr. ad es. 12.96 (63 seg.)). Tuttavia la «filosofia della storia» di Hegel dimostra in concreto che ubbidisce a leggi anche la struttura per cui un principio storico – che, in quanto corrispettivo, per così dire, di una legge naturale, determina, prima di essere stato compreso, una certa cultura in tutte le sue manifestazioni (cfr. 12.87 seg. (57)) – viene di continuo e ripetutamente conosciuto e superato; in ogni caso Hegel sembra essere dell'opinione che *la stessa successione dei principi* che si realizzano negli spiriti dei popoli *segua, a sua volta, una legge più elevata*, legge che egli, com'è evidente, presuppone possa essere conosciuta a priori. Nell'ambito della filosofia dello spirito, infatti, non vale il dualismo tra legge razionale e sviluppo temporale contingente; qui Hegel, a differenza che nella filosofia della natura, ammette piuttosto accanto allo sviluppo concettuale uno

⁹³ Hegel contesta in modo analogo l'esistenza di leggi biologiche (3.204 segg. (I 224 segg.)), il che è comprensibile tenendo conto della situazione della biologia del suo tempo, ma oggi non è più ammissibile.

⁹⁴ Questa concezione costituisce senz'altro lo sfondo del rifiuto da parte di Hegel della tesi che si possa imparare dalla storia (12.17 (7)).

sviluppo storico, che, pur diverso dal primo⁹⁵, non può essere del tutto sottratto al concetto, come mostra appunto il programma di una filosofia della storia. Ma si presentano qui problemi che sono tra i più impegnativi dell'intero sistema hegeliano; del problema concernente la posizione della storia in Hegel ci occuperemo pertanto già nel cap. 7.1.

In questo paragrafo è sufficiente ribadire che comunque anche nella filosofia dello spirito il caso ha il suo posto. Il caso però, sulla base della maggiore affinità all'idea che lo spirito ha rispetto alla natura, riveste un'importanza minore; inoltre, a causa del fenomeno dell'arbitrio e specialmente della specificità dello spirito, che è in grado di superare le leggi del suo comportamento quando le conosce, ha una struttura diversa da quella presente nella natura; ed infine, nell'ambito dello spirito ad essere accessibile ad una analisi guidata dal concetto è anche lo sviluppo storico e non solo il sistema, per esempio, delle facoltà conoscitive o delle istituzioni sociali dello spirito oggettivo.

3.2.3. *Categorie della filosofia reale*

Avendo esaminato in modo esauriente la filosofia reale hegeliana e il suo rapporto con le scienze e con l'esperienza, è possibile indicare in modo relativamente conciso le caratteristiche delle categorie della filosofia reale rispetto a quelle delle categorie della logica:

1) Le categorie della filosofia reale sono *più concrete* di quelle logiche; esse sono mediate dalla categoria logica suprema, l'idea assoluta. «Queste scienze concrete [sc. della natura e dello spirito] riescono [...] ad una forma più reale dell'idea, che non la logica» (6.265 (II 669)). In questo senso Hegel chiama in qualche occasione la filosofia della natura e dello spirito addirittura «una logica applicata» (E § 24 Z2, 8.84 (I 166); cfr. 4.11), per quanto il termine «applicazione» – che suggerisce il punto di vista di una filosofia trascendentale finita – sia poco indovinato⁹⁶.

⁹⁵ Cfr., per es., R § 32 A, 7.85 (44 seg.); § 256 A, 7.397 (193 seg.); E § 380, 10.17 (III 86); § 408 Z, 10.170 (III 226 seg.), nonché, sulla differenza tra sviluppo concettuale e sviluppo ontogenetico, § 387 A, 10.39 (III 105 seg.).

⁹⁶ Cfr. 6.405 (II 804): «per modo che in verità non avrebbe luogo il rapporto di un'*applicazione*» ed E § 43 Z, 8.120 (I 200): il procedere dell'idea nella natura e nello spirito «non deve essere inteso come se in tal modo l'idea logica ricevesse dal di fuori un contenuto ad essa estraneo, ma nel senso che è l'attività propria dell'idea logica a determinarsi e svilupparsi ulteriormente in natura e spirito». Su ciò si veda Puntel (1973), 64, 81 seg., 115.

2) In quanto più concrete, le categorie della filosofia reale si riferiscono a sfere *particolari* dell'essere, all'opposto delle determinazioni logiche universali⁹⁷.

3) Anche le prime categorie della filosofia reale, spazio e tempo, che valgono per ogni entità reale – tutte le entità naturali e tutte le entità spirituali sono infatti spazio-temporalmente determinate – vanno considerate, a tal riguardo, come categorie di un'ontologia speciale; esse infatti, *in quanto* categorie, non possono essere asserite della logicità, e quindi nemmeno di se stesse. Pertanto le categorie della filosofia reale, a differenza di quelle della logica, non sono autoreferenti. Il che non vale soltanto per le categorie della filosofia della natura, ma è vero anche per quelle della filosofia dello spirito già per il fatto che le categorie della filosofia dello spirito sono mediate in modo costitutivo dalle categorie della natura. Ma, anche a prescindere da ciò, si dovrà dire che il *concetto* di anima non può essere qualcosa "dotato di anima" ed indica pertanto un'entità semplicemente psicologica. Nota bene: con ciò non si afferma che i *significati* delle categorie della filosofia reale si riferiscano ad entità irriflessive. Già la vita infatti – anche se non la categoria "vita" – è qualcosa di autoreferente e lo è pertanto *a fortiori* lo spirito.

4) Alle categorie della filosofia reale corrisponde qualcosa di reale, di spazio-temporale, qualcosa cioè che può essere oggetto dell'esperienza e della rappresentazione. Certo, anche le categorie della filosofia reale comprendono in sé parecchie entità concrete, e non è pensabile una corrispondenza "uno a uno" tra una determinazione della filosofia reale, da una parte, e una cosa singola, dall'altra: «la vita» esiste solo in quanto molteplicità di esseri viventi, così come la quantità è reale solo in innumerevoli rapporti quantitativi. Ma, a causa dell'assenza di autoreferenzialità, per le categorie della filosofia reale questa corrispondenza con entità reali è necessaria, mentre le categorie logiche possono essere considerate anche come istanze che si riferiscono a se stesse.

I punti appena menzionati indicano le *differenze* tra le categorie logiche e le categorie della filosofia reale. C'è però una proprietà che spetta in

⁹⁷ Cfr. E § 312 A, 9.203 (II 247), dove il carattere ontologico-regionale di una categoria come il magnetismo è fondato con la determinazione dell'estrinsecità in quanto determinazione fondamentale della natura: «Voler mostrare così la presenza di una forma del concetto nella natura, per cui nella determinatezza in cui essa è come astrazione, dovrebbe *esistere universalmente*, sarebbe un modo di pensare non filosofico. La natura è piuttosto l'idea nell'elemento dell'estrinsecità, per cui, proprio come l'intelletto, fissa i momenti del concetto *in modo disperso* [...]».

modo essenziale ad entrambe: devono stare in un rapporto di corrispondenza reciproca; la logica deve essere un «programma» della filosofia reale e la filosofia reale deve essere una «logica realizzata». Dobbiamo ora occuparci di questa corrispondenza.

3.3. *Il problema della corrispondenza tra logica e filosofia reale*

Abbiamo già detto in modo introduttivo che tra le categorie logiche e le categorie della filosofia reale deve esserci, nonostante le differenze, una *corrispondenza*. Ma di quale tipo? Mi sembra si possa parlare di una corrispondenza a due livelli differenti; anzi lo stesso Hegel si è espresso a tal proposito in modi diversi⁹⁸.

3.3.1. *Corrispondenze cicliche*

Un primo tipo di corrispondenza, molto banale e tuttavia preferito da molti esegeti di Hegel, deriva dal fatto che quasi tutte le partizioni hegeliane sono tricotomiche secondo il modello dell'idea assoluta. È perciò ovvio far corrispondere, di volta in volta, una determinazione «tetica» ad una «tetica», una «antitetica» ad una «antitetica» ed una «sintetica» ad una «sintetica»⁹⁹. È possibile così – per addurre innanzi tutto la prima grande partizione triadica della logica hegeliana in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto – mettere in parallelo le tre parti di una sfera della filosofia reale e i tre libri della logica. Lo stesso Hegel dà sufficienti suggerimenti in questa direzione. Così le prime determinazioni della prima sezione della *Filosofia della natura*, la «Meccanica» – ossia spazio, tempo, movimento, materia – corrispondono in modo del tutto evidente alle prime categorie della logica dell'essere¹⁰⁰; i «corpi fisici liberi», che sono il primo oggetto della «Fisica», la seconda sezione della filosofia della natura, corrispondono alle determinazioni della riflessione all'inizio

⁹⁸ In questa sezione non mi occupo del problema degli esempi tratti dalla filosofia reale che si trovano occasionalmente nelle annotazioni della *Scienza della logica*. Si veda su ciò, per esempio, Puntel (1973), 77-84.

⁹⁹ Cfr. 17.65: il ritmo triadico «ritorna però di nuovo anche in ognuno dei tre momenti indicati, poiché ognuno di essi nella sua determinatezza è in sé la totalità».

¹⁰⁰ Si veda su ciò in modo più dettagliato *infra* pp. 174 seg.

della logica dell'essenza¹⁰¹; la «Fisica organica», infine, corrisponde alla logica del concetto¹⁰². Questa corrispondenza viene esplicitamente menzionata nei *Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels* pubblicati appena nel 1969 da Nicolin nelle "Hegel-Studien", che si richiamano, del resto, ancora all'*Enciclopedia* di Heidelberg: «Allo stesso modo, inoltre, l'*idea della natura* per sé è, in quanto essere, la natura meccanica, 2) in quanto essenza o sfera della riflessione, la natura *inorganica* e 3) in quanto concetto, la natura *organica*» (21). Immediatamente dopo, secondo gli stessi *Diktate*, Hegel mette in correlazione le tre parti della logica anche con le tre parti dello spirito soggettivo: «Lo spirito è, in quanto essere, l'*anima*, 2) in quanto essenza o grado della riflessione, *coscienza* 3) in quanto concetto, lo *spirito in quanto tale*» (21 seg.)¹⁰³. All'interno di queste considerazioni, per motivi che diventeranno comprensibili in seguito, Hegel non si occupa dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto; è però evidente che anche qui il diritto astratto corrisponde alla logica dell'essere, la moralità alla logica dell'essenza e l'eticità a quella del concetto¹⁰⁴, così come, anche all'interno dell'eticità, famiglia, società civile e Stato "riper-

¹⁰¹ Nell'aggiunta al § 274 agli inizi della «Fisica» si dice esplicitamente: «entriamo, in senso logico, nella sfera dell'essenza» (9.110 (II 165)); e, come della logica dell'essenza si dice che è «la [parte] più difficile della logica» (E § 114 A, 8.236 (I 311)), così la «Fisica» è indicata come «la [parte] più difficile nella natura» (§ 273 Z, 9.110 (II 165)).

¹⁰² Cfr. 5.58 (I 44) e 6.469 segg. (II 863 segg.), dove viene trattata la vita come prima determinazione dell'idea.

¹⁰³ Cfr. anche § 387, 10.38 (III 105), dove lo spirito viene definito in quanto oggetto dell'«Antropologia» come «in sé o immediato», in quanto oggetto della «Fenomenologia» come «per sé o mediato, ancora in quanto riflessione identica entro sé e entro altro», in quanto oggetto della «Psicologia», infine, come «soggetto per sé» – con un chiaro rinvio alle tre sfere della logica. Nel § 412 Z, 10.197 (III 252) si dice esplicitamente che lo spirito abbandona, in quanto coscienza, la forma dell'essere per darsi la forma dell'essenza (cfr. anche § 414, 10.201 (III 255): «Lo spirito, in quanto Io, è *essenza*»; nel § 413, 10.199 (III 253) l'Io è paragonato alla luce – la prima determinazione della natura corrispondente alla logica dell'essenza. Che, infine, lo spirito (in senso proprio) esista «come concetto» è detto nel § 441, 10.232 (III 284) (cfr. anche § 439, 10.229 (III 281)).

¹⁰⁴ Cfr. R § 33, 7.87 (45), secondo cui la volontà deve essere «immediata» nel diritto astratto (cfr. § 34 Z, 7.93 (295) e § 40, 7.98 (49)) e «riflessa *entro sé*» nella moralità (cfr. E § 487, 10.306 (III 356)); l'eticità infine viene messa in parallelo in questo passo con l'idea (cfr. anche R § 142, 7.292 (133)). In R § 108, 7.206 (96 seg.) la moralità viene paragonata alla coscienza (determinata nel senso della logica dell'essenza). Sulla corrispondenza fra le tre parti della logica e la filosofia del diritto si veda già Rosenkranz (1844), 331 (348).

corrono” le tre parti della logica¹⁰⁵. Analogamente, non richiede un grande acume scoprire all’interno dello spirito assoluto strutture della logica dell’essere nella naturalità immediata dell’arte, della logica dell’essenza nel dualismo della rappresentazione religiosa e della logica del concetto nella filosofia che si autocomprende¹⁰⁶.

Si può riprodurre questo schema di continuo: è possibile, per esempio, interpretare secondo questo modello le tre parti della *Filosofia della religione* e poi di nuovo i tre capitoli della prima parte della stessa *Filosofia della religione*. Ma proprio in ciò c’è un rischio. Infatti, chi vuole risolvere in questo modo il problema del rapporto tra logica e filosofia reale¹⁰⁷ ricade in un certo senso nel formalismo di quei seguaci di Schelling¹⁰⁸ attaccati da Hegel nella «Prefazione» della *Fenomenologia dello spirito*, che ritenevano a torto «di aver già concepite ed espresse la natura e la vita di una formazione, quando ne a[vessero] affermata, come predicato, una determinazione dello schema, – sia la soggettività o l’oggettività, o anche il magnetismo, l’elettricità ecc., la contrazione o l’espansione, l’oriente o l’occidente e simili; il che può venire moltiplicato all’infinito, giacché in questo modo ogni determinazione o formazione può venire riadoperata in un’altra, come forma o momento dello schema; e ognuna con “gratitudi-

¹⁰⁵ Cfr. R § 157, 7.306 (139); E § 517, 10.319 (III 369). Il carattere di logica dell’essenza della società civile diventa chiaro, per esempio, in R § 181, 7.338 (154); § 189, 7.346 (159); § 209, 7.360 (169) e specialmente in E § 532, 10.328 (III 378), dove il passaggio della società civile nello Stato (ossia, innanzi tutto, nella polizia e nella corporazione) viene compreso con le categorie del passaggio logico dalla necessità cieca all’universalità del concetto. Che la struttura dello Stato corrisponda, infine, alla logica del concetto risulta chiaro, tra l’altro, in R § 272, 7.432 segg. (216 segg.).

¹⁰⁶ Cfr. E §§ 556 segg., 10.367 seg. (III 413) e § 560, 10.369 (III 415), dove si parla dell’*immediatezza* dell’arte; § 565, 10.374 (III 420), dove alla rappresentazione religiosa vengono associate *determinazioni della riflessione*, e § 566, 10.374 (III 421), dove nella religione viene constatata una differenza tra *forma* e *contenuto*; infine § 572, 10.378 (III 424), dove il sapere filosofico viene interpretato come «il *concetto*, conosciuto mediante il pensiero, dell’arte e della religione».

¹⁰⁷ A questa categoria di eseti appartiene, per esempio, Puntel: cfr. soltanto (1973), 119, 126.

¹⁰⁸ Sono incorsi in questo rischio già alcuni tra i primi discepoli di Hegel – per esempio, Cieszkowski (1838; 55 segg. (100 segg.)) –, che fecero corrispondere persino *singole* categorie della logica (come meccanismo, chimismo, teleologia) a tutte le possibili parti della filosofia reale suddivise triadicamente. Contro queste posizioni reagì giustamente già Rosenkranz, che, nel 1862, criticò questo «astratto schematismo» e «parallelismo esteriore» come una ricaduta «nella maniera della vecchia scuola *schellinghiana*» (40).

ne" può restituire all'altra il medesimo servizio: circolarità reciproca per la quale non si riesce a capire che sia la cosa stessa, né intesa per un verso, né intesa per l'altro» (3.48 seg. (I 40); cfr. E § 359 A, 9.471 (II 480 segg.)).

Che tali corrispondenze *cicliche*, come potrebbero esser dette, possano esistere e che occasionalmente possano perfino significare un guadagno in termini di conoscenza, anche se in genere modesto, non va contestato. Ma in realtà esibire corrispondenze di questo tipo è insufficiente per due motivi. Innanzi tutto, come Hegel lascia intendere nel passo appena citato della *Fenomenologia*, in questo modo non si coglie la differenza specifica di una determinata struttura della filosofia reale. Infatti, pur potendosi ammettere che tanto la «Fisica» quanto la «Moralità» ubbidiscano a leggi della logica dell'essenza, con ciò non si comprende ancora in che cosa queste due sfere si differenzino, sebbene sia evidente che moralità e fisica non sono la stessa cosa. Un peso ancora maggiore ha il *secondo* motivo: presentando corrispondenze di questo tipo, non è possibile in linea di principio dimostrare che la filosofia reale ha una conclusione. Non mi riferisco al fatto che in Hegel, in linea di massima, è sempre possibile differenziare ulteriormente (e per lo più in modo triadico) una categoria singola, come emerge mettendo a confronto i relativi passi dell'*Enciclopedia*, da una parte, con quelli dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e delle lezioni sulla storia del mondo e sullo spirito assoluto, dall'altra. Mi riferisco piuttosto al problema dell'ultima categoria della filosofia reale, categoria che, all'interno di un sistema apriorico, può essere dimostrata come ultima solo dimostrando che essa corrisponde all'ultima categoria della logica. Ma, se già l'«Organica» corrisponde alla logica del concetto, per quale motivo la filosofia reale non si conclude con essa? Oppure perché la filosofia reale non si conclude con la «Psicologia»? O, volendo continuare, come sappiamo che lo spirito assoluto è l'ultima sfera della filosofia reale? La risposta che sapremmo ciò «dall'esperienza» è certo preclusa ad un pensatore come Hegel, che considera argomenti filosoficamente attendibili soltanto le deduzioni dal concetto.

3.3.2. *Corrispondenze lineari*

Le aporie a cui ci ha portato la prima risposta alla domanda sul rapporto tra logica e filosofia reale ci obbligano ad assumere che la filosofia reale ripeta il percorso della logica, in qualunque modo ciò possa avveni-

re: l'inizio della logica deve corrispondere all'inizio della filosofia reale, la conclusione della logica alla conclusione della filosofia reale. In Hegel si trovano in effetti passi che prendono come base una corrispondenza *lineare* di questo tipo¹⁰⁹. Un passo particolarmente importante e significativo si trova nella «Partizione generale della logica» alla fine dell'«Introduzione» della *Scienza della logica*¹¹⁰: qui Hegel afferma che la prima partizione della logica in logica oggettiva e soggettiva¹¹¹ corrisponde alla partizione del reale in inorganico, da un lato, ed organico e spirituale, dall'altro¹¹². «Così è l'intero concetto, che una volta è da considerare come concetto *che è*, e un'altra volta come *concetto*. Sotto il primo riguardo esso è soltanto concetto *in sé*, concetto della realtà o dell'essere; sotto il secondo è invece concetto come tale, concetto *che è per sé* (qual esso è, per citare forme concrete, nell'uomo pensante, ma già anche – benché non come concetto *consocio*, meno ancora come concetto *conosciuto* – nell'animale senziente, e in generale nell'individualità organica; – mentre concetto *in sé* esso è soltanto nella natura inorganica). – In conseguenza la logica dovrebbe anzitutto dividersi in logica del *concetto come essere*, e del *concetto come concetto*, ossia [...] in logica *oggettiva* e *soggettiva*» (5.58 (I 44)). La corrispondenza appena addotta è in effetti chiara: come abbiamo già visto a p. 139, la partizione delle categorie logiche in categorie riflesive-in-sé e categorie riflesive-per-sé – categorie della logica oggettiva e di quella soggettiva – è immediatamente sensata; ed è plausibile anche il rapporto di corrispondenza: alla natura inorganica – che, secondo la convinzione dell'idealismo oggettivo, non può essere qualcosa di completamente estraneo al concetto – corrispondono le categorie della logica oggettiva, che sono riflesive sol-

¹⁰⁹ Il concetto di “lineare” – in quanto contrapposto al concetto di “ciclico” – significa qui “continuo”; in altri luoghi uso “lineare” come concetto opposto a “dialettico” e intendendo con ciò un ordine in cui il terzo membro non è sintesi dei due precedenti, bensì segue piuttosto dal secondo in modo, per così dire, additivo.

¹¹⁰ Generico è il passo seguente dalla *Filosofia della religione*, che va tuttavia nella stessa direzione: «Lo sviluppo di Dio in lui stesso è quindi la stessa necessità logica che è quella dell'universo e quest'ultimo è in sé divino solo nella misura in cui è in ogni grado lo sviluppo di questa forma» (16.113).

¹¹¹ Ci sono, come è noto, due partizioni della *Scienza della logica*, una dicotomica e un'altra tricotomica. Ci occuperemo più analiticamente di questa singolare circostanza nel cap. 4.2.1.1.

¹¹² Impreciso è Litt, quando afferma (1953; 244) che la logica oggettiva sta in rapporto con quella soggettiva allo stesso modo in cui la filosofia della natura sta in rapporto con la filosofia dello spirito.

tanto in sé; allo spirito, in quanto struttura che realizza la riflessività nel reale, corrispondono le categorie della logica soggettiva. Strano è soltanto che la natura organica venga annessa allo spirito, essendo correlata insieme allo spirito alla logica soggettiva¹¹³. Questo è strano non soltanto perché delle grandi cesure nell'ambito della realtà effettiva la cesura tra il naturale e lo spirituale è ritenuta, comunemente e con buoni motivi, più profonda di quella tra inorganico ed organico; ma anche perché, argomentando in modo puramente immanente al sistema, lo stesso Hegel nella filosofia reale stabilisce un taglio nettissimo tra natura e spirito ed unisce inorganico e organico nella filosofia della natura¹¹⁴.

Su questo problema dovremo ritornare; qui intendiamo innanzi tutto occuparci dei problemi sollevati nelle pagine introduttive di questo capitolo (pp. 123 seg.): come può presentarsi nei particolari una corrispondenza lineare di questo genere tra logica e filosofia reale? Si esaurisce nella determinazione delle macrostrutture? o è invece più particolareggiata? E ancora: come in generale è possibile questa corrispondenza, se le categorie logiche hanno un carattere ontologico-*universale*?

3.3.2.1. *L'inizio della logica e l'inizio della filosofia reale*

Hegel stesso non ha mai precisato nelle opere pubblicate l'idea di una corrispondenza approfondita fin nei particolari; ha dato però alcune indicazioni. Così, proprio tra l'inizio della logica e l'inizio della filosofia reale non è difficile riconoscere corrispondenze tanto dettagliate che è possibile parlare addirittura di una corrispondenza "uno a uno". Essere, nulla, divenire ed essere-determinato si ripresentano infatti chiaramente in spazio, tempo, movimento e materia. Nella caratterizzazione dello spazio come «*universalità astratta*» (E § 254, 9.41 (II 105)) è palesemente percepibile l'allusione all'«astrazione pura» dell'essere¹¹⁵; per di più, nell'aggiunta all'ultimo paragrafo della scienza della logica dell'*Enciclopedia* si

¹¹³ Questa correlazione è confermata da Hegel anche nella logica del concetto (6.257 (II 662); E § 161 Z, 8.309 (I 379 seg.)) e nella filosofia della natura (per es., § 248 Z, 9.29 (II 95); § 251 Z, 9.37 (II 101 seg.); § 336 Z, 9.336 (II 364)).

¹¹⁴ In effetti c'è anche un passo in cui Hegel fa corrispondere l'intera filosofia della natura alla logica dell'essenza e la filosofia dello spirito, invece, alla logica del concetto. Si veda *infra* p. 178.

¹¹⁵ E § 87, 8.186 (I 262). Cfr. anche 4.91, 433 e 5.87 (I 74).

dice anche esplicitamente che l'idea assoluta ritorna al suo inizio, per cui abbiamo ora «l'*idea come essere*» (§ 244 Z, 8.393 (I 462))¹¹⁶. Inoltre, il passaggio dal movimento alla materia è messo in parallelo con il passaggio dal divenire all'essere-determinato: «Ma questo divenire [*sc.* il movimento], a sua volta, è altrettanto il coincidere in sé della sua contraddizione, l'unità *esistente in modo immediatamente identico* di entrambi, la *materia*» (E § 261, 9.56 (II 119)). Questo parallelo lascia però insoddisfatti, perché il tempo non è rapportato al nulla – il che avrebbe senz'altro un senso¹¹⁷ –, bensì caratterizzato come «il divenire *intuito*»: § 258, 9.48 (II 112); cfr. § 258 A, 9.49 (II 113).

Tuttavia nell'ulteriore sviluppo della filosofia della natura, e più che mai nella filosofia dello spirito, non è più possibile riconoscere una corrispondenza così precisa con la logica. È vero che emergono continuamente in diversi passi categorie logiche correlate alle determinazioni corrispondenti della filosofia reale (la luce, la prima determinazione della «Fisica», per esempio, viene intesa come «*pura identità con sé*» (§ 275, 9.111 (II 166)), il che ricorda, come è evidente, la prima categoria della scienza della logica dell'*Enciclopedia*); ma non sembra esserci più una corrispondenza ininterrotta. Anche nei *Diktate* menzionati in precedenza, che si richiamano all'*Enciclopedia* di Heidelberg – in cui, come nell'*Enciclopedia* di Berlino, la filosofia della natura è già suddivisa in meccanica (al posto di matematica), fisica e organica e viene formulata una precisa corrispondenza, peraltro non particolarmente convincente, tra logica dell'essere e meccanica – la presentazione delle corrispondenze si interrompe, almeno nel testo che ci è stato conservato, all'inizio della «Fisica», dove ai «corpi fisici liberi» vengono correlate le determinazioni della riflessione (28 seg.). Per quel che riguarda il rapporto tra logica dell'essere e meccanica nei *Diktate*, la corrispondenza è la seguente: l'*intera qualità* (e non solo il suo inizio) viene messa in parallelo con lo spazio e il tempo. È vero che lo spazio corrisponde anche (come spiegato in precedenza) all'«essere astratto in modo immediato», ma già «le sue *dimensioni e figurazioni astratte*» – e non solo la materia – devono essere un corrispettivo al livello della filoso-

¹¹⁶ È vero che tale espressione significa principalmente che l'idea diventa natura; ma il passo può essere senz'altro interpretato anche nel senso che l'essere si ripresenta nella prima determinazione della natura, nello spazio.

¹¹⁷ Hegel dice comunque che il tempo è «l'unità negativa dell'essere fuori di sé» (§ 258, 9.48 (II 112)) e parla del tempo come di una «negatività come exteriorità» (§ 258 A, 9.49 (II 113)).

fia reale dell'essere-determinato; il tempo infine deve corrispondere in quanto negatività all'essere-per-sé. La quantità deve poi dispiegarsi nelle determinazioni della materia: la quantità pura nella materia in quanto tale, il quanto nella determinazione della materia come massa, il rapporto quantitativo nel movimento della materia. Il regno della misura infine si realizza nel «sistema dei corpi celesti» (28)¹¹⁸.

In questo elenco di corrispondenze è insoddisfacente, tra l'altro, il fatto che già le dimensioni dello spazio devono esprimere l'essere-determinato. In realtà, proprio se si intende lo spazio tridimensionale come il corrispettivo dell'essere – e solo dell'essere – sul piano della filosofia reale, si può risolvere il problema seguente: in che senso le categorie della filosofia reale sono qualcosa di più rispetto alle categorie logiche? Infatti, anche ammettendo le sorprendenti analogie tra essere e spazio – entrambe le categorie sono il vuoto totale che non è ancora pervenuto ad una determinazione concreta¹¹⁹ –, lo spazio si differenzia dall'essere in virtù di una sua *determinazione* specifica: la tridimensionalità. Per spiegare questa differenza, si deve, per la verità, impiegare un'ulteriore categoria logica; ma a tal fine Hegel stesso nell'*Enciclopedia* non ricorre alla categoria più vicina, ossia all'essere-determinato, bensì all'ultima categoria logica, all'idea assoluta suddivisa in modo triadico, che costituisce la linea di demarcazione tra le categorie logiche e le categorie della filosofia reale. La tridimensionalità dello spazio indica infatti che lo spazio – a differenza dell'essere – è passato attraverso l'idea assoluta; secondo Hegel, le tre dimensioni riproducono, anche se nella forma più astratta, semplicemente la natura del concetto (§ 255 A, 9.44 (II 108)). Qui si comprende pertanto perché le categorie della filosofia reale non siano semplici ripetizioni di quelle logiche: in quanto mediate dall'idea assoluta, sono più concrete dei loro corrispettivi logici, hanno in sé, come momenti, ulteriori categorie logiche, che a tali corrispettivi mancano¹²⁰. Per di più, le

¹¹⁸ Cfr. a tal proposito *supra* n. 80 ed E § 107 Z, 8.225 (I 301): il sistema solare «come il regno delle libere misure».

¹¹⁹ Proprio per questo la metafisica astratta dell'intelletto ha considerato con particolare favore queste due categorie come determinazioni di Dio. Sulla concezione di More, secondo il quale Dio e spazio avrebbero i medesimi attributi, si veda, per esempio, A. Koyré (1957), 138 segg. (115 segg.); sull'influenza di More su Newton e sulla teoria newtoniana dello spazio come «sensorio di Dio», per esempio, M. Jammer (1980), 118 segg. (104 segg.). Anche Kant paragona Dio in quanto concetto della realtà suprema allo spazio (KdrV B 606/A 578 (371)).

¹²⁰ Analogamente si potrebbe dire – ricollegandosi a Platone e andando oltre Hegel – che la materia, per essere un essere-determinato *reale*, deve avere proprietà che mancano

categorie della filosofia reale sono costituite mediante il movimento di alienazione dell'idea assoluta: perciò l'essere si presenta nello spazio come «estrinsecità», sebbene astratta (§ 254, 9.41 (II 105 seg.)). Estrinsecità astratta suddivisa triadicamente per quanto in modo ancora indeterminato: è questo precisamente, secondo Hegel, il concetto dello spazio, i cui momenti sono quindi, accanto all'essere, anche l'idea assoluta e il suo movimento di alienazione¹²¹.

Vediamo qui, inoltre, come le categorie logiche, pur spettando ad ogni ente, possano essere correlate in particolare ad una categoria o ad una sfera della filosofia reale. Ogni reale è, ma l'indeterminatezza dell'essere si esprime in misura eminente nello spazio. Ogni cosa *diviene*, ma all'interno del reale questa determinazione si realizza nel modo più puro nel movimento. Sicuramente anche la moralità, ossia qualcosa di spirituale, può essere, come dice Hegel, considerata «nella sfera dell'essere» (5.441 (I 414)); ma, applicando all'elemento morale le categorie della logica dell'essere, se ne coglie solo un aspetto subordinato, mentre dello spazio e del movimento si coglie l'essenza, determinandoli come essere e divenire: essere e divenire vengono all'*esistenza* nello spazio e nel movimento. Si potrebbe dire pertanto: tutte le categorie logiche spettano a tutte le categorie della filosofia reale in quanto determinazioni *accidentali*, ma solo determinate categorie logiche costituiscono l'*essenza* di determinate categorie della filosofia reale¹²²; e qui si tratta proprio della relazione tra queste determinate categorie logiche e queste determinate categorie della filosofia reale.

Per quanto riguarda, infine, la domanda se tra queste determinazioni sussista una corrispondenza «uno a uno», non mi sembra casuale che una

del tutto al concetto logico dell'essere-determinato, ma che sono imprescindibili per la *realtà* dell'essere-determinato: simmetrie, che significano invarianze spaziali e temporali e rendono perciò possibile quella *stabilità* che spetta all'essere-determinato al di là del divenire.

¹²¹ Lo spazio è inoltre determinato *quantitativamente* (§ 254 A, 9.42 (II 106)) – determinazione questa che solleva grossi problemi, come mostreremo in seguito nel cap. 5.1.2.

¹²² Cfr. E § 90 Z, 8.195 (I 272): «Inoltre la qualità è essenzialmente soltanto una categoria del finito, e appunto perciò ha anche la sua sede propria soltanto nella natura e non nel mondo spirituale. Così, ad es., in natura vanno considerate come qualità esistenti i cosiddetti elementi semplici, l'ossigeno, l'azoto ecc. Nella sfera dello spirito invece la qualità si presenta soltanto in forma subordinata e non come se potesse esaurire una qualche sua figura determinata». Più precisamente Hegel ritiene poi che *qualità* dello spirito in senso proprio potrebbe essere considerata solo la *pazzia* (8.196 (I 272)). – La categoria più elevata della misura vale, analogamente, innanzi tutto per il sistema solare e poi ancora e soltanto per l'organico, mentre per l'inorganico non ha la medesima importanza: E § 107 Z, 8.225 (I 301).

corrispondenza di questo tipo si possa mostrare soltanto tra le prime categorie logiche e le prime categorie della filosofia reale. Le altre categorie della filosofia reale non sono, infatti, condizionate soltanto dalla *Scienza della logica*: esse sono mediate anche dalle categorie precedenti della filosofia reale. Queste ultime, però, come abbiamo visto, non riproducono semplicemente le determinazioni logiche corrispondenti, ma hanno caratteristiche specifiche, che risalgono, tra l'altro, all'*alienazione* dell'idea. Tali caratteristiche allora diventano di necessità sempre più riconoscibili nel procedere successivo, poiché a quelle delle prime categorie della filosofia reale – che continuano ad operare – si aggiungono in modo specifico nuove caratteristiche, che rendono sempre più difficile una corrispondenza precisa. Per addurre un semplice esempio: assumiamo (il che, come vedremo, è solo parzialmente corretto) che all'idea assoluta che pensa se stessa corrisponda lo spirito assoluto in quanto autocomprensione dello spirito. Dal momento che lo spirito umano, a differenza dell'idea, è mediato dall'estrinsecità della natura, questa autocomprensione non sarà immediatamente un'autocomprensione logica; la precederanno forme ancora semisensibili (arte, religione). Ed anche la forma suprema, la filosofia, avrà una storia, ossia un dispiegamento temporale, necessariamente estraneo, com'è naturale, all'idea assoluta. Quanto maggiore sarà dunque la complessità delle categorie logiche, tanto maggiore dovrà essere il numero delle categorie della filosofia reale che esse dovranno comprendere.

Tutto ciò però non cambia niente al fatto che debbono esserci comunque *corrispondenze* tra logica e filosofia reale. Anche se non è più lecito aspettarsi corrispondenze del tipo “uno a uno”, si deve nondimeno continuare a cercare di spiegare, oltre alle corrispondenze tra «Meccanica» e logica dell'essere, il rapporto tra la logica e la filosofia reale nella loro interezza.

3.3.2.2. *Corrispondenze lineari tra logica e filosofia reale nel loro insieme*

Dal paragrafo precedente è risultato che la «Meccanica» corrisponde alla logica dell'essere (anche se tale corrispondenza può essere intesa come una corrispondenza “uno a uno” soltanto all'inizio) e che almeno l'inizio della «Fisica» va messo in parallelo con l'inizio della logica dell'essenza; inoltre, un passo dell'«Introduzione» alla *Scienza della logica* dimostra

che l'«Organica» rientra, secondo Hegel, nella logica del concetto. Ma qui si pone il problema seguente: quale parte della logica resta ancora per la filosofia dello spirito? Questa parte sembra essere così ridotta che forte è la tentazione di supporre che la filosofia dello spirito ripercorra le tre sfere della logica. Ma non ritorneremmo così alla tesi delle corrispondenze cicliche, confutata in precedenza (cap. 3.3.1.) adducendo l'argomento che su questa base non sarebbe possibile risolvere il problema della conclusione della filosofia reale? Certamente, ma forse quella critica è stata precipitosa. Si trova infatti in Hegel un passo in cui egli pretende di risolvere questo problema, pur attenendosi alla tesi che *tanto* la filosofia della natura *quanto* la filosofia dello spirito percorrono, di volta in volta, le tre sfere della logica. La cosa è possibile solo collegando l'idea di una corrispondenza lineare con quella di una corrispondenza ciclica; e di fatto Hegel argomenta proprio in questo modo. Nei *Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung*, importantissimi per il nostro tema, si legge: «I tre gradi logici [...] hanno il loro concreto essere determinato in quanto 1) la stessa *idea logica* universale 2) *natura* nella quale essa è solo come essenza e 3) *spirito*. L'idea libera, il concetto che esiste per sé» (21).

Le tre parti della *Scienza della logica* vengono dunque poste in relazione, ad un primo livello, in modo *lineare* con le tre parti dell'intero sistema: con la logica stessa, con la filosofia della natura e con la filosofia dello spirito. Con ciò la domanda sul perché ci siano soltanto due sfere della filosofia reale può avere una risposta: proprio perché dopo la logica dell'essenza e la logica del concetto non c'è un'altra parte della logica. Ad un secondo livello poi, le tre parti della logica vengono poste in rapporto, una volta alle tre parti della filosofia della natura ed un'altra alle tre parti della filosofia dello spirito (soggettivo)¹²³; qui viene pertanto presentato un rapporto *ciclico* di corrispondenza. Questo tentativo di Hegel è affascinante per ragioni formali, poiché connette i due tipi di corrispondenza. Ma che esso sia sostenibile sul piano del contenuto è purtroppo illusorio. Infatti, pur essendo sensato far corrispondere, ad un primo livello, logica del concetto e filosofia dello spirito, già la correlazione tra logica dell'essenza e filosofia della natura è problematica: è vero che il momento logico dell'essenza è indubbiamente presente anche nella natura; ma l'estrinsecità priva

¹²³ Il passo è stato già citato *supra* a p. 170. È evidente che questo tentativo consiste nel mettere rigorosamente in parallelo lo sviluppo di natura e spirito sul fondamento dell'eredità di Schelling.

di relazione, l'immediatezza della cosalità naturale rinvia piuttosto al livello della logica dell'essere. La correlazione, infine, tra la logica dell'essere e la logica stessa è palesemente del tutto errata: l'essenza delle categorie logiche – la loro generale idealità e riflessività – perviene infatti alla sua verità solo nella logica del concetto, mentre le categorie della logica dell'essere sono di gran lunga più adatte a comprendere la realtà naturale.

Degno di nota in questo raffronto è il fatto che le tre parti della logica devono corrispondere non solo alle due parti della filosofia reale, ma anche alle tre parti dell'intero sistema, inclusa la logica stessa. Le nostre obiezioni mostrano tuttavia che così non è possibile realizzare in modo consistente una corrispondenza della logica al *sistema*, che comprenda anche la logica stessa. Dovendo, infatti, mettere in parallelo non già la logica e la filosofia reale, bensì la logica e il sistema, sarebbe più ovvio far corrispondere le tre parti della logica del concetto – soggettività, oggettività, idea – alle tre parti del sistema. In effetti è indubbio che oggettività e idea hanno la funzione di anticipare all'interno della logica la filosofia della natura e la filosofia dello spirito¹²⁴. Ma anche questa corrispondenza può essere insoddisfacente per diversi motivi. In primo luogo, provoca disagio che alla filosofia della natura debba corrispondere non soltanto la logica oggettiva, ma anche l'oggettività della logica del concetto; in questo modo i rapporti di corrispondenza diventano confusi e incomprensibili. O forse la logica oggettiva non dovrebbe più corrispondere in generale alla filosofia della natura e in questo rapporto di corrispondenza il suo posto dovrebbe essere preso dall'oggettività della logica del concetto? Ma quale sarebbe allora la funzione della logica oggettiva? A questa prima obiezione è connessa una seconda: che l'oggettività, e soprattutto le categorie di meccanismo e chimismo, siano tematizzate nella *Scienza della logica* solleva di necessità dubbi *logici* assai forti; ma ritorneremo su tale questione in modo più preciso. In terzo luogo, è strano che proprio la terza parte della logica debba corrispondere all'intero sistema; perché non la logica nella sua totalità? e perché non la prima parte della logica o la seconda parte?

Tutte queste obiezioni rendono inevitabile, a mio parere, tornare alla nostra assunzione iniziale e prendere le mosse da una *corrispondenza lineare continua tra logica e filosofia reale*. Certo, dal momento che tutte le triadi sono costruite secondo il medesimo modello, può essere lecito, come già detto, un raffronto fra le tre parti di una disciplina della filosofia reale

¹²⁴ Si veda a tal proposito D. Wandschneider-V. Höhle (1983), 178.

e le tre parti della logica; ma questo non dispensa dal compito di continuare a cercare la corrispondenza lineare ora menzionata. Non è detto tuttavia che si trovi una risposta soddisfacente a questo problema; non è infatti garantito a priori che Hegel lo abbia effettivamente risolto in modo soddisfacente e neanche in modo almeno consistente dal punto di vista dell'interpretazione teoretica del sistema.

E in effetti una serie di difficoltà rafforzano il sospetto che la determinazione hegeliana del rapporto tra logica e filosofia reale non sia accettabile. Interessante è che tali difficoltà si presentino tutte già a partire da un determinato punto del confronto tra logica e filosofia reale, e più precisamente all'inizio della logica del concetto. Infatti, mentre la corrispondenza tra logica dell'essere e dell'essenza, da una parte, e «Meccanica» e «Fisica», dall'altra, non solleva alcun problema, bisogna chiedersi, innanzi tutto, con quale *parte* della logica del concetto vada messa in corrispondenza l'«Organica». Sottolineo: con quale *parte*; si può essere infatti sicuri a priori che l'«Organica» non può corrispondere a tutta la logica del concetto: altrimenti – avendo assunto come base una corrispondenza *lineare* continua, che, come abbiamo visto, è inevitabile – non ci sarebbe alcuna ragione per un ulteriore sviluppo; la filosofia reale dovrebbe terminare con l'«Organica». A quale parte della logica del concetto corrisponde dunque l'«Organica»? Se vogliamo seguire Hegel e procedere in modo immanente al sistema, la risposta stringente è che all'«Organica» corrisponde l'idea della vita¹²⁵; anzi, questa corrispondenza è così evidente che non si dovrebbe nemmeno parlare più di *corrispondenza*, come tra lo spazio e l'essere o tra la materia e l'essere-determinato; tra la categoria logica di vita e la categoria di vita della filosofia reale non sussiste pressoché alcuna differenza – la vita nella filosofia reale è solo sviluppata in modo più particolareggiato –, per cui si può parlare quasi di identità. La stessa cosa vale per la categoria di chimismo, che viene trattata prima della vita (e della teleologia); anch'essa non *corrisponde*, ma *anticipa* addirittura il processo chimico della filosofia reale¹²⁶. Ma già questo suscita le prime perplessità; si presenta qui a buon

¹²⁵ Cfr. anche E § 337, 9.337 (II 365): «L'idea è giunta quindi all'esistenza, dapprima all'esistenza immediata, alla *vita*».

¹²⁶ Più difficile è indicare un corrispettivo del «meccanismo» nella filosofia reale; nella sezione intitolata «Il meccanismo assoluto» Hegel prende in considerazione, tra l'altro, il movimento dei pianeti (6.423 segg. (II 821 segg.); cfr. E § 198 A, 8.356 (I 425)), per cui è sensato ricordare la «Meccanica assoluta» della «Filosofia della natura» (§§ 269 seg., 9.82 segg. (II 142 segg.)). In una aggiunta orale (E § 337 Z, 9.339 (II 367)) Hegel mette in cor-

diritto l'obiezione di duplicazione mossa da Aristotele alla dottrina platonica delle idee. In seguito ci occuperemo in modo più analitico di questa difficoltà; qui dobbiamo, innanzi tutto, accennare ad altre obiezioni.

Così provoca disagio anche il fatto che al concetto, che viene trattato molto prima dell'idea, venga correlato l'Io. «Il concetto, in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sé. [...] [L]'Io è il puro concetto stesso che è giunto come concetto all'esserci [Dasein]» (6.253 (II 658))¹²⁷. Crea disagio qui, si badi, non il parallelismo tra il concetto e l'Io; al contrario, questo parallelismo è plausibilissimo¹²⁸: la caratteristica filosoficamente fondamentale della riflessività appartiene tanto al concetto quanto all'Io, rispettivamente sul piano logico e su quello della filosofia reale; la corrispondenza tra concetto e Io, inoltre, è un bell'esempio di come una categoria logica – il concetto – possa, da un lato, essere una categoria ontologica universale – di tutto c'è un concetto – e, dall'altro, corrispondere in modo particolare a una determinata formazione della filosofia reale, all'Io¹²⁹. Il disagio deriva piuttosto dal fatto che l'idea della vita viene trattata soltanto *dopo* il concetto; nella filosofia reale, infatti, l'«Organica» precede, come è ovvio, la filosofia dello spirito soggettivo. A tal proposito è possibile pur sempre obiettare che solo il concetto *sviluppato*, secondo l'opinione di Hegel, corrisponde allo spirito; ed in effetti i passi citati si trovano nella sezione intitolata «Del concetto in generale», che deve servire da introduzione all'*intera* logica del concetto.

Inquietante è anche il punto seguente: se l'intera *Scienza della logica*, dall'essere astratto fino all'idea della vita, deve corrispondere alla filosofia

relazione, anche esplicitamente, le tre parti della «Filosofia della natura» con meccanismo, chimismo e teleologia. Ciò è tuttavia in contraddizione con il parallelo istituito tra «Organica» e «idea della vita».

¹²⁷ Del tutto non mediata con questa correlazione è la corrispondenza tra Io (autocoscienza) ed essere-per-sé in 5.175 (I 162 seg.) ed E § 96 Z, 8.203 (I 279 seg.).

¹²⁸ Ancora più plausibile sarebbe peraltro se al concetto dovesse corrispondere non l'Io della «Fenomenologia» (e nemmeno l'anima dell'«Antropologia»; cfr. E § 403 A, 10.123 (III 182 seg.)), bensì lo spirito della «Psicologia»; cfr. *supra* n. 103. In modo più preciso ci si potrebbe richiamare al pensiero, che, in quanto categoria suprema dello spirito teoretico, comprende esplicitamente le categorie *psicologiche* del concetto, del giudizio e del sillogismo (E § 467, 10.285 (III 335)). In HE § 302 A (199 seg.) si dice in modo del tutto generale che il concetto è l'essenza dello spirito.

¹²⁹ Hegel menziona molto spesso questa corrispondenza; cfr. soltanto 13.148 (126): «[c]iò che noi chiamiamo anima e più precisamente Io, è il concetto stesso nella sua libera esistenza». V. anche 11.529, 549 (Sb 99, 113) e 17.526.

della natura, ben poco spazio resta per lo spirito: due soltanto dei ventisette capitoli della *Scienza della logica*, il che è singolare in un pensatore per il quale proprio lo spirito costituisce la più alta determinazione dell'assoluto (E § 384 A, 10.29 (III 97))!

L'unico giudizio che si può dare è pertanto questo: in Hegel logica e filosofia reale stanno in un rapporto reciproco che è palesemente inadeguato¹³⁰. Questo giudizio viene confermato, continuando il confronto. Infatti, le restanti categorie logiche, ossia l'idea del conoscere e l'idea assoluta, sono, come è manifesto, il corrispettivo logico dello spirito *soggettivo*. Nella sezione introduttiva all'idea del conoscere Hegel stesso ha in ogni caso definito quest'ultima come una versione ridotta, a livello logico, della filosofia dello spirito (6.494, 496 (II 885, 887 seg.)); e dalle sue argomentazioni, che abbozzano in modo prolettico il programma dell'«Antropologia», della «Fenomenologia» e della «Psicologia» (494 segg. (II 885 segg.)), emerge che egli pensa *soltanto* alla filosofia dello spirito *soggettivo*. Ma dov'è il corrispettivo logico della filosofia dello spirito oggettivo e assoluto¹³¹? Certo, con molta buona volontà e senza essere in alcun modo sostenuti qui da Hegel, è possibile interpretare come strutture logiche che stanno a fondamento dello spirito oggettivo e assoluto l'«idea del bene», la seconda parte cioè dell'«idea del conoscere», e l'«idea assoluta»; ma, anche a voler prescindere del tutto dal fatto che in tal modo intere parti del sistema della filosofia reale vengono a corrispondere a sporadiche parti della logica, un parallelo del genere si trova in contraddizione con il testo di Hegel che, nel passo appena citato, fa corrispondere l'intera «idea del conoscere» alla filosofia dello spirito *soggettivo*; e, inoltre, è assolutamente evidente che l'«idea del bene», così come è intesa da Hegel, va messa in connessione con la filosofia dello spirito pratico, ossia con la seconda parte della «Psicologia», oppure con la dottrina del desiderio nel

¹³⁰ Ciò significa che, se ci si vuole attenere al programma sistematico di Hegel, o la logica o la filosofia reale (o entrambe) vanno ordinate in modo diverso. A priori, del resto, è sempre più probabile che l'errore si trovi nella logica; nella logica sbagliare è più facile che nella filosofia reale, dove la realtà ci mette immediatamente a disposizione un filo conduttore. Sull'idea della vita cfr. il cap. 4.2.2.2.

¹³¹ Insostenibile, anche se probabilmente conforme alle intenzioni di Hegel (cfr. soltanto E § 385, 10.32 (III 100) e 11.408), è il tentativo di Weiße (1829; 191) di far corrispondere lo spirito *soggettivo*, *oggettivo* e *assoluto* alle tre parti della logica del concetto, ossia a *soggettività*, *oggettività* e *idea*; infatti, in primo luogo, non c'è quasi niente che colleghi meccanismo e chimismo allo Stato e, in secondo luogo, l'inizio del capitolo sull'idea deve corrispondere, come è stato appena spiegato, alla vita.

capitolo sull'autocoscienza: per Hegel, infatti, nell'«idea del bene» non sono in gioco strutture intersoggettive, bensì l'attività di un soggetto di fronte ad un oggetto, una determinazione questa che si trova molto di più nel desiderio e nello spirito pratico che non nello spirito oggettivo¹³².

3.3.2.3. *La conclusione della logica e la conclusione della filosofia reale*

L.B. Puntel (1973) ha messo in evidenza in modo particolarmente chiaro le corrispondenze tra i due ultimi capitoli della logica e la «Psicologia» (e anche quelle che sussistono, a mio parere in forma più limitata, tra quei capitoli e la «Fenomenologia» dell'*Enciclopedia*). Puntel si è adoperato per mostrare corrispondenze continue perfino tra l'intera logica, nonché la «Fenomenologia», e la «Noologia» (come egli chiama non impropriamente la «Psicologia»), cadendo tuttavia in un certo formalismo. Nel suo libro – indubbiamente uno dei più importanti libri su Hegel degli ultimi tempi, anche se la sua tesi di fondo deve essere respinta – egli ha in oltre sostenuto, come è noto, che logica, «Fenomenologia» e «Psicologia» sono «ugualmente originarie» (135 e *passim*), richiamandosi a tre «testi-chiave», come li chiama, per documentare la sua tesi. Due di questi testi si trovano nella sezione introduttiva all'intera logica del concetto, che porta il titolo «Del concetto in generale» (6.257, 263 (II 651)); questi passi istituiscono in effetti un parallelo tra la coscienza sensibile, il primo grado della prima sezione della «Fenomenologia», che tratta della «coscienza come tale», e l'intuizione, il primo grado della prima sezione della «Psicologia» dedicata allo spirito teoretico, da una parte, e determinazioni della logica dell'essere, dall'altra; e, analogamente, tra la percezione e la rappresentazione, i due gradi successivi della fenomenologia e della psicologia, e categorie della logica della riflessione. Il terzo testo citato da Puntel è l'annotazione al § 467 dell'*Enciclopedia*: qui il pensiero, che nella logica «è come esso è solo *in sé*», viene messo in corrispondenza con la ragione della fenomenologia – l'unità di coscienza e autocoscienza –, nonché con il pensiero della psicologia (10.285 (III 335))¹³³.

¹³² L'idea assoluta potrebbe poi corrispondere allo spirito libero della «Psicologia» (o già alla ragione della «Fenomenologia»).

¹³³ Non del tutto convincente è il fatto che la ragione sia la sintesi delle prime due parti della «Fenomenologia», mentre il pensiero della psicologia concluda solo la prima parte della «Psicologia».

Da questi passi si può quindi sicuramente desumere che Hegel ha ammesso una corrispondenza tra la logica e le due sfere della filosofia reale costituite dalla «Fenomenologia» e dalla «Psicologia» (ovvero, di volta in volta, le prime parti di esse). Questo risultato non è tuttavia tanto entusiasmante. Hegel infatti, come abbiamo già visto, sembra aver stabilito in diversi passi una corrispondenza tra la logica e *tutte* le discipline della filosofia reale; e da ciò segue banalmente che corrispondenze del genere debbono sussistere anche per la «Fenomenologia» e per la «Psicologia». Ma da ciò – o per lo meno non *soltanto* da ciò – non segue che «Fenomenologia» e «Psicologia» presentino una qualche particolare caratteristica all'interno delle discipline della filosofia reale¹³⁴. E meno che mai segue che «Fenomenologia» e «Psicologia» insieme alla logica siano tutte e tre “ugualmente originarie”. Piuttosto quest'ultima tesi – un tradimento dell'idealismo oggettivo di Hegel e dietro la quale c'è chiaramente una concezione sistematica che ha a che fare più con una filosofia trascendentale finita che con una filosofia trascendentale assoluta (cfr. 133 seg.)¹³⁵ – è talmente errata da non meritare una confutazione¹³⁶. È infatti ben difficile capire come possano essere “ugualmente originarie” tre sfere *diverse*, che *sono basate*, com'è manifesto, una sull'altra. Così, in modo del tutto esplicito, in Hegel la «Psicologia» è superiore alla «Fenomenologia»; di quest'ultima ha infatti superato il dissidio della coscienza (§ 440 A, 10.229 seg. (III 282 seg.))¹³⁷. Perciò la «Psicologia», da un lato, presuppone nello sviluppo del concetto la «Fenomenologia», mentre, dall'altro, è la verità di quest'ultima: un rapporto dialettico questo che vale in modo paradigmatico anche per la relazione tra natura e spirito (cfr. § 381, 10.17 (III 86 seg.)), ma che, in ultima analisi, vale per tutte le categorie nei confronti delle categorie precedenti e sul quale dovremo ancora soffermarci. Si fraintende comple-

¹³⁴ Nel § 386 dell'*Enciclopedia* di Heidelberg, che precorre il § 467 dell'*Enciclopedia* di Berlino, leggiamo nell'annotazione che il pensiero, come si presenta nella logica e poi nella fenomenologia e nella psicologia, è «[n]ell'anima [...] la *desta circospezione*»; qui dunque anche l'antropologia viene fatta oggetto di corrispondenze con la logica del concetto.

¹³⁵ Dietro questa interpretazione c'è chiaramente anche un fraintendimento dei tre famosi sillogismi che si trovano alla fine dell'*Enciclopedia* e che sono discussi da Puntel nella conclusione del suo libro (322-333; 335-346).

¹³⁶ Si veda la recensione critica di W. Jaeschke (1977), specialmente 212, contro la tesi della “uguale originarietà”.

¹³⁷ Puntel ha visto comunque il problema che qui si presenta (156-165); purtroppo i suoi tentativi di respingere questa obiezione, che è fatale per la sua tesi, sono tutt'altro che convincenti.

tamente questo rapporto – che, va ammesso, è di difficile comprensione –, se lo si intende come “uguale originarietà”, privandolo così proprio della sua dialettica. Quanto detto vale *a fortiori* per il rapporto tra le due sezioni della filosofia dello spirito soggettivo e la logica. Ugualmente originarie non possono essere già per il fatto che lo spirito è mediato dalla natura e presuppone quindi la natura. Così, per esempio, il capitolo sull’intuizione della «Psicologia» ricorre alle categorie della filosofia reale dello spazio e del tempo; anzi Hegel rinvia (§ 448, 10.249 (III 300)) anche esplicitamente ai §§ 247 e 254 della «Filosofia della natura», nei quali vengono esposti prima il concetto della natura e successivamente il concetto dello spazio. Le categorie della logica non hanno invece la minima relazione con spazio e tempo; l’essere, che corrisponde all’intuizione, può essere perfettamente pensato senza spazio e tempo. Ma allora come possono essere ugualmente originarie logica e psicologia, la scienza più fondamentale e quella più sviluppata?

E nondimeno mi sembra che Puntel sia sulle tracce di un problema importante. Infatti, anche se non si può parlare di uguale originarietà della logica e delle due ultime sezioni della filosofia dello spirito soggettivo e anche se Puntel, che in definitiva conosce solo corrispondenze cicliche, non riesce a fornire un argomento decisivo per contraddistinguere in modo specifico «Fenomenologia» e «Psicologia» all’interno della filosofia reale, è possibile, a mio parere, trasformare in modo sensato la sua tesi dicendo che con lo spirito soggettivo le corrispondenze (lineari) tra logica e filosofia reale si interrompono. Questo punto è stato già accennato in precedenza ed è anche facilmente comprensibile. Infatti: per tutto l’idealismo tedesco il principio supremo della filosofia è una soggettività che si auto comprende, soggettività che in Hegel è però distinta da quella della filosofia reale, è cioè una soggettività assoluta, puramente logica, mediata da categorie logiche oggettive; perciò la filosofia reale raggiunge necessariamente il suo culmine là dove emerge un corrispettivo reale della soggettività che si autocomprende dell’idea assoluta. Ma questo avviene nella filosofia dello spirito soggettivo e precisamente, su livelli distinti, da un lato, alla fine della «Fenomenologia» nel capitolo sulla ragione e, dall’altro, alla fine della filosofia dello spirito teoretico nel capitolo sul pensiero, o anche alla fine di tutta la «Psicologia» nella trattazione dello spirito libero¹³⁸.

¹³⁸ Questa sezione, come è noto, è stata introdotta solo nella terza edizione dell’*Enciclopedia*.

In particolare, se si legge l'aggiunta orale al § 467, in cui viene preso in esame il pensiero, ci si chiede come possa ancora verificarsi un ulteriore sviluppo. Infatti il pensiero, come viene inteso qui, alla fine della filosofia dello spirito teoretico, «non ha [...]», a questo livello, alcun altro contenuto che se stesso, che le proprie determinazioni, che costituiscono il contenuto immanente della forma; nell'oggetto esso non cerca e trova che se stesso. [...] Il pensiero quindi sta qui di fronte all'oggetto in un rapporto completamente libero. In questo pensiero, identico con il proprio oggetto, l'intelligenza raggiunge il proprio *compimento*, la propria *meta*; poiché ora essa è nei fatti ciò che, nella sua immediatezza, *doveva* soltanto essere: la *verità che si sa*, la *ragione che conosce se stessa*. Il *sapere* costituisce ora la *soggettività* della ragione, e la ragione *oggettiva* è posta come *sapere*. Questa reciproca compenetrazione della soggettività pensante e della ragione oggettiva è il risultato finale dello sviluppo dello spirito teoretico [...]» (10.287 (III 336 seg.)). Le determinazioni che spettano qui al pensiero comprendono essenzialmente la *riflessività* («verità che si sa», «ragione che conosce se stessa») e, in connessione con essa, un'*identità di soggettività e oggettività* – ossia precisamente quelle strutture che fanno dell'idea assoluta la categoria suprema della logica: «È sorto da ciò il metodo come *il concetto che conosce se stesso*, che ha per oggetto sé come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, e perciò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà, come una esistenza che è il concetto stesso» (6.551 (II 937)). *Il pensiero della psicologia, se si argomenta a priori, dovrebbe quindi costituire, in quanto corrispettivo reale dell'idea assoluta, la conclusione della filosofia reale*; si potrebbe tutt'al più ammettere che, in quanto ancora formale, esso debba trapassare immediatamente nello spirito assoluto, per dispiegare il conoscere-se-stesso sul piano del contenuto. *Ma lo spirito oggettivo è e resta scoperto al livello della logica*; e già il passaggio allo spirito pratico in fondo non viene realizzato in modo immanente al concetto, bensì soltanto con una regressione al fenomeno empirico della volontà, che è semplicemente registrato come un fatto, per così dire, ma della cui esistenza si può difficilmente dar conto a priori sul fondamento della *Scienza della logica*.

È interessante che questo “straripare” dello spirito oggettivo e assoluto al di là della logica si manifesti anche nei *Diktate* all'*Enciclopedia* di Heidelberg. Nel passo citato in precedenza a p. 170 Hegel mette a confronto le tre parti della logica prima con le tre parti del sistema, poi con le tre suddivisioni della filosofia della natura e infine con le tre sezioni della

filosofia dello spirito soggettivo – *mai però con la filosofia dello spirito oggettivo e assoluto*. Alla luce di ciò che si è appena detto, non si tratta di un caso; piuttosto qui si manifesta proprio la nostra aporia. Ma anche un'altra famosa partizione di Hegel mi sembra fornisca una testimonianza sul problema in questione. Mi riferisco alla partizione della *Fenomenologia dello spirito* di Jena. Il testo principale, come è noto, è suddiviso in otto sezioni, numerate con cifre romane; nell'indice, invece, a questa partizione si sovrappone una seconda in maiuscole latine, che presenta, secondo Hegel, il vantaggio sistematico di essere triadica¹³⁹ e nella quale le prime tre sezioni della prima partizione sono riunite nel capitolo intitolato «Coscienza», la quarta sezione («La verità della certezza di se stesso») riceve il titolo, alternativo al precedente, «Autocoscienza» e, infine, le ultime quattro sezioni («Certezza e verità della ragione», «Lo spirito», «La religione», «Il sapere assoluto») vengono unificate in un nuovo capitolo, che, particolare interessante, resta senza titolo. Pur senza prendere qui in esame la genesi della *Fenomenologia dello spirito*¹⁴⁰ e procedendo in modo

¹³⁹ Un'altra suddivisione triadica della *Fenomenologia* si può desumere a partire dalla concezione di Hegel secondo la quale coscienza, autocoscienza, ragione e spirito potrebbero essere intesi come un'unità, in quanto sarebbero lo «spirito nella sua esistenza mondana» (3.498 (II 200)), di fronte al quale sta la religione (498 segg. (II 201 seg.)); la loro sintesi sarebbe poi necessariamente il sapere assoluto (575 segg. (II 287 segg.)). Ma questa suddivisione si limita, per la verità, a riprodurre – il che non è colto, per esempio, da O. Pöggeler (1966; 355 segg.) – la suddivisione presente nell'indice dell'opera in coscienza, autocoscienza e in un terzo momento che ne costituisce la sintesi e che è senza titolo; infatti, secondo Hegel, la religione si rapporta allo spirito (che comprende in sé i gradi precedenti) allo stesso modo in cui l'autocoscienza si rapporta alla coscienza (496 seg., 498, 575 (II 198 seg., 200 seg., 287 seg.)). La terza partizione triadica che Pöggeler si sforza di ravvisare (356 seg.) nella *Fenomenologia* deriva dalla prima *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* (1808/09) (4.74); non mi sembra però affatto necessario porre in relazione questa dottrina della coscienza con la *Fenomenologia dello spirito* jenesse; penserei piuttosto alla suddivisione della filosofia dello spirito in spirito soggettivo, oggettivo e assoluto (per usare la terminologia successiva), come si trova, pur con altre espressioni, anche nella propedeutica all'interno della *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (1808 ff.) redatta quasi nello stesso periodo.

¹⁴⁰ Pöggeler ha confutato (1961) le rappresentazioni fantasiose di Th. Haering (1934) sull'origine di quest'opera. Ma nella sua critica ad Haering Pöggeler non contesta che Hegel abbia cambiato la concezione dell'opera nel corso della sua stesura, in qualunque modo ciò possa essere avvenuto; il fatto è documentato dalla lettera a Schelling del 1 mag. 1807 (*Briefe* I 161 (I 277)) ed anche dal cambiamento del frontespizio (su cui ha detto una parola definitiva F. Nicolin (1967)).

puramente teoretico-interpretativo, è possibile, a mio parere, affermare quanto segue: dal punto di vista della struttura sistematica posteriore la riunificazione delle prime tre sezioni e il nuovo titolo della quarta sezione non sollevano alcun problema; è invece assai singolare che la ragione – che già dalla Propedeutica di Norimberga costituisce la conclusione di quella «Fenomenologia» che è *una parte interna* del sistema¹⁴¹ – venga unita a figure dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto, per usare i termini successivi¹⁴². Il capitolo sulla ragione si palesa così come il capitolo centrale, il “cardine” della *Fenomenologia*; e, in modo corrispondente a questa sua funzione, in esso viene raggiunta per la prima volta – seppure in modo ancora manchevole – quella unità di soggettività e oggettività che costituisce la meta della *Fenomenologia* stessa. La ragione «è la certezza di essere ogni verità» (3.178 (I 193); cfr. 179, 181 (I 194, 197)); per la prima volta certezza e verità – il momento soggettivo e il momento oggettivo della conoscenza valida – coincidono. A differenza dell'autocoscienza, la ragione non ha un rapporto negativo nei confronti del mondo; l'autocoscienza vuole negare l'oggettività del mondo, per affermarsi contro di esso, mentre la ragione si concilia con il suo oggetto: «Ma come ragione l'autocoscienza, fatta sicura di se stessa, ha assunto verso quella [sc. la realtà effettiva] un atteggiamento di quiete e la può sopportare; essa è infatti certa di se stessa come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da lei; il suo pensare è esso stesso, immediatamente, l'effettualità, verso la quale essa si comporta dunque come idealismo» (179 (I 194)). Con ulteriori argomentazioni Hegel cerca poi di mostrare che tale unità di soggettività e oggettività è difettosa, per cui non riesce ancora a costituire a priori la realtà effettiva a partire dal concetto, bensì la coglie a posteriori; ciò nonostante, va detto che con la ragione si raggiunge un livello *sul* quale è

¹⁴¹ Cfr. le due *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* (4.85 e 122 segg. (172)). All'interno della *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, nella prima sezione della filosofia dello spirito, corrispondente allo spirito soggettivo (come sarà chiamato successivamente) viene preso in esame solo ciò che, a partire dall'*Enciclopedia* di Heidelberg, è tematizzato nella «Psicologia»; qui la conclusione è costituita dal pensiero e, all'interno del pensiero, dal pensiero razionale (4.53 segg., 55 segg. (226 segg., 228 segg.)).

¹⁴² Se nelle prime partizioni della *Fenomenologia* fosse stato previsto un capitolo specifico sulla ragione (su ciò si veda Pöggeler (1966), 352 segg.) è un problema su cui possiamo sorvolare, così come possiamo sorvolare sulla circostanza che Hegel, come sembra risultare dalla versione parallela del capitolo conclusivo della *Fenomenologia* («C. La scienza») (GW 9, 438-443), abbia avuto in origine l'intenzione di riunire insieme spirito, religione e sapere assoluto.

senz'altro possibile ancora procedere, ma *oltre* il quale non è più possibile andare.

Puntel ha registrato questo stato di cose, in connessione con quanto dice Hegel sulla *Fenomenologia* nel «Concetto preliminare» della logica dell'*Enciclopedia* (§ 25 A, 8.91 seg. (I 173)), a sostegno della sua tesi di una corrispondenza continua tra logica e «Fenomenologia»-«Psicologia» (dell'*Enciclopedia*); egli scrive: «Una coestensività nel senso di una semplice corrispondenza della successione logica e di quella fenomenologica va ammessa senz'altro, ma essa si estende appunto solo fino alla *ragione*» (279), che è l'ultima categoria della posteriore «Fenomenologia» dell'*Enciclopedia*. I capitoli successivi della *Fenomenologia dello spirito* jenesi non avrebbero più alcuna fondazione logica; Puntel afferma «che le concrete figure della coscienza e rispettivamente dello spirito non illustrano “gradi logici più elevati”, ma vanno intese [...] come l'ampliamento contenutistico o il “riempimento” del “formale della pura coscienza”» (283). Anche questa tesi di Puntel suscita tuttavia forti riserve, se si argomenta in modo filologico e storico. Essa riguarda infatti la difficile questione, che può essere risolta solo secondo gradi più o meno grandi di probabilità, relativa alla logica che è a fondamento della *Fenomenologia dello spirito*¹⁴³. Se si opta per la logica del 1805-06¹⁴⁴, che è senz'altro l'opzione più plausibile se non altro per ragioni cronologiche, non è affatto impossibile rinvenire paralleli tra categorie logiche e figure fenomenologiche fino al sapere assoluto, soprattutto perché tale logica – con categorie come conoscere, sapere che sa, spirito e sapere di sé dello spirito – comprende in una misura quasi inflazionistica molte determinazioni riflessive¹⁴⁵. Ma Puntel ha certamente ragione nel sostenere che, se è vero che le sezioni coscienza, autocoscienza e ragione possono essere facilmente poste in corrispondenza con la *Scienza della logi-*

¹⁴³ La questione è difficile, poiché non si può escludere che la logica della *Fenomenologia dello spirito* abbia subito rispetto ai “Logikentwürfe” di Hegel che ci sono stati conservati alcune modificazioni condizionate dalla filosofia reale.

¹⁴⁴ Contro H.F. Fulda – che (1965; 140 segg.) ha tentato di presentare i “Logikentwürfe” della Propedeutica di Norimberga come logica della *Fenomenologia*, ritraendo poi la sua proposta in seguito alla critica di Pöggeler (1966) – Pöggeler ritiene (1966; 362 segg.) che a fondamento della *Fenomenologia* debba essere posto il “Logikentwurf” del 1805/06, che tuttavia nemmeno collima del tutto con essa; lo seguono, per esempio, J. H. Trede (1975; specialmente 195 seg.) e K. Düsing (1976; 157 seg.). J. Heinrichs ha invece optato (1974) per la logica e la metafisica del 1804/05.

¹⁴⁵ Cfr. il compendio di questa logica alla fine dei *Jenaer Sytementwürfe* III, GW 8, 286.

ca posteriore, a partire dal capitolo sullo spirito lo sviluppo – e, corrispettivamente, lo sviluppo del sistema nell'*Enciclopedia* a partire dallo spirito oggettivo – avviene per così dire in uno spazio che è vuoto sul piano logico.

Come interpretare questo esito? Puntel, come è noto, ha voluto derivarne la conclusione che il sistema di Hegel non è fissato unicamente nell'*Enciclopedia*. In un'audace interpretazione dei tre sillogismi conclusivi dell'*Enciclopedia* egli tenta piuttosto di mostrare (322 segg.; 335 segg.) che ci sarebbero più modi di descrivere l'intero sistema e che quello dell'*Enciclopedia* sarebbe solo il primo di tali modi; un secondo modo avrebbe a fondamento la *Fenomenologia dello spirito* (325, seguendo Lasson). Hegel non avrebbe quindi messo a frutto tutti i modi di descrizione del sistema; in particolare nella versione del sistema presente nell'*Enciclopedia* si perviene troppo rapidamente all'*intersoggettività*. «Hegel articola in modo eccellente la “cosa originaria” – ma solo come risultato; non la comprende in quanto tale, in modo positivo, e ciò si mostra nel fatto che egli non fa ulteriori asserzioni su questa cosa; egli non sviluppa “categorie” o determinazioni logiche che possano trattare questa cosa in modo adeguato, cioè categorie o determinazioni dell'*intersoggettività*, del rapporto positivo reciproco delle libertà, in breve categorie o determinazioni della “positività” ovvero della specificità della ragione, dello spirito, della libertà» (342). Nella famosa proposizione della *Fenomenologia* sull'«Io che è Noi e [sul] Noi che è Io» (3.145 (I 152)), Puntel vuole riconoscere quella «“eccedenza”, quell'elemento creativo, quel terreno di gioco di possibilità di determinazione che costituiscono la specificità della “cosa originaria”» e che «non sono state positivamente sviluppate da Hegel» (*ibidem*). Bisogna sicuramente obiettare che queste affermazioni di Puntel sono assai vaghe (soprattutto quando si riferiscono alla “positività” o alla “cosa originaria”); e va ugualmente respinta, sia sul piano filologico sia su quello sistematico, la sua concezione che vede nell'*Enciclopedia* solo un modo di descrizione del sistema hegeliano¹⁴⁶. Non sembra che Hegel abbia condiviso il punto di vista di Puntel, il quale comunque non è affatto in grado di documentarlo, al di là di un vago rinvio ai tre sillogismi, che possono essere interpretati in modo sensato anche diversamente; e la tesi di Puntel non sembra accettabile nemmeno da un punto di vista sistematico: se veramente si comprende che la logica include

¹⁴⁶ Cfr. E. Anghern, che ribadisce contro Puntel: «Come sistema deve valere in Hegel fondamentalmente il disegno sistematico fissato nell'*Enciclopedia*». Ciò non esclude naturalmente che l'*Enciclopedia* possa essere completata con le lezioni.

categorie più semplici e più fondamentali di quelle della filosofia reale, la sua posizione all'inizio del sistema non va più messa in discussione. In compenso con l'*intersoggettività* Puntel ha toccato una determinazione che procura difficoltà al sistema di Hegel e su questo punto gli si può dare ragione. Infatti, anche se nella filosofia reale il concetto hegeliano di spirito, come si mostrerà in seguito, è addirittura "impregnato" di intersoggettività – mi riferisco più precisamente al concetto dello spirito oggettivo e assoluto –, *sulla base della Scienza della logica non è comunque possibile legittimare questo superamento dello spirito soggettivo (che ha già raggiunto il grado della ragione ed ha perciò superato l'opposizione di soggetto e oggetto) nello spirito oggettivo e assoluto che sono determinati intersoggettivamente.*

3.3.2.4. *Intersoggettività e logica: riflessioni provvisorie*

Si può stabilire come risultato dell'analisi fin qui condotta sui rapporti tra logica e filosofia reale nel sistema di Hegel che tra le due parti del sistema non sussiste una corrispondenza lineare continua, corrispondenza che proprio per un idealismo assoluto si dovrebbe esigere in base a motivi immanenti al sistema. Accanto a numerose incoerenze "locali", va criticato in particolare il fatto che le corrispondenze tra logica e filosofia reale si interrompono con la filosofia dello spirito soggettivo; non è possibile così considerare fondate sul piano logico le filosofie dello spirito oggettivo e assoluto.

Mi sembra che questo risultato metta in questione la coerenza del sistema hegeliano. Infatti, poiché Hegel sostiene un'impostazione in base alla quale ogni entità reale è costituita dalla logicità, questo "straripare" della filosofia reale rispetto alla logica è inaccettabile; anzi, contraddice vistosamente l'idea fondamentale dell'idealismo oggettivo. Resta però ancora da dimostrare se questo difetto riguardi soltanto una forma determinata dell'idealismo assoluto o l'idealismo assoluto in generale. Sarebbe possibile pensare una trasformazione, una reinterpretazione dell'hegelismo in grado di eliminare questo difetto?

Per impostare una corrispondenza soddisfacente tra logica e filosofia reale ci sono, da un punto di vista formale, palesemente solo due possibilità: o si consente a che la filosofia reale di Hegel si interrompa con la filosofia dello spirito soggettivo o si amplia la logica. La prima possibilità va subito scartata: spirito oggettivo e spirito assoluto sono troppo importanti per poter essere trascurati in una filosofia che, come quella hegeliana, avanza una pretesa di completezza. Ma non meno fuorviante sembra an-

che la seconda possibilità. Con quali categorie, infatti, dovrebbe essere ampliata la logica? Dovrebbe entrare in gioco, com'è evidente, soltanto una categoria, una categoria che costituirebbe il corrispettivo logico dell'intersoggettività che si presenta nella filosofia reale ed è al centro della filosofia dello spirito oggettivo e assoluto. Ma si può effettivamente pensare di accogliere l'intersoggettività in una logica che, come quella hegeliana, è concepita come filosofia fondamentale? Non verrebbero in tal modo cancellate le differenze tra logica e filosofia reale?

A ciò bisogna rispondere, innanzi tutto, che una forma logica dell'intersoggettività dovrebbe essere diversa dall'intersoggettività reale per il fatto di non essere mediata dalla natura, di non avere in sé niente di naturale e di finito. Non è immediatamente escluso che sia possibile pensare un'intersoggettività del genere, un'intersoggettività puramente logica; è pur sempre sensato, secondo Hegel, distinguere una figura logica della soggettività da una figura della soggettività a livello della filosofia reale; perché allora non dovrebbe essere possibile una concezione analoga anche in riferimento all'intersoggettività? Degno di nota è il fatto che già la convinzione di Hegel che la soggettività non andasse trattata semplicemente nella filosofia reale, ma anche nella filosofia fondamentale suscitò la sorpresa dei suoi contemporanei¹⁴⁷; ed è chiaro che il tratto specifico e l'originalità della logica di Hegel consistono proprio nell'aver unito in una filosofia trascendentale assoluta della soggettività la tradizione metafisica della prima età moderna e la filosofia trascendentale finita di Kant. L'argomento che legittima questa inclusione della soggettività nella filosofia fondamentale è, come abbiamo già detto in precedenza alle pp. 135 segg., la convinzione che ogni ente è necessariamente orientato alla propria intelligibilità; all'ente è essenziale, secondo Hegel, l'essere conoscibile, così come è essenziale l'essere.

Ma si potrebbe porre un'ulteriore domanda: la *comunicabilità* dell'ente è altrettanto inaggirabile quanto la sua conoscibilità? Affermare che un

¹⁴⁷ Una ricaduta nella separazione, tipica della prima età moderna, tra logica e metafisica avviene, dopo la morte di Hegel, per esempio, in Ch.J. Braniß (1834) e in Ch.H. Weiße (1835), che eliminano di nuovo la logica dalle loro metafisiche, e perfino in un filosofo così vicino a Hegel come L. Noack (1846; 21 seg.). Braniß suddivide la metafisica, in continuità con la partizione wolffiana, in una teologia ideale e in una cosmologia ideale, che, a sua volta, è suddivisa in una ontologia e in una eticologia. Alla suddivisione wolffiana si ricollega in modo analogo K.Ph. Fischer, che suddivide la sua metafisica (1834) in cosmologia, psicologia, pneumatologia e teologia razionali.

ente è in linea di principio incomunicabile non è forse altrettanto contraddittorio quanto dare per certo che esso è in linea di principio inconoscibile? Una teoria filosofica in quanto tale mira necessariamente ad essere comunicata; e non deve allora, proprio per garantirsi il suo statuto specifico di teoria, riflettere sulla comunicabilità dell'essere al livello della filosofia fondamentale? Conoscere e comunicare non si trovano forse in una relazione tanto stretta, che trattare una prefigurazione logica del conoscere comporta anche trattare una prefigurazione logica del comunicare? Uno dei punti critici più importanti, in opposizione a Kant, della filosofia trascendentale finita contemporanea (di Peirce, per esempio, e di Apel) consiste comunque nell'aver evidenziato che la relazione fondamentale della conoscenza non è una relazione tra due termini, soggetto-oggetto, bensì una relazione già da sempre mediata intersoggettivamente; la relazione tra due termini è soltanto un'astrazione rispetto alla relazione che sussiste fra tre termini: soggetto-oggetto-soggetto. Questa critica non dovrebbe forse avere delle conseguenze anche per l'impostazione dell'idealismo assoluto hegeliano, che nella filosofia kantiana ha la sua origine?

È degno di nota che l'idea di una connessione tra conoscere e comunicare si trovi già in L. Feuerbach. In *Per la critica della filosofia hegeliana* del 1839, uno degli scritti di critica hegeliana più importanti del XIX secolo, leggiamo che la concezione della dimostrazione, centrale per la logica, «non può essere colt[a] senza tener conto del significato del *linguaggio*» (1975; 18 (Fa 50)). Ma il linguaggio «non è altro che [...] la mediazione dell'Io con il Tu» (*ibidem*) e rinvia dunque, secondo Feuerbach, all'intersoggettività. Ma la dimostrazione rinvia all'intersoggettività anche in modo diretto; essa ha infatti «la sua giustificazione solo nell'essere l'attività che media il pensiero per gli altri» (*ibidem* (50 seg.); cfr. 32 (66)). Chi insegna, scrive, dimostra, presuppone, da un lato, che gli altri non sappiano ancora ciò che egli sa, ma, dall'altro, che possano impararlo. «Ogni dimostrazione non è quindi una mediazione del pensiero nel e per il pensiero stesso, ma una mediazione, che si serve del linguaggio, tra il pensare, *per quel tanto che è mio*, ed il pensare dell'altro, *per quel tanto che è suo* – dove due o tre sono raccolti in mio nome, ivi io sono: la ragione e la verità in mezzo a voi –¹⁴⁸; si può dire anche che è una mediazione dell'io e del tu, al

¹⁴⁸ È una chiara allusione a *Mt* 18, 20. Feuerbach esplicita questa concezione teologica anche così: «Il pensiero nel quale *io* e *tu* si riuniscono è un pensiero *vero*» (20 (53)); ma questo passo può anche essere inteso nel senso della più piatta teoria del consenso.

fine di conoscere l'identità della ragione» (19 seg. (51 seg.)). Feuerbach interpreta anche il pensiero puramente soggettivo come una forma manchevole di comunicazione¹⁴⁹: «L'uomo può bastare a se stesso, perché [...] può essere l'altro per se stesso [...] e perché egli sa che il suo pensiero non sarebbe il suo se non fosse anche, almeno *potenzialmente*, il pensiero di altri» (20 (52)). Feuerbach, inoltre, in una riflessione che si potrebbe dire quasi di tipo pragmatico-trascendentale, sostiene che la comunicazione è condizione di possibilità per qualsiasi filosofia. Tutti i filosofi conosciuti, infatti, hanno necessariamente, sia oralmente sia per iscritto, «*manifestato* i loro pensieri, cioè hanno *insegnato* – se non avessero fatto questo noi non sapremmo, evidentemente, che sono filosofi» (20 (53)). Poiché dunque ogni dimostrazione non è «il rapporto del pensatore, o del pensiero, tutto rinchiuso in sé, con se stesso, ma il rapporto del pensatore con gli altri», le forme sillogistiche non possono essere prese come «*forme della ragione* [...] forme dell'atto interiore del pensiero e della conoscenza»: esse «sono [...] *forme di comunicazione*, modi di esprimersi, esposizioni e rappresentazioni del pensiero, manifestazioni di esso» (21 (53 seg.)).

Feuerbach tuttavia è molto lontano dal richiedere un'integrazione dell'intersoggettività in una *prima philosophia* nel senso della *Scienza della logica* hegeliana. Egli pensa, all'opposto, che le forme del giudizio e del sillogismo trattate nella logica di Hegel, proprio perché rinviano necessariamente alla comunicazione, non siano affatto originarie; ciò che nella logica di Hegel è fondamentale – così pensa Feuerbach, capovolgendo palesemente l'autocomprensione di Hegel – sono piuttosto le argomentazioni sul tutto e la parte, sulla necessità, il fondamento e così via, le categorie cioè della logica oggettiva (21 (53)). Feuerbach regredisce quindi al di qua dell'acquisizione hegeliana di un'integrazione della logica (formale) nell'ontologia, perché ritiene che, accettando tale integrazione, anche la comunicazione dovrebbe necessariamente diventare una categoria della πρώτη φιλοσοφία; ma egli vuole evitare proprio questo passo¹⁵⁰. Ma per-

¹⁴⁹ Il primo ad interpretare il pensiero come *discorso* dell'anima con se stessa è stato, come è noto, Platone (*Tbt.* 189e, *Sph.* 263e).

¹⁵⁰ Nell'autore dei *Principi della filosofia dell'avvenire* ciò può a prima vista sorprendere (cfr. § 62 (1975; 321 (172)): «*La vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario con se stesso, è un dialogo tra io e tu*»). Ma questa argomentazione, per la verità, è semplicemente conseguente. Feuerbach, infatti, non è per nulla interessato ad un ulteriore sviluppo della *Scienza della logica*, anzi intende ricondurre metafisica e logica alla psicologia (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (*Tesi provvisorie sulla riforma della filo-*

ché mai si dovrebbe evitarlo? Comunque il problema di una corrispondenza tra logica e filosofia reale potrebbe essere risolto in maniera molto più soddisfacente, se alla logica oggettiva non seguisse solo una logica soggettiva, ma anche una logica che potrebbe essere definita, in modo ancora molto provvisorio, intersoggettiva¹⁵¹. A giustificazione di un passo di tale portata dovrebbero però essere esplicitamente addotti argomenti *logici*, come faremo nel cap. 4.2.3.2. Dovremo analizzare, innanzi tutto, la struttura del sistema hegeliano, perché il rapporto tra la logica e la filosofia reale ha la sua collocazione all'interno di tale struttura. Mostreremo, inoltre, che lo stesso Hegel ha sviluppato un'alternativa alla tripartizione canonica del sistema presente nell'*Enciclopedia*, alternativa che fornisce un ulteriore argomento per una modificazione della struttura della *Scienza della logica*.

3.4. La struttura del sistema di Hegel

Fin qui ho cercato di dimostrare che logica e filosofia reale dovrebbero essere costruite in parallelo e che in buona parte sono anche effettivamente così costruite. Ciò tuttavia non può indurci ad accettare la bipartizione del sistema di Hegel. Suddividere il sistema in due parti significherebbe infatti ricadere in una filosofia dualistica come quella kantiana e

sofia); (1975), 226); inoltre, ciò che caratterizza molti critici di Hegel del XIX secolo è che essi, distaccandosi dalla filosofia del soggetto dell'idealismo tedesco, da un lato, si avvicinano al concetto più elevato dell'intersoggettività e, da un altro, ricadono nell'oggettivismo. Questa ricaduta in categorie della logica oggettiva si risolve naturalmente in una forma di materialismo.

¹⁵¹ Applicando al concetto dell'intersoggettività i caratteri specifici delle categorie logiche studiati nel cap. 3.1.2., si capisce immediatamente che l'intersoggettività *potrebbe* essere una categoria logica. Analogamente al pensiero, la comunicazione è inaggrabile (anzi addirittura riflessiva-per-sé), può essere intesa in modo puramente concettuale e, da questo punto di vista, è una categoria ontologica-universale, in quanto non c'è nulla che possa ad essa sottrarsi. E per quanto riguarda, infine, l'aspetto teologico della logica, il carattere specifico del concetto cristiano di Dio nei confronti di quello delle altre due grandi religioni monoteistiche consiste pur sempre nel fatto che Dio è un Dio in tre persone, presenta cioè una struttura intersoggettiva e non è una mera soggettività. Ora, anche se la religione non può costituire per la filosofia un criterio assoluto di verità, è un'esigenza filosofica legittima quella di ricostruire sul piano del concetto la religione nella massima misura possibile. Cfr. a tal proposito il cap. 8.2.3.

rinunciare a realizzare proprio l'esigenza più sentita di Hegel che è quella di evitare qualsiasi forma di dualismo; infatti, come Spinoza aspirava ad eliminare il dualismo di Cartesio, così anche l'idealismo tedesco intende superare le opposizioni kantiane e soprattutto l'opposizione tra concetto e realtà. Ciò porta a questa conseguenza, che in concreto riguarda il problema della struttura del sistema: Hegel non comprende la logica solo come "programma" della filosofia reale, bensì la intende anche come una *parte* del sistema e precisamente come l'inizio al quale si deve in qualche modo *ritornare*. Che il sistema assuma in tal maniera una struttura ciclica in sé conclusa è senz'altro compatibile con uno sviluppo parallelo di logica e filosofia reale; infatti, poiché la logica nella sua conclusione già perviene al principio assoluto come alla sua verità, la conclusione della filosofia reale, che deve corrispondere alla conclusione della logica, può essere facilmente interpretata come un ritorno alla logica. Sotto questo aspetto, pertanto, le due interpretazioni della logica – paradigma della filosofia reale, per un verso, e inizio del sistema a cui si deve ritornare, per un altro – sono compatibili; tuttavia, da questa doppia funzione della logica scaturiscono problemi affatto specifici, che non mi sembra siano stati finora individuati e che, a mio parere, costituiscono la ragione sistematica di una singolare ambivalenza presente nella concezione hegeliana del sistema. Prima di occuparmi concretamente di questa ambivalenza, voglio delineare per sommi capi il problema in questione su un piano puramente teoretico, senza fare ancora alcun riferimento alle affermazioni di Hegel.

Se la logica deve essere una parte del sistema e, nel contempo, corrispondere alla filosofia reale, è chiaro che il sistema deve avere n parti, ma la filosofia reale, dal momento che ad essa va sottratta la logica in quanto prima parte del sistema, deve avere $m = n - 1$ parti. Poiché, però, logica e filosofia reale devono essere in corrispondenza reciproca, anche la logica deve essere suddivisa in m parti. Ma Hegel è dell'idea che, in ultima analisi, solo *un* numero può essere a fondamento di suddivisioni soddisfacenti, il numero tre. Tale idea non va considerata come una fissazione di Hegel di cui prendere atto su un piano meramente storico¹⁵² (anche se

¹⁵² Che Hegel abbia considerato il carattere distintivo del numero tre come uno dei pilastri più importanti del suo sistema è, a dir poco, indubbio; le sue suddivisioni sono quasi sempre triadiche e questa triadicità viene in modo esauriente fatta oggetto di riflessione e legittimata nella categoria suprema della *Scienza della logica*, nell'idea assoluta. Pertanto, anche se per il modello triadico delle sue partizioni Hegel non usa i termini tesi, antitesi e sintesi, è nondimeno erroneo minimizzare l'importanza di questi tre momenti,

bisogna ammettere che Hegel spesso ha bistrattato l'idea razionale che ne sta a fondamento); ci sono piuttosto buone ragioni sistematiche a sostegno dell'opzione hegeliana per il numero tre. Infatti è chiaro che per un sistema che voglia procedere in modo apriorico la questione delle suddivisioni ha necessariamente una particolare importanza. Dal momento che l'esperienza non può fornire un motivo per stabilire se la suddivisione sia *completa*, dobbiamo avere a disposizione un criterio apriorico per affermare tale completezza; e tale criterio, poiché deve essere di natura universale, non può consistere se non nel *numero* dei membri della suddivisione. Ma perché poi questo numero deve essere proprio il numero tre? Occorre considerare, innanzi tutto, che, per un sistema che vuole dedurre le strutture *fondamentali* della realtà effettiva, il numero in questione deve essere il più possibile piccolo. È chiaro però che il numero uno, che annullerebbe ogni partizione, non entra in gioco. Sarebbe invece pensabile il numero due; e in effetti le partizioni del predecessore filosofico di Hegel, Kant, sono per la maggior parte dicotomiche; soltanto nella tavola delle categorie Kant adotta una suddivisione tricotomica, il che a lui stesso appare singolare, «giacché altrimenti ogni divisione a priori per concetti deve essere una dicotomia» (KdrV B 110 (99))¹⁵³. Questa predilezione di Kant per le suddivisioni dicotomiche corrisponde però al contenuto della sua filosofia, ossia ai suoi molteplici dualismi (tra filosofia teoretica e pratica, nonché, all'interno della filosofia teoretica, tra concetto e intuizione); è pertanto evidente che non è possibile suddividere in modo dicotomico una filosofia non dualistica¹⁵⁴. Resta quindi soltanto il numero tre; e in ef-

come ha fatto, per esempio, G.E. Mueller (1958), per "liberare" Hegel da ogni formalismo. (Si veda a tal proposito la giusta critica di Ph. Merlan (1971)). Questi "tentativi di liberazione" hanno come conseguenza che nel libro di Mueller del 1959 la filosofia hegeliana sembra essere un coacervo caotico e non strutturato di opinioni, e si potrebbe pensare che ciò sia vero per Mueller piuttosto che per Hegel.

¹⁵³ V. però di contro KdU B LVII (67), dove Kant spiega che solo le suddivisioni analitiche sono dicotomiche, mentre quelle sintetiche devono essere tricotomiche.

¹⁵⁴ Nel capitolo sul concetto della *Scienza della logica* Hegel ha optato però in un primo momento per partizioni dicotomiche: le specie particolari del concetto sono l'universale e lo stesso particolare; e che un genere abbia in natura più di due specie dipende soltanto dalla contingenza e dalla finitezza della natura: «Riguardo alla *completezza* si mostrò che il determinato della particolarità è *completo* nella differenza dell'*universale* e del *particolare*, e che soltanto questi due costituiscono le specie particolari. Nella *natura* si trovano certamente in un genere più di due specie [...] È cotesta l'impotenza della natura, di non poter tener fermo e presentare il rigore del concetto [...]» (6.282 (II 688)). In un

fetti una partizione tricotomica unisce il vantaggio della concretezza a quello della riconduzione di opposizioni duali a una determinazione terza in grado di unificarle; è perciò la più appropriata ad una filosofia che, come quella hegeliana, concepisce l'assoluto come «identità dell'identità e della non-identità», cioè come unità concreta (2.96 (79); cfr. 5.74 (I 60))¹⁵⁵.

Torniamo ora al nostro problema: l'intero sistema, che ha n parti, deve avere una parte in più, da un lato, rispetto alla filosofia reale e, dall'altro, rispetto alla logica, che alla filosofia reale corrisponde. Ciò che è increscioso in questa situazione è il fatto che non possono essere tricotomiche, come è chiaro, tutte e due le partizioni fondamentali della filosofia hegeliana: o ha tre parti l'intero sistema o hanno tre parti, di volta in volta, la logica e la filosofia reale; con ciò però sembra che *una* suddivisione si trovi necessariamente in contraddizione con il concetto. Da questa aporia risulta comunque che sono pensabili *due* suddivisioni del sistema; ed è interessante che Hegel abbia preso in considerazione fino alla fine entrambe le possibilità. Vogliamo esaminare quale di esse sia la migliore.

3.4.1. *La struttura triadica del sistema*

La possibilità in favore della quale si è deciso Hegel nella sua maturità consiste, come è noto, nel porre $n = 3$ e $m = 2$. Il sistema ha così tre parti; la logica è «*la scienza dell'idea in sé e per sé*», la filosofia della natura «*la*

secondo momento viene però introdotta anche la terza determinazione della singolarità e solo con essa i momenti del concetto sono completi. – Si può dire in generale che nello sviluppo del sistema hegeliano a suddivisioni dicotomiche subentrano in misura sempre maggiore suddivisioni tricotomiche; mentre nella prima versione del sistema la partizione interna delle discipline fondamentali della filosofia reale (che tuttavia sono ancora tre, mentre più tardi diventano due) è per lo più dicotomica, successivamente queste discipline vengono suddivise in modo tricotomico. L'ultima vistosa dicotomia scompare addirittura solo nel 1830, perché la «Psicologia» ha una terza parte soltanto nella terza edizione dell'*En-ciclopedia*; e non è privo di interesse il fatto che proprio la *più antica* dicotomia presente nelle suddivisioni dell'idealismo tedesco – la suddivisione dicotomica fichtiana tra spirito teoretico e spirito pratico – scompaia nel periodo più tardo di Hegel.

¹⁵⁵ Come si mostrerà in seguito, nell'ambito della natura Hegel opta per suddivisioni in quattro momenti, non senza una sottile giustificazione. Le suddivisioni in tre momenti, inoltre, possono essere facilmente ampliate in suddivisioni a cinque con l'inserimento di elementi intermedi, così come si rinvergono, per esempio, nella partizione della storia proposta da Fichte nei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (7.11 seg. (Tf 89 seg.)).

scienza dell'idea nella sua alterità», la filosofia dello spirito la scienza «dell'idea, che ritorna in sé dalla sua alterità» (E § 18, 8.63 seg. (I 145)). Questa suddivisione non manca di un forte fascino sistematico: la prima partizione del sistema è triadica; le due sfere della filosofia reale – natura e spirito – sembrano separare la realtà effettiva in modo esaustivo in due campi disgiunti; ed è anche del tutto plausibile, a prima vista, la concreta interpretazione della natura come l'essere-altro dell'essere-in-sé logico e quella dello spirito come il ritorno a sé dall'esteriorità; questa interpretazione sembra essere una sintesi delle due determinazioni del rapporto tra natura e spirito proposte nel corso della filosofia moderna. La concezione hegeliana del sistema evita infatti le unilateralità tanto del naturalismo quanto dell'idealismo soggettivo: è vero che, come nella concezione materialistica e naturalistica, la natura precede lo spirito, ma, dal momento che presuppone la logica, è anch'essa qualcosa di dipendente, di negativo. Nel suo risultato, nello spirito, questa negatività viene superata; pertanto lo spirito è, secondo Hegel, la verità della natura, in quanto porta ad espressione in misura più alta il principio che sta a fondamento dello spirito stesso così come della natura: «Lo spirito ha per noi a proprio presupposto la natura, della quale costituisce la verità, e ne è perciò l'assolutamente primo» (E § 381, 10.17 (III 86)).

In questa concezione lo spirito ha chiaramente una priorità sulla natura – a differenza, per esempio, di quanto avviene in Spinoza e anche in Schelling, per i quali natura e spirito sono allo stesso titolo attributi della sostanza e che difficilmente potrebbero fornire una risposta alla domanda sul perché poi ci siano proprio due attributi (conoscibili). Hegel invece può spiegare perché la filosofia reale si concluda nello spirito: lo spirito infatti ritorna all'idea. La suddivisione triadica del sistema hegeliano – che all'interno della filosofia *moderna* è singolare – può essere, inoltre, collegata ad una tradizione illustre che va dall'Antichità al tardo Medioevo: come ho cercato di mostrare (1984a), la concezione dello spirito come ritorno dalla natura all'idea costituisce la *differentia specifica* dei pensatori da me detti in questo lavoro «sintetici», ossia di Platone, dei neoplatonici e di Cusano. Accanto a questa concezione si trova però, soprattutto nei neoplatonici, una suddivisione del sistema un po' divergente: nel neoplatonismo il principio supremo, l'έν, produce innanzi tutto il νοϋς, che trapassa poi nella ψυχή e nella ύλη. Nei neoplatonici è tuttavia assente un qualsiasi argomento per giustificare il passaggio dall'uno allo spirito; non solo, ma nella variante emanazionistica del

sistema dell'idealismo oggettivo rimane irrisolto e irrisolvibile anche il problema relativo al perché, oltre allo spirito, ci sia anche una natura. In Hegel, invece, la necessità dell'esistenza della natura risiede nel fatto che essa è il presupposto per lo spirito. Proprio questo sembra essere un argomento decisivo a favore della suddivisione hegeliana del sistema: tale suddivisione, optando decisamente per una partizione *dialettica*, è di gran lunga superiore per rigore logico e chiarezza alle concezioni sistematiche di tutta la tradizione platonica¹⁵⁶.

La suddivisione hegeliana del sistema presenta tuttavia un notevole difetto. Da quanto detto in precedenza segue che la filosofia reale, e quindi anche la logica, può avere soltanto *due* parti: filosofia della natura e filosofia dello spirito per la filosofia reale, logica oggettiva e logica soggettiva per la logica. Una situazione questa che, per una filosofia per la quale la completezza è garantita soltanto da suddivisioni triadiche, produce un inevitabile sconcerto. Da ciò, infatti, risulta inderogabilmente che una delle possibilità seguenti, tutte poco piacevoli, deve essere vera: 1) logica e filosofia reale sono incomplete; 2) logica e filosofia reale sono complete, ma suddivise in modo sbagliato; due parti sono state riunite in *una* sola parte in modo fuorviante e ciò ha prodotto la discutibile suddivisione dicotomica invece dell'indispensabile suddivisione tricotomica; 3) *o* è incompleta la logica (3a) *o* è incompleta la filosofia reale (3b); e quindi una delle due parti, pur essendo completa dal punto di vista materiale, è suddivisa in modo sbagliato. Qui non dobbiamo e non possiamo ancora decidere precisamente quale di queste tre possibilità sia quella vera. Tuttavia, sulla base dei risultati acquisiti nel cap. 3.3.2.3. e nel cap. 3.3.2.4., che rinviavano ad uno "straripamento" della filosofia reale oltre la logica, è probabile che sia vera la possibilità (3a); in tal caso avremmo scoperto addirittura una causa, profondamente fondata a livello dell'interpretazione teoretica del sistema, di quel risultato che in precedenza avevamo soltanto trovato;

¹⁵⁶ La versione sostanzialmente monistica del sistema (una sottrazione continua del contenuto d'essere nel processo che dall'uno, attraverso lo spirito e l'anima, arriva alla materia) si trova in Platone, in modo non mediato, accanto alla versione dialettica, in cui lo spirito è mediato dalla natura (si pensi solo al *Timeo*). Le due opere principali del Cusano, *De docta ignorantia* e *De coniecturis*, sviluppano in parte una suddivisione dialettica di tipo triadico, che venne messa a confronto con quella dell'*Enciclopedia* hegeliana già da F. Brentano (1980; 95), e in parte la suddivisione emanazionistica quadripartita dei neoplatonici. Sulle differenze tra questi due tipi di sistema dell'idealismo oggettivo si veda dell'Autore (1984c), 339 segg. (69 segg.) e (1984d), 69 segg.

avremmo ora *compreso concettualmente* perché quello “straripamento”, almeno sotto il presupposto di una struttura triadica del sistema, sia difficilmente evitabile senza cadere in aporie non meno gravi.

La suddivisione triadica del sistema hegeliano ha, però, un ulteriore difetto, di cui mi occuperò ancora in modo particolare nella discussione della filosofia dello spirito. Infatti, il concetto hegeliano dello spirito implica, tra l'altro, che lo spirito, inteso come ritorno dalla natura all'idea logica (E § 381, 10.17 (III 86 seg.)), sia, nel suo nucleo più interno, *negazione della natura*, fuga dalla natura nel concetto. Ora, sicuramente lo spirito è *anche* negazione della natura; in quanto, per esempio, *conosce*, idealizza la sconfinata estrinsecità della natura nella struttura logica delle leggi naturali. Ma lo spirito non idealizza soltanto. Ad esso non è certamente meno essenziale l'oggettivarsi e il naturalizzarsi¹⁵⁷, sia dando forma alla natura nella tecnica e nell'arte, sia realizzandosi nelle istituzioni intersoggettive del diritto e dello Stato, istituzioni che presuppongono una base naturale. Va in questa direzione anche il fenomeno del *linguaggio*: l'elemento ideale del pensiero ottiene qui una base naturale e soltanto questa base naturale rende possibile l'intersoggettività. Ma come può Hegel dar ragione di questa tendenza naturalizzante dello spirito? Dal suo concetto di spirito, così come risulta dalla struttura triadica del sistema, segue chiaramente che egli deve, se non addirittura sopprimere, radicalmente subordinare tale tendenza a quella idealizzante: lo spirito è autentico spirito, secondo Hegel, solo là dove si è ritirato non soltanto dalla natura, ma anche dalle specifiche oggettivazioni naturali nelle istituzioni dello spirito oggettivo e nell'arte, per pervenire all'interiorità che è peculiare del pensiero filosofico; lo spirito è completo là dove non deve più rioggettivarsi.

Da questo concetto di spirito – a cui, come mostreremo in seguito, si contrappongono tendenze contrarie: Hegel infatti è certamente un idealista, ma un idealista oggettivo – conseguono, tra l'altro, le tesi hegeliane del ritardo del pensiero rispetto alla realtà politica effettiva e della fine dell'ar-

¹⁵⁷ In (1983; 189 segg.) D. Wandschneider e l'autore di questo lavoro hanno richiamato l'attenzione sull'importanza che riveste questa tendenza dello spirito alla “naturalizzazione” (accanto alla tendenza all'idealizzazione). Ma in questo scritto del 1983, che si adopera a “spianare” troppo armoniosamente le contraddizioni di Hegel, non si riconosce che sulla base del sistema hegeliano questa tendenza alla naturalizzazione non può essere compresa sul piano concettuale; di conseguenza, il rapporto tra le due tendenze non viene determinato con chiarezza.

te, tesi che hanno contribuito in modo essenziale al rifiuto del sistema hegeliano da parte dei giovani hegeliani e nei confronti delle quali proviamo anche oggi un certo disagio. Questo disagio non costituisce però un argomento, soprattutto perché le tesi suddette non sono deviazioni dai principi fondamentali di Hegel, bensì asserzioni che possono essere dedotte con cristallina coerenza dal suo concetto di spirito; e questo concetto di spirito consegue, a sua volta, senza alcun dubbio dalla struttura del sistema. Proprio questa struttura è, però, problematica, come abbiamo visto sulla base di ragioni relative alla pura interpretazione teoretica del sistema. Vogliamo ora cercare una possibile alternativa.

3.4.2. *La struttura tetradica del sistema*

La suddivisione triadica del sistema in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito è stata talmente associata a Hegel dai manuali di storia della filosofia, che chiunque non sia proprio uno specialista ignora in genere che questa non è l'unica suddivisione del sistema presente negli scritti hegeliani. La *prima* concezione sistematica di Hegel è stata, invece, tetradica; e ancora fino al periodo berlinese Hegel ha messo in evidenza nelle sue lezioni la possibilità di suddividere la filosofia *reale* in modo triadico. Già quest'ultima circostanza potrebbe indicare che questa suddivisione non può essere confinata ad un primo stadio che precede storicamente il sistema maturo, stadio che già a Jena Hegel avrebbe felicemente superato. Gli argomenti sviluppati in precedenza potrebbero piuttosto suggerire che tale concezione costituisce senz'altro un'alternativa da prendere sul serio a livello sistematico; essa cerca di risolvere le aporie, che si presentano sulla base della situazione illustrata in precedenza, in un modo certamente diverso, ma non per questo di per sé più insoddisfacente rispetto alla suddivisione triadica del sistema; in ogni caso è necessario che ciò venga dimostrato senza prevenzioni¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Non vale la pena di confutare la possibile obiezione che la *prima* suddivisione del sistema sarebbe di necessità quella obiettivamente inferiore. Alla base di un'obiezione del genere ci sono concezioni errate dello sviluppo intellettuale di un filosofo che viene considerato necessariamente come un progresso; per mostrare l'inconsistenza di concezioni del genere basta l'osservazione seguente: nessuno potrebbe riuscire a costatare nell'ultimo Agostino e nell'ultimo Schelling, nel tardo Marx e nel tardo Wittgenstein, un progresso rispetto alle posizioni corrispondenti assunte da questi filosofi in precedenza.

3.4.2.1. *La suddivisione tetradica del sistema*

Nella suddivisione tetradica del sistema si pone $m = 3$ e quindi $n = 4$. In questo caso, quindi, è la filosofia reale, e non l'intero sistema, ad essere suddivisa in tre parti; la terza sfera della filosofia reale, inoltre, è non soltanto un ritorno alla logica, ma nel contempo la sintesi delle prime due sfere della filosofia reale stessa. Il prezzo che si paga però è che l'intero sistema, almeno a prima vista, ha ora quattro parti; qui, a differenza che nel tipo di sistema in cui alla logica segue la filosofia reale, non siamo al di sotto del fondamentale numero tre, bensì l'abbiamo superato. Prima di indagare più analiticamente sulla possibile eliminazione di tale difetto, dobbiamo prendere innanzi tutto in esame i passi, in genere poco conosciuti, in cui Hegel sviluppa questa suddivisione tetradica.

Due degli scritti pubblicati nel periodo di Jena contengono un disegno sistematico. Il primo si trova nello scritto sulla differenza del 1801, alla fine del capitolo su Schelling, e si ricollega al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, di cui sviluppa ulteriormente la partizione sistematica in una struttura articolata in quattro parti (2.107 segg. (Psc 88 segg.)). Il secondo è presente nel saggio sul diritto naturale del 1802/03 (2.456 segg. (Sfd 58 segg.)) ed è triadico¹⁵⁹. Qui ci interessa solo il primo disegno sistematico pubblicato da Hegel. Attenendosi a Schelling, Hegel suddivide la filosofia in «scienza della natura» e «scienza dell'intelligenza»; la prima è la parte teoretica, la seconda la parte pratica della filosofia (109 (89 seg.))¹⁶⁰. Alla base delle due scienze non ci sono però strutture opposte; il principio di entrambe è il soggetto-oggetto, che nella filosofia della natura si manifesta come soggetto-oggetto oggettivo e nella filosofia dell'intelligenza come soggetto-oggetto soggettivo (107 (88)). In modo completamente schellinghiano Hegel dice: «I due poli della conoscenza e dell'essere sono in ciascuno dei due termini ed entrambi hanno dunque in sé anche il punto di indifferenza; solo che in un sistema prevale il polo dell'ideale, nell'altro il polo del reale» (*ibidem* (88)). Ciò ha come conseguenza che l'opposizione

¹⁵⁹ Nel saggio sul diritto naturale le categorie che costituiscono il criterio di suddivisione non sono più soggetto e oggetto, bensì unità e molteplicità. Sulle differenze tra i due disegni sistematici si veda, per esempio, R.-P. Horstmann (1977), 47 segg.

¹⁶⁰ In questo abbozzo di sistema non si parla esplicitamente di quella scienza prima che Hegel fin verso la fine del suo periodo jenesi chiama «logica e metafisica»; è chiaro, tuttavia, che essa viene presupposta (cfr. soltanto le argomentazioni introduttive 2.35 segg. (Psc 26 segg.), nonché le prime pagine del capitolo su Schelling 2.94 segg. (Psc 77 segg.)).

di realtà e idealità si riproduce in entrambe le scienze – all'interno della natura come opposizione tra inorganico e organico, all'interno dell'intelligenza come opposizione tra intuizione e volontà (109 seg. (90)). Questa corrispondenza interna tra le due scienze non è, però, sufficiente ad esprimere la loro identità; dovrebbe esserci una terza scienza, una scienza dell'indifferenza, in cui esse vengano a coincidere: «Il punto di indifferenza verso il quale le due scienze aspirano – nella misura in cui, considerate dal lato dei loro fattori ideali, sono opposte – è il tutto rappresentato come un'autocostruzione dell'assoluto, come il loro termine estremo e più alto» (2.111 (Psc 91 seg.)). Infatti l'identità originaria, che sta a fondamento della estrinsecità della natura e della conoscenza idealizzante della ragione soggettiva, «deve unificare queste due totalità nell'intuizione dell'assoluto che diviene oggettivamente se stesso nella compiuta totalità» (112 (92)). La scienza qui delineata corrisponde alla successiva filosofia dello spirito assoluto, in quanto autocomprensione dell'assoluto nello spirito umano; ma qui Hegel suddivide in maniera ancora dicotomica: da una parte, il polo reale dell'arte, nel quale egli annovera anche la religione e nel quale domina l'intuizione inconscia, dall'altra, il polo ideale della speculazione filosofica (112 seg. (93)). Ma la filosofia stessa sa anche revocare il rango più elevato del conoscere rispetto all'essere, che in base a questa suddivisione le spetta, poiché comprende il suo oggetto come «l'essere assoluto, originario»; in ogni caso essa è, allo stesso modo dell'arte, «culto divino, [...] un'intuizione vivente della vita assoluta e quindi un tutt'uno con essa» (113 (93)).

Non può esserci alcun dubbio che – dal punto di vista della storia della filosofia – l'originalità di questa bozza di sistema consiste proprio nell'introduzione della terza parte, la filosofia dell'indifferenza, in cui rientra anche l'estetica. In questo modo, infatti, viene superato il dualismo di natura e spirito, dualismo che nello scritto sulla differenza Hegel critica specialmente nella filosofia di Fichte; nella «Premessa» di questo scritto già si parla del «bisogno di una filosofia che concili [...] la natura per i maltrattamenti subiti nei sistemi di Kant e di Fichte e stabilisca tra ragione e natura un accordo, in cui la ragione non rinunci a se stessa e sia costretta a diventare un'insipida imitazione della natura, ma si plasmi in natura per una sua forza interna» (13 (6)). Hegel non vuole quindi sovraordinare la natura allo spirito, come nei diversi «sistemi della natura» della filosofia dell'illuminismo; egli vuole pensare solo una ri-naturalizzazione dello spirito in quanto sintesi e verità tanto della mera natura quanto del mero spirito e

vuole interpretare il rapporto dello spirito con la natura come un rapporto che non sia *di dominio* (74 segg., 88, 91 segg.; cfr. 293 (Psc 59 segg., 71, 73 segg.; cfr. 128)). Una figura centrale di questa sintesi, secondo Hegel, è l'arte, un fenomeno che Fichte non ha colto in modo adeguato, poiché nella considerazione fichtiana l'arte può essere soltanto un *mezzo* per la promozione della moralità. Tuttavia – così continua Hegel – le ottime argomentazioni sugli «artisti estetici» presenti nelle ultime pagine della *Sittenlehre* (4.353 segg. (Sdm 414 segg.)), che si muovono effettivamente in un senso opposto rispetto alla tendenza di fondo di Fichte, vanno oltre questo limitato punto di vista (91 (74)); «Nel senso estetico infatti ogni determinare secondo concetti è tanto tolto che questa concettuale essenza del dominare e del determinare appare ad esso, se vi si produce, brutta e odiosa» (93 (75 seg.)).

Questa suddivisione tetradica, malgrado la sua importanza almeno dal punto di vista della storia della filosofia, è tuttavia in Hegel così insolita che per lungo tempo gli studiosi sono stati riluttanti ad accettarla persino come un dato di fatto filologico. Ciò è vero comunque fino agli inizi degli anni sessanta per la ricerca hegeliana che si interessava solo sporadicamente del giovane Hegel e per di più non disponeva ancora di una base di testi soddisfacente; ma è vero anche e proprio per la ricerca degli ultimi vent'anni, che si è impegnata in particolare misura sugli scritti jenesi. Che il primo sistema di Hegel sia stato tetradico è in fondo un'acquisizione universalmente riconosciuta da dieci anni soltanto. È stato soprattutto H. Kimmerle a richiamare energicamente l'attenzione sulla suddivisione in quattro parti del primo sistema di Hegel¹⁶¹. Già negli anni sessanta (1967; 80; 1969; 89) egli aveva messo in relazione la bozza di sistema dello scritto sulla differenza con quanto riferito da Rosenkranz¹⁶² nel capitolo «Modificazioni didattiche del sistema» della sua biografia di Hegel (1844; 179 (196)); in questo capitolo Rosenkranz scrive che a Jena Hegel aveva operato nel suo sistema molti cambiamenti fin nei particolari «per considerazioni di carattere pedagogico»; tra queste modificazioni «la più notevole [...] nell'esposizione dell'intero sistema» sarebbe stata un disegno sistematico suddiviso in quattro parti e composto da logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito reale

¹⁶¹ Nelle pagine che seguono mi occupo in modo un po' più particolareggiato della storia degli studi hegeliani, poiché essa è un interessante esempio di una prolessi confermata empiricamente solo in tempi posteriori. L'opera di Kimmerle è in ogni caso un notevole pezzo di bravura filologica.

¹⁶² Il che, per inciso, era stato fatto già da Pöggeler (1966), 367.

e filosofia della religione¹⁶³. In un lavoro del 1970 Kimmerle ha poi argomentato in modo analitico e ulteriormente sviluppato la sua tesi nel quadro di un ampio studio sul sistema di Hegel del periodo di Jena; in particolare ha mostrato come già a partire dal 1803/04 quella che originariamente costituiva la quarta parte del sistema, la filosofia dell'assoluto, era stata integrata nella filosofia dello spirito¹⁶⁴. All'interpretazione di Kimmerle non sono mancati, però, oppositori; ha cercato di respingerla soprattutto R.-P. Horstmann (1972): Kimmerle non avrebbe assolto a un dovere «il cui adempimento avrebbe avuto il significato di confermare una tesi del tutto nuova per la ricerca su Hegel», il dovere cioè «di addurre i motivi [...] che sono alla base dell'idea e della realizzazione di un sistema diviso in quattro parti» (111). Aspettarsi un tale adempimento sarebbe però in linea di principio impossibile, «poiché manca anche una minima pezza d'appoggio per la conferma della tesi che dovrebbe essere provata». Horstmann ha criticato, in particolare, il fatto che Kimmerle si sia richiamato alla conclusione del capitolo su Schelling dello scritto sulla differenza; egli ammette infatti

¹⁶³ È chiaro che l'interpretazione di questa suddivisione del sistema fornita da Rosenkranz (che unificò in un sistema tripartito la logica, la metafisica e la filosofia della natura del 1804/05, nonché il *System der Sittlichkeit* (*Sistema dell'eticità*) del 1802/03, da lui erroneamente ascrivito al periodo di Francoforte] è assurda. Infatti è assolutamente incomprensibile perché un sistema quadripartito debba essere più conveniente da un punto di vista pedagogico; inoltre qui non possiamo trovarci davanti una "modificazione" per il semplice motivo che in questo caso si tratta del *primo* disegno sistematico di Hegel. (Il cosiddetto *Systemfragment* datato 14 set. 1800 (1.419-427 (P 25-39)) non comprende una suddivisione del sistema e non può perciò essere considerato come un vero disegno sistematico).

¹⁶⁴ Come è stato molto giustamente evidenziato da L. Siep (1979; 169), è a prima vista sorprendente che l'integrazione della quarta parte del sistema nella terza vada di pari passo con un più forte isolamento di quello che successivamente sarà detto spirito assoluto rispetto allo spirito oggettivo: «Contro questa "fusione" della quarta parte nella terza è però all'opera una controtendenza che consiste nel fatto che la religione e soprattutto la filosofia (la speculazione) si distaccano dalla loro unità con lo spirito etico». Questa circostanza è tuttavia facilmente spiegabile. Anche se nel disegno sistematico contenuto nello scritto sulla differenza lo spirito oggettivo non ha ancora una giusta collocazione, sarebbe però di per sé evidente unirlo allo spirito assoluto, basandosi sull'idea della parte *sintetica* della filosofia reale (v. *infra* p. 210 seg.); e in effetti ancora nel 1805, nell'abbozzo principale della lettera a Voß, Hegel parla del *diritto naturale* come della quarta parte della filosofia accanto alla filosofia speculativa, alla filosofia della natura e alla filosofia dello spirito (*Briefe* I 99 (I 207)). Sulla base della concezione dello spirito presente nel sistema triadico, lo spirito deve essere però negazione della natura, come spiegato in precedenza alle pp. 200 segg.; lo spirito assoluto, in quanto culmine dello spirito, deve quindi deporre ogni oggettivazione ed avere così la funzione di *negazione dello spirito oggettivo*.

che in questa bozza di sistema Hegel «ha messo in evidenza le implicazioni sistematiche del principio schellinghiano in un modo più penetrante di quanto Schelling non abbia mai ritenuto necessario» (117), ma la circostanza che tale bozza si trovi nel capitolo su Schelling starebbe chiaramente ad indicare che Hegel non si è identificato con essa. Kimmerle ha successivamente controbattuto (1973) e, in particolare, all'obiezione di Horstmann che la bozza di sistema contenuta nel saggio sul diritto naturale sarebbe triadica, ha giustamente replicato che ciò proverebbe soltanto «che la concezione di Hegel dall'esposizione contenuta nel testo più antico si è andata gradualmente modificando fino a quella presente nel testo che è di un buon anno e mezzo posteriore al precedente» (97). La polemica si è risolta nel frattempo a favore di Kimmerle, poiché sono riemersi dall'oblio manoscritti del periodo di Jena¹⁶⁵, tra cui una lezione dell'anno 1801-02, che comincia con le parole «L'idea del sapere assoluto...» e che comprende una suddivisione del sistema in quattro parti. Su questo abbozzo di sistema da allora ci si è ripetutamente soffermati¹⁶⁶, ma purtroppo il suo testo integrale non è stato finora pubblicato.

Esso uscirà comunque nel V volume dei *Gesammelte Werke*, le cui bozze impaginate sono già disponibili e da cui cito nelle pagine che seguono¹⁶⁷. Tra gli abbozzi di sistema del periodo di Jena¹⁶⁸ quello sviluppato nella lezione del 1801-02 è indubbiamente il più dettagliato e il più profondo; e colpisce il fatto che molte delle sue particolareggiate partizioni saranno adottate ancora nell'*Enciclopedia*. La scienza prima, spiega qui Hegel (GW 5, 263), è «la scienza dell'idea in quanto tale», «l'idealismo o la logica», che è anche metafisica, ma prima deve «annientare la falsa metafisica dei sistemi filosofici limitati». Alla scienza prima segue «la scienza

¹⁶⁵ E. Ziesche (1975) ha fornito la prima comunicazione relativa a questi manoscritti.

¹⁶⁶ Cfr. M. Baum - K. Meist (1977), 46-51, nonché K.R. Meist (1980), la cui tesi però, a mio parere, è assolutamente impossibile condividere (la quarta parte del sistema nell'abbozzo del 1801/02 rientrerebbe già nella filosofia dello spirito (74)). Anche Horstmann ha riconosciuto i nuovi risultati della ricerca.

¹⁶⁷ Ho potuto accedere ad esse grazie alla cortesia dell'editore, sig. M. Meiner, e dei curatori, sigg. M. Baum e K. Meist, che desidero ringraziare anche in questa sede. Voglio ringraziare anche il sig. W. Jaeschke per avermi fornito un importante riferimento relativo ai primi abbozzi di Hegel.

¹⁶⁸ Oltre agli abbozzi di sistema contenuti nello scritto sulla differenza e nel saggio sul diritto naturale, va anche messo in evidenza il programma sistematico (naturalmente tripartito) che si trova alla fine dei *Jenaer Systementwürfe III* (GW 8, 286).

della realtà dell'idea», che tematizza, in primo luogo. «il corpo reale dell'idea», espressione con cui si intende la natura. La filosofia della natura viene qui suddivisa in una scienza del sistema del cielo e in una scienza della terra¹⁶⁹, che tratta prima il meccanismo terrestre, poi il chimismo e infine l'organismo; nell'ambito dell'organismo Hegel qui già comprende – come anche successivamente nel 1830 – il sistema minerale, quello vegetale e quello animale. «A partire da qui essa [sc. l'idea] in quanto spirito si sradicherà dalla natura elevandosi al di sopra di essa e si organizzerà come eticità assoluta; e la filosofia della natura trapasserà nella filosofia dello spirito». Nella filosofia dello spirito Hegel annovera «il rappresentare e il desiderio» (264), che vanno fatti corrispondere a meccanismo e chimismo, e inoltre «il regno del bisogno e del diritto». È soggiogando queste sfere subordinate che un popolo libero dimostra la sua realtà e «infine ritorna all'idea pura nella quarta parte, nella filosofia della religione e nell'arte, e organizza l'intuizione [dello] spirito».

Questa partizione, come si è detto, è stata presto abbandonata da Hegel. Già il saggio sul diritto naturale e poi i *Jenaer Systementwürfe I-III* presuppongono una suddivisione triadica. Ma la precedente suddivisione tetradica non è andata perduta senza lasciar traccia; Hegel vi ricorre ancora in passi sporadici dell'*Enciclopedia*. Così anche nel suo periodo maturo egli unifica sempre lo spirito soggettivo e quello oggettivo nello spirito finito per contrapporre a quest'ultimo lo spirito assoluto (per es., HE § 305; E § 386, 10.34 seg. (III 98 segg.)). Con questa mossa, che all'interno della struttura sistematica dell'*Enciclopedia* non è immediatamente comprensibile, Hegel riesce a suddividere la filosofia reale in tre parti, una suddivisione questa che viene sviluppata in modo particolarmente dettagliato nell'aggiunta al § 384 della stessa *Enciclopedia*. La rivelazione di sé dello spirito, spiega qui Hegel, assume tre forme: il primo modo è dato nella «immediatezza dell'essere determinato esteriore ed isolato», come si trova nella natura (10.30 (III 98)); «lo spirito che [qui] è [ancora] in sé e che dorme» supera però questa exteriorità e raggiunge una figura in sé rifles-

¹⁶⁹ Questa suddivisione si conserva fino alla filosofia della natura dei *Jenaer Systementwürfe II* (GW 7, 187 segg.) ed è presupposta nei *Jenaer Systementwürfe I*; il testo che ci è stato conservato comincia proprio con un «passaggio al sistema terrestre» (GW 6, 4), che era preceduta evidentemente da una trattazione del sistema solare. La suddivisione presente nei *Jenaer Systementwürfe III* è invece analoga a quella della successiva filosofia della natura compresa nell'*Enciclopedia* (ed è più vicina all'*Enciclopedia* di Berlino che a quella di Heidelberg); qui viene quindi abbandonata la prima suddivisione in due parti.

sa, che è per sé. Questa figura, continua Hegel, «si contrappone, come ciò che è per sé, manifesto a se stesso, alla natura inconscia, che lo nasconde tanto quanto lo rivela; ne fa il proprio oggetto, riflette su di essa, riprende l'esteriorità della natura nella propria interiorità, idealizza la natura e diviene così per sé nel proprio oggetto» (*ibidem*). In questa seconda forma permane però un dualismo tra spirito (soggettivo) e natura: il primo non riconosce ancora la sua unità con la seconda; la natura appare ancora allo spirito come qualcosa di indipendente da lui. «Lo spirito trova qui ancora un limite nella natura, ed è, appunto per questo limite, spirito finito» (10.31 (III 99)). Solo lo spirito assoluto cancella questa finitezza: in questa terza forma la natura perde la sua indipendenza; lo spirito assoluto comprende che è lui ad aver posto natura e spirito finito, «così che questo altro [...] cessa completamente di essere un limite per lui, ed appare soltanto come il mezzo mediante il quale lo spirito accede all'assoluto essere per sé, all'assoluta unità del proprio essere in sé e del proprio essere per sé, del proprio concetto e della propria realtà effettiva» (*ibidem*)¹⁷⁰.

Ma in questa partizione triadica – che deve essere dialettica, in cui cioè il terzo membro deve costituire la sintesi dei primi due – non è convincente che lo spirito oggettivo sia annesso allo spirito finito e non a quello assoluto¹⁷¹. Infatti l'opposizione tra natura e spirito, così come viene sviluppata da Hegel, si fonda sull'attività puramente conoscitiva dello spirito; ma questa attività si trova propriamente soltanto nello spirito soggettivo. È vero che lo spirito oggettivo non elimina, come fa lo spirito assoluto, l'apparenza dell'indipendenza della natura nell'ambito di un sistema teoretico, ma si può ben dire che nella sua sfera si verifica una ri-naturalizzazione, un'oggettivazione dello spirito, che potrebbe essere senz'altro interpretata come una sintesi di natura e spirito soggettivo. Ciò è indicato dal significativo termine «*seconda natura*», ossia *natura mediata dallo spirito*, che Hegel attribuisce volentieri alla sfera più elevata dello spirito oggettivo, all'eticità (per es., R § 151 con aggiunta, 7.301 seg. (137 e 330 seg.); 12.57 (36); 17.146)¹⁷²; non solo, ma in un passo anche Hegel inten-

¹⁷⁰ Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg si allude a questa suddivisione in tre parti perfino nel testo principale; nel § 457 si dice: «[...] la mediazione attraverso la quale la natura si è tolta nello spirito e lo spirito ha tolto mediante la sua attività la sua soggettività nello spirito assoluto [...]».

¹⁷¹ Cfr. n. 164.

¹⁷² Mentre in questi passi l'accento batte sul fatto che è lo *spirito* a porre la seconda natura, nei passi in cui l'abitudine – una categoria dello spirito soggettivo – viene definita

de lo spirito oggettivo proprio in questo senso, come una sintesi di natura e spirito soggettivo. L'anima, si dice nell'aggiunta al § 391, «si situa nel punto mediano tra, da un lato, la natura che si stende dietro di lei e, dall'altro, il mondo della libertà etica che si elabora a partire dallo spirito della natura. Come le semplici determinazioni della vita dell'anima hanno, nella universale vita della natura, la propria immagine corrispondente dispersa nell'esteriorità reciproca, così ciò che nell'uomo singolo ha la forma di qualcosa di soggettivo [...] nello Stato si dispiega in un sistema di sfere, tra loro diverse, di libertà: in un mondo creato dalla ragione umana auto-cosciente» (10.51 (III 118)). Ma sia lo spirito oggettivo sia lo spirito assoluto non si limitano ad eliminare, ognuno nel suo modo specifico, il dualismo di spirito e natura, di soggetto e oggetto; essi hanno in comune anche il fatto che nelle loro sfere diventano essenziali relazioni intersoggettive; in queste sfere non si tratta della relazione tra soggetto e oggetto, ma di quella tra soggetto e soggetto. Un terzo elemento, infine, le accomuna: a differenza della natura e dello spirito soggettivo, queste due sfere hanno una vera e propria *storia*. Ma ci soffermeremo in modo più preciso nel cap. 7.1.4. sulla collocazione che la storia ha in Hegel.

Contro la suddivisione ora sviluppata della filosofia reale in tre parti è ovvio obiettare che essa è meramente occasionale, dal momento che si trova soltanto in un'aggiunta orale dell'*Enciclopedia*¹⁷³. Ma l'apparenza inganna. È verosimile piuttosto che tale suddivisione sia presupposta in uno dei passi più famosi del testo scritto dell'*Enciclopedia* – e precisamente nei tre celebri sillogismi della filosofia posti a conclusione dell'opera. Questa è in ogni caso la tesi di R. Heede, che, nella sua dissertazione (1972) purtroppo mai pubblicata e quindi ben poco recepita, ha cercato di giustificarla in modo estremamente analitico. Da un punto di vista puramente formale, nelle argomentazioni di Heede è affascinante il confronto approfondito con la letteratura secondaria, a quel tempo già sterminata¹⁷⁴ – una

«seconda natura», si trova l'osservazione sprezzante che l'abitudine è «pur sempre una natura» (E § 410 Z, 10.189 (III 243)).

¹⁷³ Nel cap. 3.4.2.2. mi occuperò anche di altri passi (tratti però dalle lezioni), mostrando anche che questa suddivisione tetradica del sistema è presupposta nei tre «sillogismi» della religione.

¹⁷⁴ La ricerca di Heede sui tre sillogismi della filosofia è notevole, inoltre, perché si occupa anche dei tre sillogismi della religione (§§ 566-570), ma dimostra in modo convincente che i rapporti di questi ultimi con i sillogismi della filosofia sono assai labili (303 segg.); Heede tratta poi approfonditamente anche la relazione dei tre sillogismi della religione e della filosofia con la sillogistica di Hegel (307-349).

letteratura che negli ultimi anni è ulteriormente cresciuta, senza pervenire ad alcuna spiegazione in qualche modo stringente, poiché la maggior parte degli interpreti (che ben difficilmente dimostrano interesse per le tesi opposte alle proprie) sembrano aver coltivato l'ambizione di superarsi reciprocamente escogitando le interpretazioni più bizzarre¹⁷⁵. Una discussione approfondita di questi tre sillogismi e delle loro numerose interpretazioni non è prevista nel presente lavoro, poiché ne scardineerebbe l'impianto e, per di più, con scarso profitto; in genere la portata filosofica e il significato di questi sillogismi sono stati molto sopravvalutati dalla maggior parte degli esegeti. In ogni caso Hegel sembra aver nutrito nei confronti dei tre sillogismi della filosofia anche qualche riserva, poiché solo così si può spiegare il fatto singolare che essi si trovino nella prima e nella terza edizione dell'*Enciclopedia*, ma siano stati omessi nella seconda. Nelle pagine che seguono ci limiteremo quindi a mostrare che l'interpretazione di Heede – interpretazione che, se corretta, documenta che una suddivisione del sistema in quattro parti è rilevante anche per il tardo Hegel – rientra, almeno da un punto di vista puramente filologico, nelle interpretazioni più attendibili. Voglio procedere nel modo seguente: tratterò brevemente le diverse possibili interpretazioni dei sillogismi e menzionerò, di volta in volta, le loro debolezze, rinunciando, per motivi di spazio, a menzionare i rappresentanti delle singole posizioni¹⁷⁶.

È con ogni probabilità scorretta l'interpretazione che associa i tre sillogismi a tre differenti opere di Hegel – per esempio: all'*Enciclopedia*, alla *Fenomenologia dello spirito* e alle lezioni sulla filosofia della religione. Non è infatti credibile che Hegel, il quale nel concetto preliminare della logica dell'*Enciclopedia* (§ 25 A, 8.91 seg. (I 173)) si sforza palesemente di minimizzare la funzione della *Fenomenologia dello spirito* in relazione al sistema, alla fine dell'*Enciclopedia* stessa metta in questione l'autosufficienza della sua principale opera sistematica. Proprio i *sillogismi* hanno l'evidente funzione di *concludere* il sistema stabilito nell'*Enciclopedia* ed è perciò difficile che possano rinviare al di là di essa*.

¹⁷⁵ Si veda, per es., J. Beaufort (1983), secondo il quale *tutti e tre* i sillogismi vanno riferiti alla *Fenomenologia dello spirito*!

¹⁷⁶ A tal proposito rinvio a Heede (1972), 276 segg. Dei lavori sul tema apparsi nel frattempo il più importante è senz'altro quello di Th.F. Geraets (1975).

* Nel testo tedesco c'è un gioco di parole tra *Schlüsse* (sillogismi) e *schließen* (concludere) che è impossibile rendere in italiano. [N. d. c.]

Di gran lunga più plausibile è l'interpretazione che vede nei sillogismi tre modi di leggere l'*Enciclopedia*, interpretazione sostenuta in tempi più recenti da Th. Geraets; e, poiché Heede non poteva ancora conoscerla, dobbiamo occuparcene brevemente. Secondo Geraets, il primo sillogismo corrisponde ad una interpretazione spontanea dell'*Enciclopedia*, che non riflette sulla funzione di mediazione della propria soggettività. Nel secondo sillogismo – «il sillogismo della *riflessione* spirituale entro l'idea» nel quale «la scienza appare come un *conoscere* soggettivo» (§ 576, 10.394 (III 438)) – questa riflessione è diventata invece il punto centrale dominante. Il terzo sillogismo cerca di unificare i due precedenti modi di lettura (1975; 250); l'*Enciclopedia* va compresa, infatti, tanto come sistema logico quanto come sistema dello sviluppo dello spirito (254). Sicuramente l'interpretazione di Geraets ha un serio senso sistematico¹⁷⁷; è tuttavia assai dubbio che essa colga effettivamente ciò che Hegel intende. Infatti, in primo luogo, nel § 575 la *natura* costituisce il termine medio; ma in Geraets essa viene completamente a mancare. E, in secondo luogo, è insoddisfacente che la terza posizione sia caratterizzata da Geraets *in modo soltanto formale* come sintesi delle prime due; con ciò non si rende giustizia al fatto che il terzo sillogismo è palesemente associato a un contenuto concreto, anche se ancora oscuro (si tratti della logica o della filosofia dello spirito assoluto o delle lezioni sulla filosofia della religione e così via).

Se i tre sillogismi non sono modi di leggere l'intera *Enciclopedia*, ma, ciò nondimeno, vanno riferiti soltanto a quest'opera, non resta che una terza ipotesi: essi corrispondono alle tre parti del sistema; e tale ipotesi è anche più aderente alla lettera del testo. Certo si potrebbe dire che, venendo l'accento a cadere, di volta in volta, su una parte diversa del sistema, muta anche l'interpretazione dell'intera *Enciclopedia*; ma in ogni caso essa verrebbe ora a dipendere da quella parte del sistema che ne costituisce, di volta in volta, il centro. Ma a quali parti del sistema corrispondono i singoli sillogismi? Sicuramente il primo sillogismo corrisponde alla natura; in questo sillogismo la natura è infatti il termine medio e nella dottrina hegeliana del sillogismo è importante il termine medio e non l'estremo maggiore. Per di più nel primo sillogismo la mediazione del concetto ha ancora «la forma esteriore del *passaggio*» (§ 575, 10.394 (III 438)); e il passaggio,

¹⁷⁷ Perciò l'ho accettata, insieme a Wandschneider, in (1983; 184 seg., n. 21) e anche in (1984a; 146 seg. (112 segg.)); nel frattempo i dubbi sulla correttezza *filologica* di questa interpretazione sono diventati prevalenti.

secondo Hegel, è il tratto caratteristico del movimento delle categorie della logica dell'essere¹⁷⁸, categorie che riguardano innanzi tutto la natura. Più difficile è però l'interpretazione degli altri due sillogismi. Volendo basarsi sull'aggiunta al § 187 (8.339 segg. (I 410)) dell'*Enciclopedia*, il secondo sillogismo dovrebbe chiaramente corrispondere allo spirito e il terzo alla logicità; ma non è affatto certo che nell'aggiunta suddetta si abbia la chiave per comprendere la conclusione dell'*Enciclopedia*. In effetti gli ultimi due paragrafi dell'*Enciclopedia* sembrano sottrarsi ad un'ovvia interpretazione di questo tipo; così è vero che il secondo sillogismo viene indicato come «il punto di vista dello spirito» (§ 576, 10.394 (III 438)), ma con la limitazione che si tratta qui di un «conoscere *soggettivo*» [corsivo mio, *N. d. a.*]. Non sembra pertanto affatto errata l'interpretazione di Heede, che vi riconosce una corrispondenza con lo spirito *soggettivo* (288 segg.); questa interpretazione, inoltre, dà parzialmente ragione a chi vuole mettere in relazione il secondo sillogismo con la *Fenomenologia dello spirito*. Il terzo sillogismo corrisponde, secondo Heede (291 segg.), non alla logica, ma allo spirito assoluto, un'interpretazione questa che di nuovo viene incontro a chi vede qui un riferimento alle lezioni sulla filosofia della religione. Bisogna almeno riconoscere che un argomento importante di Heede è il seguente: in questo ultimo paragrafo non si parla mai della logicità; piuttosto, alla fine del paragrafo si dice dell'idea – cioè dell'assoluto, che si manifesta anche nella filosofia reale – che «eternamente si attiva, si produce e gode se stessa come spirito assoluto» (§ 577, 10.394 (III 439)). Alla logica è dedicato piuttosto, così Heede, il § 574, mentre i tre §§ 575-577 corrispondono alle tre parti della filosofia reale. Heede, però, intende procedere nella suddivi-

¹⁷⁸ Cfr. soltanto E § 161, 8.308 (I 379) (in HE § 475 si dice del resto esplicitamente che nel primo sillogismo la scienza ha la forma «di un *essere*»). In modo corrispondente i termini «mediatore», «presuppone», «riflessione» indicano il carattere di logica dell'essenza del secondo sillogismo; il carattere di logica del concetto del terzo sillogismo emerge dal termine «autogiudizio»; cfr. solo il gioco di parole di Hegel, per cui «das Urteil» (il giudizio) sarebbe la «ursprüngliche Teilung» (la *primitiva divisione*) del concetto (6.304; v. 301, 348 (II 708; v. 705, 750); 17.54, 58), un gioco di parole che risale al saggio di Hölderlin *Urteil und Sein* [*Giudizio ed essere*] (*Werke und Briefe*, II 591 seg., 591); si veda a tal proposito D. Henrich (1965/66)); il gioco di parole si trova già in Fichte (*Gesamtausgabe*, Bd. II 4: *Nachgelassene Schriften zu Platners "Philosophische Aphorismen"* 1794-1812, a cura di R. Lauth, H. Jacob e H. Gliwitsky con la collaborazione, tra gli altri, di E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 182): «*Urtheilen, ursprünglich theilen*; u, es ist wahr: es liegt ein ursprüngliches Theilen ihm zum Grunde» [*Giudicare, dividere originariamente*; ed è vero: a suo [sc. del giudicare] fondamento c'è un originario dividere].

sione triadica della filosofia reale un po' diversamente da Hegel; anch'egli unifica lo spirito oggettivo con lo spirito assoluto e non con lo spirito soggettivo. Il secondo sillogismo sarebbe infatti «orientato chiaramente allo spirito nella sua soggettività», per cui sarebbe plausibile «porre lo spirito oggettivo insieme a quello assoluto» (291). In questa suddivisione – che corrisponde esattamente alla critica, abbozzata in precedenza, della tricotomia hegeliana della filosofia reale – Heede può, inoltre, richiamarsi a Theunissen, la cui interpretazione, nonostante le differenze nel punto di partenza, è nei particolari assai affine alla sua, soprattutto per quanto concerne gli ultimi due sillogismi. Secondo Theunissen, il primo sillogismo corrisponde all'*Enciclopedia* nel suo complesso, il secondo alla *Fenomenologia dello spirito*, e il terzo, infine, alla *Filosofia della religione*, che viene letta nella prospettiva dell'*Enciclopedia* (1970a; 312 seg.); più in generale il terzo sillogismo si dispone «nell'orizzonte della filosofia dello spirito assoluto» (321), col quale, però, Theunissen sembra voler unificare la filosofia dello spirito oggettivo. Nella discussione del secondo sillogismo egli sottolinea infatti che lo spirito è qui ancora puramente soggettivo ed ha la sua vera libertà solo «nell'oggettività dello Stato e nell'assolutezza di arte, religione e filosofia» (313).

Qualunque cosa si pensi dell'interpretazione di Heede¹⁷⁹, occorre comunque riconoscere che tale interpretazione è, innanzi tutto, frutto di una conoscenza assai approfondita della letteratura relativa; in secondo luogo, è una sintesi di quelle posizioni che associano i sillogismi, da un lato, a diverse opere di Hegel e, da un altro, a diversi modi di leggere l'*Enciclopedia*; e, in terzo luogo, aderisce alla lettera del testo hegeliano in modo più preciso della maggior parte delle altre interpretazioni. Certo è sorprendente che la suddivisione in quattro parti della filosofia, che è alla base di questa interpretazione, non compaia invece nel testo scritto dell'*Enciclopedia* – tranne che nella sezione di carattere prevalentemente storico

¹⁷⁹ Con la quale può competere, a mio parere, solo l'interpretazione che, nel senso di E § 187 Z, 8.339 seg. (I 410), associa i tre sillogismi alla filosofia della natura, alla filosofia dello spirito e alla logica. In favore dell'interpretazione di Heede parla del resto la determinazione del concetto dello spirito nel *Fragment zur Philosophie des Geistes* [Frammento sulla filosofia dello spirito] del periodo di Berlino; in questo testo si dice che lo spirito è «posto [...] come un mezzo tra due estremi, la *natura* e *Dio*, – tra un punto di partenza e uno scopo finale e una meta» (11.527 (Sb 114)). Dal fatto che qui Dio sia collocato *dopo* lo spirito, nonché dalla differenza posta in precedenza tra spirito finito e assoluto, risulta che Hegel con Dio intende qui non la logicità, bensì lo spirito assoluto.

dedicata alla metafisica razionalistica intitolata «Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività» all'interno del concetto preliminare della «Logica». In ogni caso Heede ha voluto mettere in parallelo la suddivisione, presente in questa sezione (§§ 33 segg., 8.99 segg. (I 180 segg.)), della metafisica in ontologia, cosmologia¹⁸⁰, psicologia e teologia, con la suddivisione del sistema hegeliano in logica, filosofia della natura, filosofia dello spirito finito e filosofia dello spirito assoluto (62); e non a torto, soprattutto se si pensa che Hegel nell'aggiunta al § 36 non mette in connessione la teologia, come parte della metafisica, con la sua logica (come si potrebbe anche pensare), ma con la filosofia della religione: «l'autentica teologia è essenzialmente, al tempo stesso, filosofia della religione» (8.104 (I 185)).

Se nei tre sillogismi della filosofia Hegel presupponga una suddivisione in tre parti della filosofia reale è un problema, occorre ammetterlo, che non può essere definitivamente chiarito in quanto problema *filologico*. Di natura *filosofica* è invece il problema seguente: la suddivisione in tre parti della filosofia reale va effettivamente privilegiata rispetto a quella in due parti? e a tale domanda si può senz'altro dare una chiara risposta.

3.4.2.2. *I vantaggi oggettivi della suddivisione tetradica del sistema e l'importanza delle suddivisioni tetrache in Hegel*

Contro la partizione triadica del sistema di Hegel sono state sollevate in precedenza due obiezioni: tale partizione porta, in primo luogo, ad una suddivisione in due parti sia della logica sia della filosofia reale e, in secondo luogo, a un concetto unilaterale dello spirito, in base al quale lo spirito è inteso in via primaria come negazione della natura, un concetto che non dà perciò il dovuto peso alle tendenze di ri-oggettivazione dello spirito stesso. Sarebbe possibile eliminare questi difetti con una struttura tetradica del sistema? Cominciamo dalla seconda obiezione: si cambierebbe ovviamente poco, se lo spirito assoluto costituisse da solo l'ultima parte del sistema, tanto più che nell'*Enciclopedia* all'interno dello spirito assoluto l'arte è chiaramente subordinata alla filosofia, mentre nell'abbozzo di sistema contenuto nello scritto sulla differenza arte e filosofia sono ancora due poli con uguali diritti. Ma certamente il concetto di spirito subirebbe una correzione importantissima e ricca di conseguenze, se spirito oggettivo

¹⁸⁰ Hegel tratta però la cosmologia dopo la psicologia.

vo e assoluto, intesi come terza parte della filosofia reale, fossero contrapposti a natura e a spirito soggettivo. In questo caso, infatti, lo spirito non sarebbe in via prioritaria *ritorno* dalla natura all'idea; in quanto ritorno, sarebbe piuttosto ancora unilaterale e il suo *telos* sarebbe costituito soltanto da una conciliazione di spirito e natura in una seconda natura, soltanto da una ri-oggettivazione dello spirito pensante nelle istituzioni dell'eticità e nei prodotti dell'arte¹⁸¹. Per quanto riguarda la prima obiezione, è chiaro che una suddivisione della filosofia reale in tre parti sarebbe più soddisfacente, tanto più che avrebbe come conseguenza una suddivisione in tre parti della logica, necessaria, come mostreremo in seguito, anche per ragioni logiche puramente interne. Le tre parti della logica dovrebbero perciò corrispondere alle tre parti della filosofia reale; e a favore della plausibilità di una tale concezione del sistema gioca il fatto che essa si trova già in Hegel. La logica hegeliana, infatti, oltre ad essere suddivisa in due parti, in logica oggettiva e in logica soggettiva, è suddivisa anche in tre parti, in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto: questa situazione, su cui ci

¹⁸¹ Il superamento dell'assorbimento hegeliano della prassi da parte della teoria, che è un motivo comune a tutti gli hegeliani di sinistra, è anche alla base, mi sembra, della suddivisione in tre parti della filosofia reale proposta (1846; 16 segg.) da L. Noack nella sua introduzione al primo volume dei "Jahrbücher für speculative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften" da lui curati – senza dubbio una delle più importanti riviste hegelianizzanti del XIX secolo: in questo scritto Noack si esprime anche a favore di un'influenza formatrice della filosofia sulla vita (12) e – chiaramente influenzato da Cieszkowski – attribuisce alla filosofia la forza «di stabilire, come risultato del passato e del presente compresi concettualmente, anche i tratti fondamentali del futuro e i compiti alla cui realizzazione lo spirito del tempo deve innanzi tutto lavorare [...]» (23 seg.; nel 1848 la rivista fu ribattezzata "Jahrbücher für Wissenschaft und Leben"; il cambiamento del titolo doveva segnalare una svolta più forte in direzione della prassi, come risulta anche dalla prefazione; per questo il volume – l'ultimo della rivista – è dedicato a H. v. Gagern). In ogni caso la partizione del reale e, corrispettivamente, della filosofia reale comprende qui: «A. Il mondo della pura intuizione o l'oggettività assolutamente esistente, come *filosofia della natura*», «B. Il mondo dello spirito libero esistente o nell'astratto essere-per-sé, come *filosofia dello spirito teoretico*», «C. Il mondo del volere ovvero dello spirito che produce, egli stesso, liberamente il suo mondo, come *filosofia dello spirito pratico*», in cui rientra ciò che Hegel chiama spirito oggettivo e assoluto. Marginale è l'osservazione, che si trova in K.Ph. Fischer (1834; 91), che la metafisica fonderebbe la filosofia della natura, la filosofia dello spirito e la *filosofia della religione* – osservazione che ricorda il primo sistema di Hegel; Fischer, infatti, suddivide poi la metafisica in *quattro* sfere corrispondenti alla filosofia reale (cfr. n. 147); inoltre, la macropartizione del suo sistema corrisponde completamente a quella dell'*Enciclopedia* hegeliana.

soffermeremo ancora più a fondo nel prossimo capitolo, è causa di confusione ed è poco convincente sul piano sistematico. Qui basti rinviare a un passo isolato di Hegel in cui in effetti le tre parti della logica vengono fatte corrispondere alle tre parti della filosofia reale. Il rapporto dei tre gradi dell'idea logica – così si legge nell'aggiunta al § 83 dell'*Enciclopedia*, che presenta la suddivisione della logica – «si mostra in figura concreta e reale in quanto Dio, che è la verità, viene conosciuto da noi in questa sua verità, cioè come spirito assoluto, solo nella misura in cui riconosciamo al tempo stesso come non vero il mondo da lui creato, la natura e lo spirito finito nella loro distinzione da Dio» (8.180 (I 256))¹⁸². È evidente che qui il problema della corrispondenza viene risolto mettendo in parallelo la natura con la logica dell'essere, lo spirito finito con la logica dell'essenza e lo spirito assoluto con la logica del concetto; si tratta di una soluzione affascinante *sul piano formale*, ma che contraddice completamente le corrispondenze dettagliate *sul piano del contenuto* elaborate nel cap. 3.3. (in base alle quali solo lo spirito soggettivo guadagna il livello del concetto) e che cerca in qualche modo di nascondere lo “straripamento” della filosofia reale rispetto alla logica. Si deve pertanto ribadire che, pur essendo inderogabile una tripartizione della logica, la logica soggettiva, in modo pienamente conforme alla fondamentale partizione duale della *Scienza della logica*, deve costituire la *seconda* parte di una logica così suddivisa. Mostriamo in seguito, del resto, che precisamente questa concezione è stata sostenuta anche da Hegel fino al periodo di Norimberga: mentre già nel 1802/03 ha respinto la tripartizione della filosofia reale, fino al 1808/09 si è attenuto a una tripartizione della logica che non corrisponde alla successiva tricotomia sovrapposta a una dicotomia, ma che tratta concetto, giudizio e sillogismo – ossia la prima sezione della successiva logica del concetto – *in una seconda parte*.

Ma, nonostante questi vantaggi, la suddivisione tetradica del sistema sembra avere un'imperfezione non meno fastidiosa di quella presente nella suddivisione triadica: mentre quest'ultima non raggiunge il numero tre nella suddivisione della logica e della filosofia reale, la prima è costretta a rinunciare ad una partizione triadica nella suddivisione dell'intero sistema. Mi sembra tuttavia possibile rimediare a questo difetto in modo assoluta-

¹⁸² Questo passo costituisce un ulteriore sostegno per l'interpretazione di Heede dei tre sillogismi; infatti, che i tre sillogismi corrispondano ai tre gradi della logica è evidente (cfr. n. 178) e da ciò, per la transitività della relazione di corrispondenza, deriva la tesi di Heede.

mente immanente al sistema nel senso di Hegel. Secondo Hegel, infatti, conformi al concetto non sono soltanto suddivisioni triadiche; anzi, in numerosi passi egli ha optato anche per suddivisioni tetradiche e le ha legittimate col fatto che, in ultima analisi, le suddivisioni tetradiche possono essere ricondotte ad una triade. Infatti, il secondo momento di una triade, in quanto momento della differenza, è *sdoppiato* in sé, per cui è possibile contare quattro momenti: il primo, il secondo preso due volte e il terzo che diventa quindi il quarto momento. Nell'ultima sezione della *Scienza della logica*, dedicata all'idea del metodo, si legge che il momento sintetico, che ristabilisce l'immediatezza, è «il *terzo* rispetto al primo immediato e al mediato. È però anche il terzo rispetto al negativo primo o formale, e alla negatività assoluta ossia al secondo negativo. In quanto ora quel primo negativo è già il secondo termine, quello contato come *terzo* può esser contato anche come *quarto*, e così invece di prender la forma astratta come una *triplicità*, si può prenderla come una *quadruplicità*. Il negativo, ossia la *differenza*, è contato in questo modo come una dualità» (6.564 (II 949)). Il passo non è di facile interpretazione¹⁸³; ma in esso si dice chiaramente che il secondo momento è in sé scisso: da un lato, in un primo o formale aspetto negativo; da un altro, in un secondo o assoluto aspetto negativo; con quest'ultima espressione si intende sicuramente la negatività che si riferisce a se stessa, la negazione della negazione, che costituisce secondo Hegel «il *punto* in cui si ha la *svolta* del movimento del concetto» (563 (II 948)). Che il secondo momento sia «*differenza* o rapporto» è detto già quando esso viene introdotto; tutto ciò che cade sotto di esso dovrebbe perciò apparire

¹⁸³ Il problema della quadripartizione hegeliana è completamente frainteso da J. van der Meulen (1958), secondo il quale le tetracotomie risalgono al «raddoppiamento essenzialmente interno della singolarità», cioè al momento *sintetico* (e non già a quello antitetico!); la triadicità sarebbe «soltanto un frammento incompleto, fintantoché il raddoppiamento della sintesi (del terzo e quarto momento) [...] non si autocomprende» (15). In confronto alle riflessioni di van der Meulen, tanto insostenibili sul piano filologico quanto assurde sul piano sistematico, le argomentazioni di O.D. Brauer (1980; 105 segg.) possono essere considerate un grande progresso; Brauer riconosce con chiarezza che «lo specifico “termine medio frazionato” [...] non [è] il terzo, bensì il secondo momento, quello dialettico» (107, n. 6). Purtroppo nelle sue ulteriori considerazioni non mancano alcuni grossolani errori, che ho esaminato nella mia recensione (1983), 301. Interpretazioni imprecise di questo genere sono particolarmente deplorevoli, se si considera che il fondamentale problema della quadripartizione era stato già trattato con grande chiarezza dai primi allievi di Hegel; rinvio qui soltanto alle argomentazioni sulle tetracotomie presenti nel capitolo sul concetto (particolare) della logica di Rosenkranz (1858 seg.; II 37 segg.).

«già per sé stess[o] come la contraddizione e come dialettic[o]» (562 (II 947)). Che il *secondo* momento sia anche *duplice*¹⁸⁴ è comunque una concezione non priva di un forte rigore logico; in effetti è comprensibile che il momento che rappresenta la *differenza* sia *sdoppiato* in sé. Interessante è che, in base a questa concezione, sussistano sia una tensione dialettica tra il momento positivo e quello negativo, sia una *dialettica interna* al principio negativo, che comprende, anch'essa, due momenti¹⁸⁵. In questo modo diventa possibile parlare di quattro momenti e, corrispondentemente, diventa possibile sostituire le tricotomie con tetracotomie. Una vera suddivisione, afferma Hegel, «pertanto è dapprima triplice; in quanto poi la particolarità si presenta come doppia, la divisione diventa però anche quadrupla» (E § 230 Z, 8.382 (I 450 seg.)).

In effetti anche nella logica di Hegel si trovano alcune tetracotomie (o dicotomie del secondo momento di una triade). Così la logica del giudizio – che, a prescindere da deviazioni insignificanti, segue quella di Kant – comprende, per esempio, *quattro* triadi di specie di giudizio; Hegel stesso lo giustifica, sostenendo che, conformemente al carattere dell'essenza, a cui corrispondono il secondo e il terzo gruppo, si verifica qui una suddivisione in due specie principali (§ 171 Z, 8.322 (I 393))¹⁸⁶. Analogamente, anche l'idea del conoscere, in quanto secondo stadio dell'idea, deve apparire «nella doppia figura dell'idea *teoretica* e dell'idea *pratica*» (§ 215 Z, 8.373 (I 442); cfr. § 225, 8.378 (I 446 seg.))¹⁸⁷. Le tetracotomie, secondo Hegel, hanno però il loro posto specifico nella sfera della natura, mentre le tricotomie predominano nella sfera dello spirito¹⁸⁸. Già la terza tesi di abilitazione di Hegel dice-

¹⁸⁴ Cfr. E § 256 Z, 9.46 (II 110): «il secondo termine è altrettanto doppio quanto il *due*».

¹⁸⁵ In (1984a), 448 segg. (327 segg.) ho dimostrato che anche a proposito dei due principi platonici, ἔν e δύος, si può parlare di due livelli di dialettica che vanno accuratamente distinti: da un lato, quello del rapporto dei due principi e, dall'altro, quello della relazione interna al δύος, che si divide in ἑλλειψις e ὑπεροχή.

¹⁸⁶ Questa quadripartizione, che, secondo Hegel, ha senso nel giudizio in quanto categoria negativa, non si trova più nel sillogismo, che è la categoria sintetica e le cui specie principali sono ancora tre soltanto.

¹⁸⁷ Uno sdoppiamento della seconda sfera si mostra anche nella determinazione della teleologia, nella quale «il termine medio è questo esser *frazionato* in due momenti esterni l'uno all'altro, l'attività e l'oggetto che serve come mezzo» (E § 208 A, 8.364 (I 433)); per il termine «gebrochene Mitte» [medio frazionato o spezzato] cfr. E § 330 Z, 9.313; § 331 Z, 9.320; § 334 A 9.329 (II 344, 350, 358), nonché 19.92 (2 234).

¹⁸⁸ L'eccezione senz'altro più importante a tal riguardo è la suddivisione della storia universale in quattro mondi (per es., R §§ 355 segg., 7.509 segg. (270 segg.)).

va: «*Quadratum est lex naturae, triangulum mentis*» (2.533); a fondamento di questa tesi, a cui Hegel si mantenne fedele per tutta la vita¹⁸⁹, si legge nell'introduzione alla «Filosofia della natura» che nella natura in quanto regno della estrinsecità i due «sottomomenti» del momento negativo vanno posti come tali. «Nella natura come alterità appartiene all'intera forma della necessità anche il quadrato o tetrade». Infatti in questa sfera «il secondo [termine] o la distinzione appare [...] come doppio, in quanto nella natura deve necessariamente esistere per sé come altro» (§ 248 Z, 9.30 (II 96))¹⁹⁰. Rinuncio qui ad occuparmi concretamente delle tetracotomie presenti nella filosofia hegeliana della natura, in cui effettivamente giocano un grande ruolo¹⁹¹; in questo capitolo è più importante sottolineare che abbiamo ora a

¹⁸⁹ Cfr. E § 230 Z, 8.382 (I 451), dove si parla di quadripartizioni, ma poi si dice: «nella sfera dello spirito domina la tricotomia». In 6.343 (II 745) Hegel accenna al fatto che una suddivisione ha «forme diverse [...]», secondo che accada nell'elemento della natura oppure dello spirito [...], una probabile allusione al problema che qui è in discussione.

¹⁹⁰ Meno convincente in questo passo è che Hegel faccia il tentativo di estendere la tetrade anche ad una pentade (invece che in generale alla molteplicità, come sarebbe più sensato) (cfr. già 3.563 (II 273 seg.)), e ciò con lo scopo palese di dare un fondamento a una comprensione «speculativa» del fatto che i sensi siano cinque di numero (cfr. E § 358 A, 9.466 (II 478)). – Che la natura si comporti nei confronti dello spirito come la dualità (il principio della molteplicità) nei confronti dell'unità è una convinzione comune a quasi tutti gli idealisti. Nello scritto sulla differenza si dice, per es., che l'idealismo fa valere l'unità, il realismo la dualità (2.62 (Psc 49)).

¹⁹¹ Così, dei corpi fisici liberi del sistema solare fanno parte, in primo luogo, il sole; in secondo luogo, i satelliti e le comete, in quanto «corpi dell'opposizione»; e, in terzo luogo, i pianeti (§§ 275 segg., 9.111 segg. (II 166 segg.); cfr. § 270 A, 9.86; § 270 Z, 9.102, 104 (II 145, 157, 160); Hegel vuole addirittura differenziare dagli altri pianeti i quattro più vicini al sole in 105 seg. (II 161 seg.)). In ogni caso egli considera la quadruplicità dei corpi del sistema solare come una determinazione fondamentale della natura: «Noi ripercorreremo la natura solare, quella planetaria, quella lunare e quella cometaria attraverso tutti i successivi gradi della natura; l'approfondimento della natura è soltanto la progressiva trasformazione di queste quattro» (9.104 (II 160)). In effetti Hegel tratta poi i quattro elementi – l'aria, gli elementi dell'opposizione, fuoco e acqua, e la terra (§§ 281 segg., 9.133 segg. (II 186 segg.)) –, che devono corrispondere ai corpi fisici liberi (cfr. § 341 Z, 9.361 (II 387)); ai quattro elementi devono poi corrispondere i quattro momenti della «particolarizzazione del corpo individuale» (§§ 316 segg., 9.221 segg. (II 263 segg.)), i quattro colori fondamentali (§ 320 Z, 9.260 seg. (II 299 seg.); cfr. 6.343 (II 745)), i quattro elementi chimici (§ 328, 9.294 seg. (II 329)), i quattro tipi di «unione» nel processo chimico (§§ 330 segg., 9.302 segg. (II 335 segg.)), nonché i quattro momenti del sistema polmonare (§ 354 Z, 9.447 (II 462)); la scomposizione della materia chimica comprende infine numerose quadripartizioni (§ 334 Z, 9.331 segg. (II 358 segg.)). L'idea dello sdoppiamento del negativo (senza che quest'ultimo

disposizione un argomento per giustificare, in modo immanente al concetto, una suddivisione tetradica dell'intero sistema.

Ora, infatti, natura e spirito finito possono essere intesi come sottomomenti del momento negativo dell'intero sistema triadico. All'interno di questa concezione del sistema la logica costituirebbe il primo momento, il momento tetico; natura e spirito finito costituirebbero insieme il secondo momento; allo spirito assoluto (o, meglio, allo spirito assoluto e allo spirito oggettivo) toccherebbe invece *una doppia funzione sintetica*; da un lato, spirito oggettivo e assoluto sarebbero sintesi delle sfere della filosofia reale, di natura e spirito; dall'altro, sarebbero il momento conclusivo di un'altra triade, di cui la logica sarebbe il primo momento e il secondo sarebbe invece costituito da natura e spirito finito presi insieme. In tal modo sarebbe allora possibile ricondurre la suddivisione tetradica del sistema ad una suddivisione triadica, che si discosta considerevolmente da quella usuale: il secondo e il terzo momento non si identificherebbero più con natura e spirito, ma, da una parte, con le due sfere finite della natura e dello spirito soggettivo e, dall'altra, con lo spirito assoluto. Ora, una tripartizione del sistema hegeliano di questo tipo – che, come abbiamo mostrato, presenta obiettivamente notevoli vantaggi – non si riduce ad un gioco intellettuale dell'interprete odierno; è stato piuttosto proprio Hegel ad assumerla come fondamento nella *Filosofia della religione*.

Già nell'introduzione alle lezioni sulla filosofia della religione leggiamo che esistono due forme della separazione e della finitezza rispetto all'as-

sia però momento di una triade) si trova anche all'inizio della «Filosofia della natura» nella trattazione dello spazio e del tempo (§ 253 Z, 9.41 (II 105)). Di tipo diverso, ossia non dialettico, è la tetracotomia nella «Fisica dell'individualità particolare» (§§ 290 segg., 9.156 segg. (II 205 segg.)). Tralascio qui di valutare, sul piano del contenuto, l'opzione hegeliana in favore delle quadripartizioni nella filosofia della natura; quasi tutti gli esempi addotti da Hegel sono da ritenersi superati (non a caso si trovano per la massima parte nella «Fisica», la seconda parte della «Filosofia della natura» che comprende anche il maggior numero di errori scientifici); inoltre, le relazioni stabilite da Hegel tra i corpi liberi, gli elementi, i colori, gli organi del sistema polmonare e così via vanno giudicate come un lascito veramente assurdo di un formalismo di tipo schellinghiano. Dal punto della storia della filosofia la concezione hegeliana che considera le suddivisioni tetradiche importanti per la filosofia della natura risale ad una tradizione pitagorizzante, che nell'età moderna ha raggiunto in certo qual modo il suo culmine nella *Tetractys* (Jena 1673) del maestro di Leibniz, E. Weigel. Hegel stesso si è richiamato al contrassegno pitagorico della tetrade (18.254 seg. (1 246)) e in particolare (19.91 seg. (2 234)) all'introduzione dei quattro elementi nel *Timeo* di Platone (31b segg.); v. a tal proposito dell'Autore (1984d), 89 seg.

soluta: da un lato, il momento «dell'essere-in-sé, [...] dell'oggettività in generale», dall'altra, il momento «[del]l'essere-per-sé, in generale il negativo, la forma» (16.76). Il primo momento è realizzato nella materia, nel mondo, cioè nella natura. Il secondo, invece, nella sua verità è «l'essere-per-sé dell'autocoscienza, dello spirito finito», il quale, riferendosi a se stesso e mantenendosi in questa ostinazione, diventa *male* (77). Nella prima parte della *Filosofia della religione*, intitolata «Il concetto della religione», questa concezione, che nella natura e nello spirito finito vede le due forme della negazione dell'assoluto, viene precisata nel modo seguente: natura e spirito finito sono finiti proprio perché si contrappongono reciprocamente (108). Dopo queste due sfere della filosofia reale che persistono ancora nella finitezza, Hegel introduce perciò una terza sfera in cui finitezza e infinità vengono conciliate: il «punto di vista religioso» (113). La tripartizione della filosofia reale qui sviluppata corrisponde esattamente a quella che si trova nell'aggiunta al § 384 dell'*Enciclopedia*¹⁹². La finitezza della natura si fonda, secondo Hegel, nella sua caratteristica «estrinsecità», per cui nella natura l'idea è «in sé e soltanto in sé» (110). La natura tende, però, a sviluppare l'interiorità; essa raggiunge perciò il suo punto più alto nella *sensazione*: «ma tutta la tensione e la vita della natura vanno verso la sensazione e lo spirito» (110). Lo spirito, tuttavia, inizialmente è anche lui un elemento finito, perché il suo oggetto è qualcosa che gli è estraneo, qualcosa di altro, nonostante soggetto e oggetto si muovano costantemente l'uno verso l'altro. Nella sfera dello spirito oggettivo Hegel vede il superamento di questa opposizione: «Questo ultimo punto, dove viene a coincidere il movimento delle due parti, è il *mondo dell'eticità*, lo Stato [...]. La coscienza, l'essere-per-sé e l'essenza sostanziale si sono equilibrate» (112). Ciò nonostante e senza addurre motivazioni, Hegel afferma che tale sfera è ancora qualcosa di finito; la finitezza viene superata soltanto nella religione. Quest'ultima sfera della filosofia reale, secondo Hegel, è la verità non solo dei due precedenti settori della filosofia reale, ma anche dell'idea (logica): lo spirito assoluto è «il vero [...], il porre dell'idea, nonché della natura e dello spirito finito» (199)¹⁹³.

¹⁹² Questa suddivisione tricotomica della filosofia reale è fondata in modo analogo e sviluppata in modo particolareggiato anche nella terza parte dell'*Estetica* (13.128 segg. (108 segg.)). In 14.133 (586) si dice poi che allo spirito nella sua infinità si contrappongono natura e spirito finito.

¹⁹³ Questa citazione mi sembra un ulteriore argomento a sostegno dell'interpretazione di Heede dei §§ 574-577 dell'*Enciclopedia*.

I passi addotti giustificano comunque soltanto una tripartizione *della filosofia reale* e non anche una tripartizione *dell'intero sistema*, sebbene qui sia la natura sia lo spirito finito siano pur sempre intesi già come negazioni dell'assoluto. Un'esplicita tripartizione del sistema, in cui natura e spirito finito sono presi assieme, si trova tuttavia nell'interpretazione del Cristianesimo. Fin dal 1824¹⁹⁴ Hegel, come è noto, ha suddiviso la sezione principale della religione assoluta in tre parti, correlate alle tre persone divine e nel contempo alle tre parti del sistema. La prima sfera tratta di «*Dio in sé e per sé nella sua eternità, prima della creazione del mondo*» (17.213), e corrisponde quindi alla logicità; la seconda tematizza «*la creazione del mondo*», che si scinde in due lati: «la natura fisica e lo spirito finito» (213 seg.). Ma in questa seconda sfera – il regno del Figlio – comincia già la conciliazione dello spirito finito con Dio in virtù dell'Incarnazione di Dio in Cristo, della morte in croce di Cristo e della sua resurrezione. Il regno dello spirito, infine, comprende l'autocoscienza religiosa della comunità, autocoscienza che costituisce lo spirito assoluto.

La duplicità della seconda sfera – sottolinea esplicitamente Hegel nel prosieguo dell'esposizione – è fondata sul fatto che essa è la caratteristica sfera della differenza. Nel «Regno del Figlio» si dice: «Il mondo finito è il lato della *differenza* di fronte al lato che rimane nella sua unità; così esso *si fraziona* nel mondo *naturale* e nel mondo dello *spirito finito*» (248). La differenza che sussiste tra la finitezza della natura e quella dello spirito finito consiste nel fatto che la natura è finita solo in sé; «la natura infatti non è sapere [...] la natura non sa dello spirito» (*ibidem*). Lo spirito finito, invece, ha la capacità di riferirsi ostinatamente a se stesso e non solo di porsi di fronte all'assoluto in modo inconsapevole, bensì di chiudersi all'assoluto, da un lato, e di desiderarlo, da un altro: in lui si manifesta quindi la fi-

¹⁹⁴ La suddivisione è ancora completamente diversa, come è noto, nel manoscritto del 1821: infatti al «concetto astratto» del Cristianesimo segue la «rappresentazione concreta» (nella quale vengono trattati nell'ordine: Dio, il mondo e lo spirito finito, nonché la storia dello spirito divino in lui); la terza sezione è dedicata al culto. Questa suddivisione è riportata in maniera errata nell'edizione delle lezioni sulla filosofia della religione del 1821 curata da Ilting, che modifica senza motivo la "c" del manoscritto in una "γγ" e subordina la sezione sul culto a quella sulla «rappresentazione concreta» (651; Ilting poi non è nemmeno tanto conseguente da modificare in modo corrispondente il riassunto fatto da Hegel della sua partizione (667/669), che pertanto è in contraddizione con la modificazione apportata da Ilting. Sui difetti dell'edizione di Ilting v. W. Jaeschke (1983b), 298-309, specialmente 303 sull'errore ora menzionato.

nitezza in quanto finitezza: «Solo se il soggetto non è più diretto all'essere immediato della naturalità, bensì è posto come ciò che è in sé, ossia come movimento, e se egli è andato *entro sé*, solo allora è posta la *finitezza come tale* e cioè come finitezza nel processo del rapporto nel quale il bisogno dell'idea assoluta e la manifestazione di quest'ultima diventano per la finitezza stessa» (250). Il *bisogno* della verità, che è caratteristico dello spirito finito, è, in primo luogo, un segno dell'assoluta negatività dello spirito separato da Dio, spirito che, in quanto tale, sta nel contempo nella contraddizione, «nella divisione di sé contro se stesso» (*ibidem*). Questa autocontraddizione, che non porta all'autodissoluzione, bensì viene tenuta ferma in quanto tale con energia, è determinata da Hegel addirittura come il male (251). In secondo luogo, però, il bisogno indica la possibilità, anzi la necessità della conciliazione: «Ma, in quanto spirito, [*sc.* il soggetto] sta nel contempo in sé oltre questa sua non-verità, e perciò la sua non-verità è qualcosa che deve essere superato» (250). Nel senso di Hegel si potrebbero quindi mettere in parallelo la natura con la negazione semplice e lo spirito finito con la negazione duplice, distinte in precedenza come momenti dell'idea assoluta: di fronte alla negatività ottusa della natura, la negatività dello spirito finito che si riferisce a se stessa, che sente se stessa in quanto tale, è sicuramente la negazione più profonda dell'assoluto; ma, proprio in quanto tale, essa è *negazione della negazione* ed è quindi sul punto di superare se stessa e di riconciliarsi con l'assoluto.

Questa tripartizione del sistema – che si discosta da quella canonica, poiché mette insieme natura e spirito finito come seconda parte del sistema – non è presupposta soltanto nelle lezioni sulla filosofia della religione; la si può trovare anche nel capitolo sulla religione della principale opera sistematica di Hegel, dell'*Enciclopedia*. Ciò è senz'altro vero, sebbene le tre «*sfere particolari*» dei §§ 566-570 (che Hegel nel § 571 in modo non del tutto felice contrassegna come tre sillogismi¹⁹⁵) non siano *isomorfe* con i tre regni di cui si parla nelle lezioni sulla filosofia della religione. La differenza decisiva rispetto alle lezioni consiste nel fatto che nell'*Enciclopedia* l'inizio della conciliazione di Dio con l'uomo nell'evento del Cristo è collocato nella *terza* sfera (a sua volta suddivisa in tre parti); qui pertanto non c'è una

¹⁹⁵ Le tre sfere si trovano già nell'*Enciclopedia* di Heidelberg in una partizione del tutto analoga (§§ 466-470 (258-260)), ma in effetti non sono ancora definite sillogismi; ed è anche facile accorgersi che originariamente erano costruite sul modello della triade di concetto, giudizio e sillogismo. Sul libro, ricchissimo di informazioni, di Jaeschke cfr. la mia recensione (1986i).

corrispondenza delle tre sfere con le tre persone divine¹⁹⁶. Si può comunque dire che la prima sfera corrisponde alla logicità, la seconda alla natura e allo spirito finito, la terza alla conciliazione dello spirito finito con Dio a partire dall'Incarnazione, ossia allo spirito assoluto. Non essendo qui la cristologia oggetto della seconda sfera, la finitezza si manifesta in tale sfera in modo ancora più deciso e più radicale: essa è «il disgregarsi del momento eterno della mediazione, dell'unico figlio, nell'opposizione indipendente, da un lato, del cielo e della terra, della natura elementare e concreta, dall'altro dello spirito in quanto si *rapporta* ad essa, quindi dello spirito *finito*. Lo spirito finito, in quanto estremo della negatività in sé essente, si autonomizza trasformandosi in male. Esso è tale estremo mediante il proprio rapporto con una natura che gli sta di fronte, e mediante la sua propria naturalità, la quale viene in tal modo posta. In questa propria naturalità, lo spirito finito, in quanto pensante, è rivolto all'eterno, ma ha con esso una relazione esteriore» (§ 568, 10.357 seg. (III 421 seg.)).

In ogni caso anche qui la seconda sfera comprende *natura e spirito finito*; e deve far riflettere che ancora nell'*Enciclopedia*, nell'autointerpretazione del proprio sistema nella filosofia dello spirito assoluto, Hegel abbandoni la consueta partizione triadica e ponga una suddivisione tetradica alla base dei sillogismi della religione e anche di quelli della filosofia; tale suddivisione tetradica, pur ritrasformandosi (nelle sfere della religione) in una suddivisione triadica, è strutturalmente del tutto diversa dalla suddivisione usuale del sistema in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito. Nei due punti culminanti dell'*Enciclopedia* Hegel ha quindi reintrodotta la suddivisione tetradica del suo primo disegno sistematico, che sembrava invece aver respinto – il modo in cui lo ha fatto è oscuro, ma attesta come egli ritenesse che questa maniera di considerare il suo sistema fosse quella necessaria dal punto di vista più elevato. E ci si deve tanto più rammaricare per il fatto che Hegel non abbia mai sviluppato approfonditamente questa concezione sistematica. Nei capitoli successivi una particolare attenzione verrà perciò dedicata all'indagine seguente: sulla base di questa concezione sistematica è possibile risolvere, e in che modo, i problemi che il sistema di Hegel, così come si configura nell'*Enciclopedia*, pone all'analisi critica? Più precisamente, ci riferiamo in particolare al problema della determinazione rigorosa del rapporto tra soggettività e intersoggettività.

¹⁹⁶ Ciò va detto, per esempio, contro Theunissen, che (1970; 256) parla di una «connessione, del tutto evidente, dei tre sillogismi con le tre persone divine».

CAPITOLO QUARTO

LA LOGICA

La *Scienza della logica* di Hegel è considerata in genere uno dei libri più difficili di tutta la storia della filosofia. A questa difficoltà contribuiscono due diversi fattori: l'alto livello di astrazione degli sviluppi concettuali, per loro natura lontanissimi da oggetti concreti, e i continui riferimenti, da un lato, alle teorie metafisiche e logiche di una tradizione che va da Parmenide a Fichte ed a Schelling, dall'altro, a teorie scientifiche dell'epoca. Solo per comprendere ciò che Hegel *intende* dire – a voler del tutto prescindere dalla domanda su come valutare le sue argomentazioni –, sono necessarie, accanto ad un alto grado di intelligenza astratta, conoscenze non comuni di storia della filosofia, dall'Antichità allo stesso Hegel, e di storia della matematica e delle scienze naturali del XIX secolo, conoscenze che nel loro insieme nessuno ha più posseduto dalla morte di Hegel. Per questo motivo non esiste ancora un commentario della *Scienza della logica* che sia in qualche modo soddisfacente almeno sotto il profilo filologico e storico. La maggior parte degli studi sulla logica hegeliana, anche se si spacciano per commentari e prendono in esame l'opera (a volte nella versione dell'*Enciclopedia*) nella sua totalità¹, sono ben lontani dal rendere giustizia, sia pure in modo approssimativo, a ciò che comunemente si richiede ad un commentario: chiarire nel corso del commento i passi oscuri. In tempi più recenti la ricerca si è perciò giustamente concentrata su proble-

¹ Si vedano, per esempio, J.E. McTaggart (1910), G.R.G. Mure (1950), E. Fleischmann (1968), B. Liebrucks (1964 segg.; vol. 6), A. Léonard (1974), L. Eley (1976), B. Lakebrink ((1968 e (1979 segg.)), H. Rademaker (1979). Il miglior "commentario" è sempre, a mio parere, quello di McTaggart, che meno di tutti si esaurisce nella semplice parafrasi del testo hegeliano.

mi particolari²; e in effetti non si vede in quale altro modo ci si potrebbe avvicinare all'obiettivo di un commentario completo.

In questa maniera si tralascia tuttavia di porre il problema che aveva suscitato l'ardente e appassionato interesse degli immediati discepoli di Hegel, il problema cioè delle macrostrutture della logica hegeliana. La ricerca contemporanea, infatti, mentre ha sottoposto ad analisi sottilissime singoli passaggi³, ha trascurato quei problemi relativi alla partizione generale della logica che nel secolo XIX erano stati appassionatamente discussi. Di questi problemi fanno parte, per esempio, le domande seguenti: è giustificato il fatto che la logica di Hegel presenti due suddivisioni – una in logica oggettiva e soggettiva e un'altra in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto? È giusto aver collocato, come ha fatto Hegel, in opposizione a tutta la tradizione, la qualità prima della quantità? È accettabile nella logica del concetto il passaggio dalla soggettività all'oggettività? Meccanismo, chimismo e idea della vita sono veramente categorie logiche? La teleologia dovrebbe effettivamente essere trattata dopo il concetto?

Proprio domande di questo tipo sono al centro di questo capitolo: l'intenzione è di continuare ad esaminare, ma ora con criteri immanenti alla logica, il problema, sollevato nel capitolo precedente, di una sua possibile incompiutezza. A tal fine è imprescindibile, ed anche sufficiente, occuparsi delle macrostrutture della logica hegeliana, alle quali è dedicata la seconda sezione (4.2.) del presente capitolo. In questa sezione una particolare attenzione è rivolta alla partizione dell'intera opera (4.2.1.), nonché alla sua terza parte, alla logica del concetto, la cui suddivisione soprattutto verrà nuovamente presa in esame (4.2.2.). Completano il capitolo considerazioni sullo sviluppo della logica di Hegel da parte di Rosenkranz (4.2.3.) e alcune riflessioni sul problema dell'intersoggettività (4.2.4.).

Prima di queste analisi materiali occorre, tuttavia, dire qualcosa sul metodo di Hegel (4.1.). Soprattutto è necessario cercare di mostrare che la teoria hegeliana della contraddizione non è essa stessa contraddittoria, bensì assolutamente consistente nel senso della logica formale⁴.

² Cfr. l'interpretazione di P. Rohs (1969) di un singolo capitolo della logica dell'essenza e i commenti di A. Doz (1970) e di A.v. Pechmann (1980) sulla logica della misura.

³ Mi riferisco, per esempio, ai saggi, estremamente sottili, dedicati da Henrich alla logica della riflessione (1967a; 95-156, nonché 1978b).

⁴ Una buona sintesi delle diverse posizioni presenti nella letteratura secondaria sulla teoria della contraddizione di Hegel si trova in A. Sarlemijn (1971; 82 segg.).

4.1. *Contraddizione e metodo*

4.1.1. *Forme della contraddizione*

4.1.1.1. *Considerazioni preliminari*

Un numero considerevole di importanti pensatori, da E. v. Hartmann a numerosi filosofi contemporanei di provenienza analitica, ma anche trascendentale, ha preteso di confutare il sistema hegeliano rinviando semplicemente al fatto che il metodo di Hegel – la dialettica – negherebbe il principio di non-contraddizione.

Tale negazione, argomentano unanimemente questi avversari di Hegel, annullerebbe ogni possibilità di critica. Così von Hartmann lamenta «che la *reductio ad absurdum* non può *mai* valere per la coscienza dell'autentico dialettico, poiché, mentre gli altri vedono nella contraddizione l'assurdo, per il dialettico solo con la contraddizione ha inizio quella *saggezza* che è l'oggetto unico del suo amore» (1868; 43)⁵. Questo modo di vedere si ritorcerebbe comunque contro lo stesso dialettico, poiché anch'egli non potrebbe confutare chi asserisse idee opposte alle sue, ma parimenti contraddittorie (44). Questa critica è stata sviluppata nel pensiero contemporaneo in modo particolarmente acuto da Popper (1940). Secondo Popper, il sistema di Hegel può essere definito un dogmatismo doppiamente blindato: non solo si presenta con una pretesa dogmatica di verità, ma per di più si immunizza contro ogni critica (279 (556))⁶. Se infatti si dimostra al dialettico che nel suo discorso c'è una contraddizione, egli semplicemente se ne rallegra, dal momento che ritiene le contraddizioni molto feconde (272 (539)). Il principio di non-contraddizione, però, deve conservare la sua validità, anche perché dalla sua negazione può conseguire qualsivoglia proposizione (267 segg. (539 segg.))⁷ e in tal modo si potrebbe dimostrare tutto. Ora, von Hartmann e Popper hanno certamente ragione nel sostenere che una teoria che non si consideri confutata

⁵ Nello stesso anno del libro di von Hartmann un filosofo dell'importanza di Ch.S. Peirce asseriva in una lettera a "The Journal of Speculative Philosophie": «per quanto ne so, gli Hegeliani ammettono di contraddirsi» (Peirce/Harris (1968), 184).

⁶ Nei razionalisti critici l'accusa rivolta alla dialettica di immunizzarsi dalla critica è diventata un *topos*; si v., per es., W. Hochkeppel (1970), 86.

⁷ Popper argomenta nel modo seguente: da A segue $A \vee B$, ma da non-A (che deve essere anch'essa vera) e da $A \vee B$ segue B. Questo procedimento dimostrativo era familiare già a Duns Scoto (*Quaest. super anal. pr.* I 10, II 3).

allorché se ne dimostri il carattere autocontraddittorio annulla ogni possibilità di critica immanente ossia sensata. Teorie del genere vanno *respinte a priori come non scientifiche e insensate*: questo, penso, è al di là di ogni dubbio; e bisogna considerare con la massima diffidenza quelle difese della dialettica che non lo ammettono⁸.

Ma allora vale ancora la pena di confrontarsi con Hegel? Con questa ammissione, il suo sistema non viene forse già liquidato? Penso che a questa domanda si possa rispondere negativamente, cercando di dimostrare che Hegel non ha mai contestato il principio di non-contraddizione. Il tentativo di una dimostrazione del genere, tuttavia, non è forse disperato? Non ha Hegel addirittura incluso la contraddizione in quanto categoria nella logica e non ha perciò sostenuto in numerosi luoghi che ogni ente si contraddice? Certamente. *Ma ciò non significa ancora violare il principio di non-contraddizione, che è la condizione di possibilità di qualsiasi critica dotata di senso*. Questa osservazione può suscitare sorpresa. Non è però difficile rendersi conto che ci sono (almeno) *tre* versioni del principio di non-contraddizione, di cui *una soltanto* è condizione di possibilità per la critica, mentre le altre due possono essere contestate in modo assolutamente consistente. Quali sono allora queste versioni che bisogna distinguere?

Occorre, innanzi tutto, stabilire che il principio di non-contraddizione che è valido in modo inaggirabile in quanto condizione di possibilità di ogni critica per ogni argomentazione, e che potrebbe perciò essere chiamato principio di non-contraddizione *logico-argomentativo*, nella sua forma più generale suona: una teoria è sicuramente falsa, se incorre in contraddizioni. Ci si trova poi in presenza di tali contraddizioni – si può spiegare in modo più preciso –, se una teoria asserisce qualcosa come vero, ma nel contempo dai suoi presupposti consegue che tale asserzione è necessariamente falsa (o, in ogni caso, ha un valore di verità diverso da “vero”). Si può scoprire una contraddizione di questo tipo sia nella *deduzione* dagli assiomi e dai teoremi stabiliti sia *riflettendo* sulle pretese impli-

⁸ Fanno parte di questa categoria soprattutto rappresentanti del marxismo volgare e della teoria critica. Ma anche tra gli hegeliani è spesso usuale far finta di ignorare i problemi insiti nella questione della validità del principio di non-contraddizione con un gesto di sprezzo, che rivela impotenza più che superiorità. Così si legge, per esempio, in U. Richli (1982; 92) che l’asserto logico per cui da $A \wedge \text{non-}A$ può essere derivata qualsiasi proposizione B, è «familiare ad ogni matricola universitaria». Ma con questa osservazione tale asserto non viene purtroppo ancora confutato; ed anche le riflessioni che Richli fa seguire a questa affermazione non eliminano affatto il problema.

cite di verità della teoria in questione; così, per esempio, la proposizione che asserisce che non c'è verità, presuppone necessariamente di essere, essa stessa, vera, per cui si contraddice ed è perciò falsa.

Questa prima versione del principio di non-contraddizione è palesemente *più generale* della seconda versione, che dichiara false in linea di principio proposizioni della struttura "A e non-A". Questa versione sembra peraltro conseguire dalla prima. Infatti – si potrebbe argomentare –, se proposizioni della struttura "A e non-A" fossero vere, sarebbero vere anche le proposizioni "A" e "non-A"; ma ciò significa: tutte le possibili asserzioni su un determinato ambito di oggetti sono vere. E anche la critica diventa impossibile. L'argomentazione appena sviluppata vale tuttavia solo sotto il presupposto di una logica a due valori e della definizione usuale della particella "e" nel senso del tradizionale operatore di congiunzione. Sono pensabili calcoli logici consistenti, in cui proposizioni della struttura "A e non-A" siano vere, ma in cui la "e" – a differenza del comune operatore di congiunzione – sia definita in modo tale che dall'espressione "A e non-A" non sia possibile derivare le determinazioni isolate "A" e "non-A". Se si volesse interpretare un calcolo del genere servendosi del linguaggio comune, sarebbe ovvio definire gli enunciati isolati come unilaterali (e, sotto questo rispetto, non veri); la connessione delle due proposizioni unilaterali produrrebbe allora una proposizione vera⁹. Interpretando l'"e" in tal modo, verrebbe a cadere, come è chiaro, l'obiezione che l'asserzione di proposizioni di questo tipo sarebbe immunizzata da ogni forma di critica; in questo caso sarebbe sempre possibile in linea di principio dimostrare che risulta vero "A" e solo "A", oppure che risulta vero "non-A" e solo "non-A", e con ciò la proposizione "A e non-A" sarebbe

⁹ È chiaro che una logica del genere dovrebbe avere (almeno) tre valori: i primi due rappresenterebbero modi diversi di unilateralità; un terzo valore – quello della verità – verrebbe riservato a quella proposizione che potesse essere intesa come congiunzione delle due proposizioni parziali, alle quali spetterebbe, di volta in volta, uno dei due valori prima menzionati. In un calcolo di questo tipo sarebbe tuttavia inevitabile occuparsi del *contenuto* delle proposizioni parziali, che dovrebbero essere complementari sul piano del contenuto, in modo che la loro connessione possa produrre una proposizione vera. È palese che un calcolo del genere non si porrebbe in contraddizione con quello della logica a due valori; ne sarebbe soltanto un *ampliamento*. G. Günther, come è noto, ha sviluppato un calcolo a tre valori allo scopo di interpretare la logica dialettica; i suoi contributi sono stati pubblicati in una raccolta di saggi in tre volumi (1976 segg.). Del medesimo autore si veda anche (1959). – Un altro tentativo di formalizzazione della dialettica è stato presentato da D. Dubarle e A. Doz (1972).

confutata, perché dalla sua verità non conseguirebbe la verità delle due proposizioni parziali isolate¹⁰.

Questo richiamo, qui soltanto accennato, ad un altro sistema di logica mi sembra utile, poiché in Hegel si trovano effettivamente, di tanto in tanto, proposizioni della struttura “A e non-A”. Ma, come mostreremo in seguito (cfr. n. 34), Hegel intende la “e” che connette le due proposizioni parziali in modo tale che vera è soltanto la loro connessione, mentre non sono vere le due proposizioni parziali isolate. Con questa interpretazione della particella “e” è possibile sostenere, sulla base di quanto detto, che le proposizioni di questo tipo presenti in Hegel non sono immediatamente inconsistenti; con esse non viene affatto eliminata la possibilità di critica.

Nell’ambito di una logica a due valori, tuttavia, si dovrà continuare ad attenersi alla regola per cui proposizioni della struttura “A e non-A” sono necessariamente false. Ma ciò non vuol dire considerare falsa la convinzione di Hegel che ci sono enti che si contraddicono. In effetti già al livello del linguaggio familiare è usuale affermare, per esempio, che un uomo, una forma sociale, una teoria si contraddicono. Che cosa si intende con queste asserzioni? In base a quanto detto, è chiaro che proposizioni del genere non saranno formalizzate nell’ambito di una logica a due valori con “A e non-A”; ma si farà riferimento, di volta in volta, al fatto che si tratta di due *aspetti* di un cosa reale, che si contraddicono reciprocamente¹¹ – così in una determinata società, per esempio, *pretesa* e *realtà* non si trovano in accordo. Ciò nondimeno, la differenza degli aspetti, indubbiamente necessaria, non può stravolgere il fatto che si tratta di aspetti *di un qualcosa di unitario* – di un qualcosa di unitario, la cui unità è minacciata da questa differenza, anzi da questa contraddizione. Che ci siano enti che si contraddicono in *questo* senso è però una concezione che viene, anch’essa, spesso respinta come per lo meno equivoca, se non addirittura del tutto inconsistente; con ciò viene implicitamente formulata una terza versione del principio di non-contraddizione: non può esserci nulla che si contrad-

¹⁰ È evidente, inoltre, che verrebbe meno anche la possibilità di mostrare che da “A $\wedge$ non-A” è possibile derivare qualsiasi proposizione; infatti il punto cruciale della dimostrazione di Popper consiste nel fatto che viene isolata dapprima la proposizione “A” e poi la proposizione “non-A”, il che è legittimo solo nell’interpretazione usuale dell’operatore di congiunzione.

¹¹ Questo nel senso della famosa formulazione aristotelica del principio di non-contraddizione: una violazione di questo principio si ha solo quando la stessa cosa appartiene e non appartiene a una medesima cosa *secondo lo stesso rispetto* (*Metaph.* 1005b 19 seg.).

dica. Ma è semplice riconoscere che questo principio *ontologico* di non-contraddizione non è equivalente alla versione logico-argomentativa del principio stesso; non solo, ma da quest'ultima consegue anzi la sua falsità. Infatti, se il principio logico-argomentativo ha un senso, deve essere applicabile, devono esserci cioè teorie false, false perché si contraddicono¹². Questo, per un verso, è banale e ben familiare alla tradizione filosofica¹³; per un altro verso, da ciò segue che la polemica contro la teoria di Hegel, che sostiene l'esistenza di enti che si contraddicono, se non altro non può richiamarsi al principio logico-argomentativo di non-contraddizione. Chi afferma che una teoria è falsa perché si contraddice, non elimina in nessun modo la possibilità di critica – a differenza di chi non ritiene le *auto-contraddizioni* pietra dello scandalo –, anzi non si contraddice affatto (benché nello stesso istante riconosca la validità della versione logico-argomentativa del principio di non-contraddizione e respinga come non valida la versione ontologica). Così, per esempio, la metateoria che sostiene l'inconsistenza del relativismo, può essere assolutamente vera e quindi necessariamente esente da contraddizioni, e lo studioso di scienze sociali che constata contraddizioni in una determinata società non elimina necessariamente la possibilità di una critica razionale, bensì, all'opposto, può indicare la strada per sviluppare una critica del genere.

Dal fatto che esistono almeno alcuni enti (teorie) che si contraddicono non segue peraltro in alcun modo che tutto si contraddice. Infatti il principio corrispondente a quest'ultima proposizione dovrebbe (di necessità) anch'esso contraddirsi – e sarebbe quindi falso sulla base del principio logico-argomentativo di non-contraddizione. Deve dunque esistere almeno una teoria – proprio quella che parla sulle altre teorie – che deve

¹² Il dott. Ulrich Unnerstall mi ha fatto notare che il principio di non-contraddizione nella sua formulazione logico-argomentativa presuppone la falsità della sua versione ontologica già per il fatto di poter essere dimostrato solo indirettamente, mostrando cioè una contraddizione (che nel contempo è una inconsistenza) nella sua negazione. Ci si può domandare se, viceversa, anche il principio di evitare contraddizioni in una teoria consegue dalla concezione, per esempio, di Hegel, secondo la quale ci sono in generale entità che si contraddicono; occorre qui richiamare l'attenzione sul fatto che anche per Hegel le contraddizioni sono qualcosa di negativo. Quindi è vero che c'è un negativo di questo genere, ma esso non ha in sé nessuna stabilità assoluta; su di esso non si può contare; se questo negativo che si contraddice è una teoria, allora tale teoria è semplicemente falsa e va abbandonata.

¹³ Ricordo qui soltanto il concetto kantiano del «*nihil negativum*» (un concetto auto-contraddittorio) in KdrV B 346 segg./A 290 segg. (230 seg.).

avanzare la pretesa di non essere contraddittoria. Solo se Hegel abbandonasse questa pretesa, potremmo e dovremmo rimproverargli di abbandonare il più universale terreno della razionalità, ossia quel principio di non-contraddizione che è effettivamente condizione di possibilità dell'argomentazione filosofica.

4.1.1.2. *La contraddizione*

Dopo queste considerazioni teoretiche, che forniscono le categorie necessarie per intendere correttamente la teoria hegeliana della contraddizione, si può ora mostrare concretamente sui testi hegeliani che Hegel (a) accetta la versione logico-argomentativa del principio di non-contraddizione, (b) respinge la versione ontologica di questo principio – è convinto cioè che ci sono enti che si contraddicono –, e (c) distingue tra due forme di contraddizione – una negativa e una affermativa. Hegel va tuttavia criticato per non aver chiarito a sufficienza questa differenza e soprattutto per aver usato il termine “contraddizione” in modo omonimo.

Che Hegel accetti la versione logico-argomentativa del principio di non-contraddizione risulta chiaro già per il fatto che lo presuppone di continuo nelle sue critiche alle altre filosofie. Così nella *Fenomenologia dello spirito* addebita alla filosofia morale di Kant di essere «un vespaio di contraddizioni prive di pensiero» (3.453 (II 150))¹⁴. Con ciò egli non intende dire, com'è palese, che il carattere distintivo della filosofia morale kantiana sia costituito proprio da queste contraddizioni, ma vuole piuttosto *confutare* la teoria di Kant col sostegno di questa sua tesi. In generale nelle lezioni di storia della filosofia il metodo confutatorio hegeliano consiste nel dimostrare la presenza di contraddizioni nei suoi predecessori. Così, per addurre un esempio, il sistema di Leibniz viene criticato per la contraddizione che in esso sussisterebbe tra la funzione di Dio come causa assoluta e le monadi come entità autonome: «C'è quindi una contraddizione, che resta in sé insoluta, tra l'unica monade sostanziale e le molte monadi, che dovrebbero essere indipendenti, perché la loro essenza consiste nel non essere in relazione l'una con l'altra» (20.249 (3/II, 199)). Alla fine del capitolo su Leibniz si dice poi molto a proposito: «Dio dunque

¹⁴ Hegel prende il termine dallo stesso Kant e precisamente da KdrV, B 637/A 609 (388).

diventa per così dire il rigagnolo, in cui confluiscono tutte le contraddizioni» (20.255 (3/II, 205))¹⁵. Hegel, inoltre, considera lo sviluppo del metodo di rilevazione delle contraddizioni come una significativa scoperta filosofica di Zenone; tale scoperta rappresenta un importante progresso nei confronti del procedere ingenuo, per esempio, di Parmenide, che in parte si limita ad asserire le sue tesi e in parte le giustifica, ma in ogni caso non riesce ancora a dimostrare inconsistenze nelle tesi dei suoi avversari. In Zenone invece si vede la dialettica «irrobustit[a], porta[re] la guerra nel paese nemico» (18.303 (1 290)). Hegel intende dire che Zenone confuta *in modo immanente* ossia: non si limita a constatare una contraddizione tra le sue concezioni e quelle del suo avversario – da cui potrebbe discendere la falsità tanto della sua tesi quanto di quella dell'avversario –, ma scopre piuttosto una contraddizione *interna* nelle concezioni diverse dalla sua. «[Q]uando un sistema filosofico ne combatte un altro [...]», scrive Hegel, non basta «po[rre] come base il primo, e movendo da questa base poi [...] contesta[re] il secondo. È facile allora dire: “l'altro sistema non è vero, perché non s'accorda col mio”; sennonché anche l'altro ha il diritto di dire precisamente lo stesso. Né vale che io dimostri il mio sistema o la mia tesi, e che indi concluda che per conseguenza l'altra è falsa; quella mia dimostrazione apparirà sempre all'altro come qualcosa d'estraneo, d'esteriore. [...] Appunto in Zenone vediamo destarsi questa visione razionale» (18.302 (1 290)).

Le lezioni sulla storia della filosofia dimostrano che Hegel, oltre a riconoscere la variante logico-argomentativa del principio di non-contraddizione, è del parere che la maggior parte delle filosofie si contraddicano. Ci sono, quindi, secondo Hegel, almeno alcune entità (le teorie filosofiche) a cui la contraddizione appartiene come determinazione oggettiva. Ma, oltre a ciò, egli sostiene la concezione sicuramente inusuale che si contraddicono non soltanto le teorie, bensì anche le categorie logiche e gli oggetti reali del mondo naturale e spirituale, *anzi che (quasi) tutto ciò che è si contraddice*. Nella recensione allo scritto sull'idealismo del discepolo di Herbart, Ohlert, in cui quest'ultimo aveva asserito che non potevano esistere contraddizioni, Hegel ribatte: «L'autore si riterrebbe felice se anche nel mondo, nella natura e nel fare e affaccendarsi come nel pensiero degli uomini, non gli si presentassero delle contraddizioni, né delle esistenze che contraddicono se stesse; giustamente egli dice che la contrad-

¹⁵ Cfr. l'analogo giudizio sul Dio di Berkeley, 20.273 (3/II 226).

dizione si toglie, ma da ciò non segue che “essa non esiste”; ogni delitto, ogni errore, ma, in generale, ogni essere *finito* e pensiero *finito* è una contraddizione; tanto che si dovrebbe anche dire poi perfino che non c’è *nulla* in cui *non esiste una contraddizione*, che però tuttavia ugualmente, in verità, si toglie. [...] L’autore, contrariamente a quanto deve aver trovato in infinite volte nell’esperienza, ma ancor più nel pensiero, si è fatto indurre, con una banale chiacchiera di scuola, a fare alla cieca la più falsa delle supposizioni, che cioè nella natura e nella coscienza non esistono contraddizioni» (11.472 seg. (Sb 56 seg.))¹⁶.

Da questo passo risultano chiari due punti: in primo luogo, secondo Hegel, tutto si contraddice. Ma abbiamo già visto in precedenza alle pp. 233 seg. che la negazione contraria del principio ontologico di non-contraddizione è altrettanto inconsistente del principio stesso; ci deve essere almeno qualcosa che non si contraddice, ossia la teoria che sostiene l’universalità della contraddizione. In realtà il principio di Hegel – «non c’è *nulla* in cui *non esiste una contraddizione*» – va interpretato come una forzatura nel contesto della sua polemica contro Ohlert¹⁷; nel passo citato subito dopo si afferma che «ogni essere *finito* e pensiero *finito* è una contraddizione»; qui dunque la contraddittorietà è una caratteristica della *finitezza*, caratteristica che, come bisogna dire invertendo questo rapporto, non può essere attribuita ad almeno due categorie del sistema hegeliano: all’idea assoluta e, all’interno dello spirito assoluto, alla filosofia assoluta ossia alla filosofia hegeliana.

¹⁶ Degno di nota in questo passo è che la critica alla concezione secondo cui non c’è nulla che si contraddica è connessa al riconoscimento del principio logico-argomentativo di non-contraddizione; nelle considerazioni di Ohlert infatti, così suona la critica di Hegel, è riconoscibile una «grossa contraddizione»: in un passo Ohlert ammette che lo spirito scorge contraddizioni che nello stesso tempo non dovrebbero esistere o che non dovrebbe poter conoscere. Il rinvio ad un’autocontraddizione ha qui la funzione di rendere evidente la falsità della concezione ohlertiana della contraddizione. – Del resto già Fichte nella *Darstellung der Wissenschaftslehre* del 1801 ha richiamato l’attenzione sull’autocontraddizione nell’enunciato «non possiamo pensare contraddizioni»; nel § 24 si dice: «I pensatori abituati alla logica possono elevarsi più facilmente a tutto il resto che a questo. Essi si guardano dalla *contraddizione*. Ma allora come è possibile da solo il principio della loro logica, per cui non si può pensare alcuna contraddizione? Infatti essi devono in qualche modo aver compreso la contraddizione, se ne danno notizia!» (2.53 (Sds 630)).

¹⁷ Ma anche la tesi che *tutto* si contraddice si trova di frequente in Hegel; cfr., per es., 6.74, 203 (II 490, 612).

Questa interpretazione, estrapolata dal testo, sembra legittima¹⁸, poiché Hegel usa assai spesso connettere contraddittorietà e finitezza: «La finitezza di un'esistenza, sia di una esistenza naturale o spirituale, consiste in una contraddizione, che è l'esistenza in se stessa, ed è essenziale rendersi conto di ciò in generale, ma più specialmente della contraddizione determinata, che costituisce la natura di una determinata esistenza» (11.540 (Sb 106))¹⁹. Dal fatto che le cose *finite* sono in se stesse contraddittorie si può far conseguire, innanzi tutto, che la contraddizione è qualcosa di negativo; e in effetti nel passo addotto in precedenza, ma anche altrove, Hegel sottolinea che «non ci si può accontentare della contraddizione» (E § 119 Z 2, 8.247 (I 321)) – e questo è il secondo punto che va sottolineato –, ma che la contraddizione deve essere superata²⁰, deve cioè trapassare in qualcosa di più elevato. Così la contraddizione presente nella sensazione – la cui forma è qualcosa di ideale nel senso più elevato, ma il cui contenuto inizialmente è ancora qualcosa di non spirituale –, deve «spinge[re] fuori lo spirito da questa [*sc.* sensazione]» o piuttosto fare in modo «che essa sia tolta, così come tutto ciò che è più alto nasce soltanto per il fatto che ciò che più basso si toglie, come contraddizione in sé, in ciò che è più alto» (11.540 (Sb 106)). In conformità a questa teoria della contraddizione si può dunque dire: ogni finito è contraddittorio. Questa contraddittorietà non è però una determinazione accidentale del finito, bensì la sua essenza, la spiegazione della sua finitezza. Ossia: ogni ente contraddittorio, proprio perché contraddittorio, deve dissolversi, deve andare in rovina. Ma da questa dissoluzione della finitezza nasce qualcosa di più elevato, che tuttavia è anch'esso ancora affetto da finitezza.

Che il finito e il contraddittorio vadano incontro alla rovina è per Hegel un fatto senz'altro reale: «[La vita] se rimane nella semplice contraddizione senza scioglierla, allora perisce nella contraddizione» (13.134 (113)). Il pas-

¹⁸ Sulla contraddizione nel finito cfr. l'utile contributo di P. Guyer (1978).

¹⁹ Cfr. 6.79 (II 494): «Le cose finite nella loro indifferente molteplicità consistono quindi in generale nell'esser contraddittorie in se stesse, *nell'esser rotte in sé e nel tornare al loro fondamento*».

²⁰ Cfr. 6.67 (II 483): «*La contraddizione si risolve*». Si veda anche la recensione a Solger (11.272 (Dsb 109)): a Solger sfugge che la contraddizione è legata al «suo altrettanto essenziale ed immediato scomparire, che rappresenta la sua dissoluzione». Giustamente scrive perciò Rosenkranz (1844; 157 (174)): «Se si intende Hegel nel senso di credere che il *persistere nella contraddizione* costituisca per lui il criterio della verità, come se egli non conoscesse il concetto della *soluzione* della contraddizione, del *ritorno* all'identità dalla negatività dei suoi opposti, è chiaro che gli si attribuisce una assurdità».

saggio del finito, che si autosupera, in qualcosa di più alto è inteso invece da Hegel come passaggio nella determinazione concettuale della logica e della filosofia reale e non come cambiamento fattico. In effetti il sistema di Hegel si può interpretare come l'esplicazione delle contraddizioni presenti nelle singole categorie logiche e della filosofia reale; la contraddizione che si mostra in esse ne attesta la non-verità e costringe ad andare oltre. Di che tipo sia precisamente la contraddizione che si incontra di volta in volta verrà esaminato soltanto nel cap. 4.1.2.3.; qui si tratta innanzi tutto di comprendere che questa teoria di Hegel – che limita la contraddizione al finito ed esenta almeno se stessa dalla contraddittorietà – è *consistente* da un punto di vista formale, non è cioè autocontraddittoria, il che consegue veramente già dalle osservazioni preliminari. Tuttavia l'argomento decisivo va ripetuto con una variante: ognuno, anche il più deciso antidialettico, ammetterà l'esistenza di filosofie che si contraddicono (e fosse anche soltanto quella hegeliana!). Ammetterà inoltre che, pur se dovesse considerare un progetto del genere fuorviante e implausibile, almeno non sarebbe inconsistente disporre le diverse filosofie in una connessione ordinata di questo tipo: la filosofia $n+1$ tenta di risolvere le contraddizioni interne delle n filosofie precedenti, ma, nel fare ciò, si invischia, a sua volta, in nuovi problemi. Ma se un procedimento del genere non è inconsistente, non si vede perché debba essere inconsistente l'ampliamento hegeliano di questo procedimento dalle teorie all'intero cosmo di ciò che è²¹. Si può dire che questo ampliamento è inopportuno, ma di certo non può essere autocontraddittorio²².

²¹ Intendo il termine "ampliamento" in un senso non storico, bensì ideal-tipico: se si vuole rendere plausibile la teoria hegeliana della contraddizione, la cosa più sensata è cominciare con le teorie in quanto possibili entità autocontraddittorie. Il primo paradigma di contraddizioni per Hegel è stato probabilmente «l'indifendibilità di una istituzione che si trovi in conflitto con le sue stesse norme», in ogni caso sicuramente non «l'incompatibilità logico-formale di proposizioni» (Fulda (1973), 64). La propensione ad ammettere contraddizioni in teorie o in figure della coscienza piuttosto che in entità naturali è senz'altro il motivo per cui molti interpreti trovano più facile un approccio alla *Fenomenologia* piuttosto che all'*Enciclopedia*.

²² Ci si può chiedere poi se la concezione di Hegel secondo la quale ogni finito è contraddittorio possa essere giustificata anche in modo positivo; a ciò si può rispondere rinviando a due argomenti: in primo luogo per Hegel, in quanto idealista oggettivo, le teorie rappresentano il paradigma di ciò che è, su cui si può in generale riflettere solo in quanto viene concettualizzato sul piano teoretico; in secondo luogo, all'interno del metodo hegeliano, che ha la struttura di una prova indiretta (cfr. cap. 4.1.2.2.), solo la presentazione di contraddizioni rende possibile un avanzamento: ciò che si mostra esente da contraddizioni, deve perciò essere considerato l'elemento ultimo ossia assoluto.

Hegel stesso in ogni caso ha energicamente affermato che non è legittimo considerare autocontraddittoria una *teoria* solo perché essa accerta che il suo *oggetto* si invischia in inconsistenze: è l'oggetto che va criticato per le sue contraddizioni e non la teoria²³. Questo è il senso ricostruibile in modo assolutamente razionale della critica che Hegel rivolge all'interpretazione kantiana delle antinomie. Hegel – per il quale la dottrina kantiana delle antinomie tiene conto erroneamente soltanto delle antinomie cosmologiche²⁴ – rimprovera a Kant, come è noto, «una troppo gran tenerezza per il mondo», che consiste nel fatto «di allontanar da lui [*sc.* dal mondo] la contraddizione e trasportarla invece e lasciarla sussistere insoluta nello spirito, nella ragione» (5.276 (I 260); cfr. E § 48 A, 8.126 (I 206 seg.); 17.435 seg.; 20.359 (3/II 312 seg.)). Occorre sicuramente ammettere che con questa tesi generale non vengono risolti concretamente i problemi posti dalla dottrina kantiana delle antinomie. Poiché pensare significa determinare, nel caso delle antinomie non si può chiudere il discorso spiegando che la tesi e l'antitesi delle antinomie dovrebbero essere *pensate insieme*. Si tratta piuttosto di mostrare concretamente una possibile connessione del genere e sulla base di questa proposta di soluzione rispondere rigorosamente a precise domande; ed è assai dubbio che Hegel sia riuscito a dare una chiara soluzione ai problemi contenuti nelle prime due antinomie. Ma, pur essendo senz'altro legittimo nutrire dubbi sulla concreta trattazione hegeliana delle antinomie, va assolutamente presa sul serio la riflessione generale di Hegel quando sostiene che non si può considerare a priori falsa una teoria che constata le contraddizioni²⁵. «L'assunzione di una realtà assurda

²³ Proprio in questo senso argomenta l'hegeliano americano W.T. Harris contro Peirce che accusa la scuola hegeliana di considerare ammissibili le contraddizioni (cfr. n. 5). Sembra fuori luogo, così Harris, «addossare un'autocontraddizione a chi l'asserisce solamente per le cose finite». Gli hegeliani sono infatti dell'opinione «che le cose finite si autocontraddicono, ma che l'intero si mantiene nella sua negazione. Perciò chiunque riponga la sua fede nell'immediato sarebbe da essi considerato come uno che si autocontraddice, mentre il filosofo che si attiene soltanto alla mediazione assoluta come uno che sfugge all'autocontraddizione, perché non cerca di erigere a principio supremo delle cose l'assenza di contraddizioni» (Peirce/Harris (1868), 187).

²⁴ Cfr. E § 48 A, 8.127 seg. (I 206 seg.) e 20.356 (3/II 310): «Kant [...] addita qui quattro contraddizioni, il che però è troppo poco; dovunque ci sono antinomie. In ogni concetto è facile mostrare una contraddizione».

²⁵ Cfr. ad es. 6.76 (II 491): «Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni ch'essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, ma anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'*esserci*». Analogamente 18.318 (I 305) sulle differenze tra Kant e Zenone: dalle antinomie il primo fa seguire, a torto, l'ina-

non è necessariamente assurda sul piano logico-formale», scrive in questo senso A. Sarlemijn (1971; 113). Queste considerazioni non esauriscono però il significato del concetto hegeliano di contraddizione. Hegel, infatti, non usa il termine “contraddizione” soltanto per caratterizzare la *finitezza* di una serie di determinazioni e la necessità di dissolverle. Contraddittorie vanno considerate anche le determinazioni esenti da questa finitezza, nella misura in cui sono concrete. Per illustrare in modo più preciso che cosa si intende con ciò, voglio ricorrere ad un esempio tratto dalla *Scienza della logica* e, più precisamente, abbozzare il processo dialettico che porta, secondo Hegel, dalla finitezza (qualitativa) all'infinità²⁶. L'oggetto della logica hegeliana è costituito, come è noto, da *categorie*; tuttavia Hegel – come abbiamo mostrato alle pp. 136 seg. – ritiene possibile, anche se non proprio fruttuoso, fare oggetto di considerazione logica anche *proposizioni* che abbiano come soggetto Dio (l'Assoluto) o tutto ciò che è e come predicato la categoria relativa. Queste categorie o proposizioni incorrono, secondo Hegel, in contraddizioni, che rendono indispensabile introdurre ulteriori categorie o proposizioni esenti da tali contraddizioni, ma che incorrono in un'altra, più complessa contraddizione.

La categoria della finitezza, secondo Hegel, costituisce l'esplicazione di ciò che è l'essere-determinato, che, a sua volta, è la verità delle astrazioni dell'*essere* e del *nulla*. Proprio perché l'essere nella sua totale indeterminatezza non può soddisfare all'esigenza della positività che rivendica, bensì diventa indistinguibile dal suo concetto opposto che è il nulla (5.82 segg. (I 70 segg.)), è indispensabile introdurre una categoria che non nasconda l'inseparabilità di positivo e negativo, ma la esprima chiaramente: questa categoria è l'esserci in quanto essere determinato, che unisce così

deguattezza della nostra conoscenza; il secondo, giustamente, l'oggettiva finitezza del mondo. «Questo contenuto anche in Zenone è nullo; ma in Kant lo è poiché è la nostra creatura. In Kant è lo spirituale ciò che manda in rovina il mondo; secondo Zenone il mondo è ciò che appare in sé e per sé, non vero [...] Il senso della dialettica di Zenone possiede maggiore oggettività che questa dialettica moderna».

²⁶ Hegel stesso ha comunque spiegato «che la natura del finito e dell'illimitato, e appunto perciò, il suo rapporto con l'infinito, costituiscono, si potrebbe dire, il punto più difficile, il solo oggetto della filosofia» (11.529 (Sb 99)); cfr. 411: «Ma il rapporto dello spirito finito con Dio è un'idea così profonda – ovvero è l'idea più profonda –, che per pensarla occorre esercitare la più accurata vigilanza sulle categorie che si usano a tal riguardo». Cfr. E § 95 A, 8.203 (I 279) in cui si dice che il vero infinito è «il concetto fondamentale della filosofia». Hegel sottolinea la necessità di una connessione tra finito e infinito già nello scritto sulla differenza (2.21 (Psc 14)) e in *Fede e sapere* (2.297 (Psc 132)).

realtà e negazione (116 segg. (I 102 segg.)). L'esplicazione del fatto che l'essere determinato dell'esserci esclude necessariamente l'altro porta al concetto di *diversi* esserci, del *qualcosa* e dell'*altro* (122 segg. (I 109 segg.)). Il *qualcosa* e l'*altro* sono innanzi tutto reciprocamente estranei, ma la genesi dei loro concetti mostra che ad essi è essenziale il riferirsi reciprocamente. Il qualcosa ha quindi diverse forme di determinatezza – una che gli è propria in opposizione all'altro, che deve affermare nel suo rapporto con l'altro, ossia la *destinazione* [Bestimmung]; ed una che dipende dalla sua relazione con l'altro e che è quindi accidentale rispetto alla determinazione, ossia la *costituzione* [Beschaffenheit] (132 segg. (I 119 segg.)). Ma l'interdipendenza sussistente tra le due forme della determinatezza porta al fatto che l'altro si mostra sempre più immanente al qualcosa; proprio nel *limite* si evidenzia che al qualcosa è costitutiva la differenza dall'altro e la relazione con l'altro. Dall'esplicazione della negatività, che è immanente al limite del qualcosa, risulta che il qualcosa non è soltanto limitato, bensì anche *finito*. Con la categoria della finitezza si intende che «la loro [sc. delle cose] natura, il loro essere, è costituito dal non essere. [...] Esse sono, ma la verità di questo essere è la loro *fine*» (139 (I 128)). Se si dovesse riassumere in una sola frase questo risultato, la cui dialettica dovremmo analizzare più avanti, si potrebbe dire *che tutte le cose sono finite*.

Questa proposizione, sostiene giustamente Hegel, è però inconsistente. È vero che l'intelletto non ne è consapevole, poiché la finitezza «è la categoria cui sta più ostinatamente attaccato» (140 (I 129)); ma proprio in tal modo l'intelletto rende «*imperituro e assoluto*», anzi «*eterno*» il non essere della finitezza (140 (I 129)). Gli avversari potrebbero però respingere questa accusa e sostenere ostinatamente che proprio nelle loro filosofie il finito è separato dall'infinito, è «*soltanto* il finito, non l'imperituro» (141 (I 129)). Ma Hegel, per contro, fa valere l'osservazione seguente: decisivo è «se in questo modo ci si ferma all'*essere della finitezza*, se la *caducità*, cioè – è, persiste, oppure se la *caducità* e il *perire perisce*». Proprio se si respinge questa autoapplicazione del finito e del perire a se stessi, non si può fare a meno di affermare che il finito «*sia* il nullo in sé e che *sia come* in sé nullo» (*ibidem* (I 130)). Questa, dice giustamente Hegel, è una *contraddizione* – una contraddizione che dimostra la non-verità della categoria di finitezza e che può pertanto essere risolta comprendendo «che il perire, il nulla, non è l'ultimo, [...] ma perisce» (142 (I 130)).

Tralascio in questa sede di esaminare le determinazioni del *termine* [Schranke] e del *dover-essere*, trattate da Hegel in una sezione inserita al

centro del capitolo sulla finitezza e che vanno intese essenzialmente come il limite della finitezza e l'aspirazione ad oltrepassarlo; nel nostro contesto è sufficiente attenersi all'affermazione di Hegel che «il finito è [...] la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce» (148 (I 137)). In questa contraddizione Hegel non vede quindi niente di affermativo, ma solo qualcosa che deve essere superato, ed abbozza in effetti due possibilità di eliminare la contraddizione: la prima, la più ovvia, sarebbe ammettere che il finito perisce e semplicemente perisce. Ma con ciò si dimostrerebbe vera proprio la finitezza, la cui essenza consiste nel perire²⁷; come risultato avremmo che il finito sarebbe «divenuto dapprima soltanto un *altro* finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'*infinito*» (*ibidem*). Da questo primo esperimento mentale emerge la seconda possibilità: in esso si delinea anzi una struttura in cui un finito trapassa in un altro, che è esso stesso; ma «questa *identità con sé*» nell'altro (148 seg. (I 138)), dice Hegel, è l'effettiva negazione del finito, è l'infinito.

L'infinito è determinato, innanzi tutto, come negazione del finito; e poiché Hegel stesso fa cenno al fatto che l'infinito potrebbe «essere [...] riguardato quale una nuova definizione dell'assoluto» (149 (I 138)), si potrebbe dire che si tratta ora di analizzare la proposizione «l'assoluto è l'infinito in quanto negazione del finito». Ma questa proposizione (e con essa la categoria che vi corrisponde), pur rappresentando un progresso immanente rispetto alla proposizione «tutto (o l'assoluto) è finito», è anch'essa, secondo Hegel, inconsistente, dato che nell'infinito di cui si sta parlando deve trattarsi non di un superamento esterno del finito, bensì di un auto-superamento del finito stesso. «Ma in quanto è il finito stesso che viene sollevato all'infinito, non è nemmeno una potenza estranea, che opera questo in lui, ma è appunto la natura sua, di riferirsi a sé come termine (tanto come termine come tale, quanto come dover essere), e di sorpassarlo, o anzi di averlo negato, come relazione a sé, e di essere al di là di esso» (150 (I 139)). Ma per quale ragione anche questo risultato è inconsistente? La proposizione «l'infinito è la negazione del finito» sembra essere addirittura una proposizione analiticamente vera e, a prima vista, appare difficile voler individuarvi una contraddizione. Tuttavia Hegel argomenta nel modo seguente: il finito è stato definito come un qualcosa che – in quan-

²⁷ Hegel esclude la ricaduta nella categoria del nulla con l'argomento stringente che la contraddittorietà di questa categoria è stata già dimostrata.

to si trova nella sfera dell'immediatezza – ha un altro di fronte a sé. *Ma l'infinito, di fronte al quale sta un finito come il suo altro, soddisfa appunto le condizioni date come caratteristiche nella definizione del finito; dunque è esso stesso finito* (151 (I 140)).

Essendo «affetto dall'opposizione contro il finito», l'infinito è infatti soltanto «l'al di là del finito»; e un infinito del genere è detto da Hegel «il *cattivo infinito*» (152 (I 140 seg.)). Ciò che Hegel critica in questa concezione dell'infinito – che, secondo lui, è la concezione dell'intelletto – è esplicitamente la sua contraddittorietà: egli insiste sul fatto che l'intelletto con la sua categoria, che per lui «vale come suprema, assoluta verità [...] si trova [...] nella inconciliata, ancora aperta, assoluta contraddizione». Infatti, dal momento che secondo questa rappresentazione ci sono due mondi – un mondo infinito ed uno finito –, «l'infinito non è che il limite del finito, e quindi solo un infinito determinato, un infinito *il quale è esso stesso finito*» (152 (I 141)). Hegel esplicita questo argomento, che ritiene chiaramente molto importante, in forme sempre nuove. Se l'infinito è soltanto una delle due categorie, leggiamo più avanti, «non è l'intero, ma soltanto un lato; ha il suo limite in quello che gli si contrappone; è così *l'Infinito finito*. Non si hanno dinanzi che *due finiti*. Appunto in ciò, che l'infinito è così segregato dal finito, ed è quindi reso *unilaterale*, sta la sua finitezza, e pertanto la sua unità col finito» (157 seg. (I 147)). Inoltre, determinando in questo modo il rapporto tra finitezza e infinità, non si prende in seria considerazione la finitezza del finito; quest'ultimo infatti continua a sussistere – in quanto altro dall'infinito – *accanto all'infinito*. «Il finito dal canto suo, in quanto è collocato come per sé lontano dall'infinito, è *questa relazione a sé*, nella quale la sua relatività e dipendenza, la sua caducità, è rimossa. Esso è quella stessa indipendenza e affermazione di sé, che ha da essere l'infinito» (158 (I 147)). Infine, nel concetto dell'infinito non viene esplicitato che esso è mediato dalla negazione del finito; questo processo di mediazione – il riferimento al finito, che in verità è un momento della determinazione dell'infinito – è presente solo implicitamente: «questa unità loro è *celata* [...], è quell'unità *interna* che *sta soltanto alla base*» (154 (I 142 seg.)). Il fatto che ogni categoria dipende dall'altra, ma che questa relazione non sia esplicitata si mostra nella determinazione reciproca del finito e dell'infinito: le determinazioni del finito e dell'infinito «sono inseparabili e in pari tempo assolutamente altr[e] l'un[a] di fronte all'altr[a]», cosicché ognuna è *in sé* «l'unità di sé e del suo altro», ma in verità nega il suo altro – e con ciò, poiché rinvia all'altro, se stessa (155 (I

143)). Il risultato è qui l'alternarsi delle due categorie, che produce il progresso all'infinito, una struttura questa che, secondo Hegel, si presenta sempre allorché determinazioni relative vengono opposte l'una all'altra e considerate come indipendenti, sebbene rimandino nel contempo l'una all'altra. «Il progresso all'infinito è quindi la *contraddizione* che non è sciolta, ma si continua sempre ad enunciare solo come *presente*» (155 (I 144)). Hegel ravvisa una contraddizione nella struttura del progresso all'infinito nel fatto che l'infinito – così come la finitezza – non viene riferito a se stesso: il sorpassare, che è l'essenza del progresso, «rimane incompiuto, in quanto non si *sorpassa* questo *sorpassare* stesso» (*ibidem*).

Se si compie questo passo, indispensabile per motivi di consistenza, emerge inevitabilmente la categoria dell'infinità affermativa, di una infinità cioè che non ha di fronte a sé il finito come altro, bensì è un'«unità del finito con l'infinito» (157 (I 147)). Ma questo infinito autentico, che «comprende in sé se stesso e la finità» (158 (I 147)), non è forse ugualmente contraddittorio? Hegel risponde negativamente; questa unità concreta sarebbe infatti contraddittoria, solo se finito e infinito fossero in essa allo stesso modo in cui sono fuori di essa. In questa unità essi però «perdono [...] la loro natura qualitativa» (158 (I 148)), ossia la loro determinatezza come “qualcosa” e “altro”, i quali, in quanto finitezze, si escludono reciprocamente. Hegel critica diverse possibili concezioni di questa unità del finito e dell'infinito, che si risolvono tutte nell'intendere le categorie come unificate e nello stesso tempo come ancora indipendenti; anzi, critica anche il termine “unità”, che avrebbe il significato di un'«astratta eguaglianza con sé senza movimento», i cui momenti verrebbero interpretati «anch'essi quali esistenze immote» (163 (I 152); cfr. *Briefe* II 328 seg.). Già nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva lamentato l'«inconveniente» di formulazioni come, per esempio, “unità di soggetto e di oggetto”: infatti «soggetto, oggetto, ecc. significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione» (3.41 (I 31 seg.)); e, in relazione all'unità di finitezza e infinità, nella logica dell'*Enciclopedia* spiega che con questo termine «non si dice esplicitamente che [il finito] è qualcosa di *superato*» (§ 95 A, 8.202 (I 278)). Inoltre – se si riflette giustamente sul fatto che «unificando il finito con l'infinito, il finito certamente non potrebbe rimanere quello che era fuori di tale unità, o quanto meno ne sarebbe intaccata la sua determinazione (come l'unione dell'alcali con l'acido segna una perdita delle sue proprietà)» – il termine “unità” comporta il pericolo di

assumere che anche l'infinito «sarebbe smussato nell'altro», il che accade effettivamente con il cattivo infinito. «Ma il vero infinito non si comporta semplicemente come l'acido nella sua unilateralità, ma conserva se stesso; la negazione della negazione non è una neutralizzazione, e l'infinito è l'affermativo, e soltanto il finito è ciò che è superato» (*ibidem* (I 278 seg.))²⁸. Per comprendere in modo corretto il rapporto dei due momenti, Hegel propone il termine *idealità*²⁹: «[l']ideale è il finito così come sta nel vero infinito – cioè come una determinazione, un contenuto, che è bensì distinto, ma che però non *sussiste indipendentemente*, ma è come *momento*» (5.165 (I 153 seg.)). In tal modo si giustifica anche il fatto – a volte taciuto nelle argomentazioni hegeliane – che la relazione tra le due categorie non è affatto simmetrica. In questo senso, in uno dei paragrafi introduttivi del capitolo sull'idea nella logica dell'*Enciclopedia*, nei quali Hegel considera retrospettivamente quanto sviluppato fino a quel punto, si dice: «[...] nell'unità *negativa* dell'idea l'infinito sormonta il finito [...] L'unità dell'idea è [...] infinità, e per questo va distinta essenzialmente dall'idea come *sostanza* [...], così come [...] quest'infinità che ha[...] la caratteristica di sormontare, va[...] distint[a] dall'infinità *unilaterale*, in cui si cala con il giudicare e con il determinare» (§ 215 A, 8.372 seg. (I 441)).

Guardando retrospettivamente all'argomentazione hegeliana, si può stabilire quanto segue: Hegel cerca di scoprire *contraddizioni* nelle categorie prese singolarmente: finitezza e cattiva infinità. Da tali contraddizioni conclude alla *falsità* di queste categorie; egli presuppone quindi il principio logico-argomentativo di contraddizione ed è interessante che lo applichi non soltanto a teorie, ma anche a categorie: una categoria che presenta una contraddizione al suo interno è una categoria non vera e costringe a procedere oltre, passando alla categoria più vicina. La trasposizione del

²⁸ Altri passi in cui è presente una critica del termine "unità" si trovano in 5.94 (I 81); E § 82 Z, 8.178 (I 255); § 88 A, 8.191 (I 267); § 215 A, 8.372 (I 441). In E § 573 A, 10.389 segg. (III 435 segg.) Hegel distingue tra un'unità concreta ed un'unità astratta, anzi spiega che ad ogni ente spettano diversi modi di unità, che bisogna comprendere nella loro differenza e nel loro rapporto gerarchico. «[I]l carattere proprio e l'intera differenza di tutte le cose naturali, inorganiche e viventi, si basa soltanto sulla *diversa determinatezza di questa unità*» (390 (III 435)).

²⁹ Hegel sottolinea esplicitamente che non si deve fraintendere questo termine, come accade di solito, intendendo con esso l'infinito di fronte al quale il finito sarebbe il reale; in tal modo «si torna daccapo all'unilateralità dell'astratto negativo, la quale conviene al cattivo infinito, e si persiste nell'affermativo esserci del finito» (5.166 (I 154); cfr. E § 95 A, 8.202 seg. (I 279)).

principio (logico-argomentativo) di contraddizione da teorie a categorie costituisce una delle più importanti innovazioni della dialettica hegeliana; essa può essere resa accessibile all'opinione comune usuale per il fatto che le categorie vengono trasformate in proposizioni il cui soggetto è "l'Assoluto" o "tutte le cose". Che proposizioni possano essere autocontraddittorie è infatti altrettanto facilmente comprensibile del fatto che ci siano teorie che si contraddicono, poiché le teorie sono sistemi di proposizioni. La trasposizione di questa concezione della contraddizione dalle teorie alle categorie (e precisamente tanto alle categorie logiche quanto a quelle della filosofia reale) è, inoltre, un risultato dell'impianto idealistico del sistema hegeliano: in conseguenza di tale impianto l'essere supremo è spirito, e precisamente spirito assoluto, teoria filosofica; tutti gli altri enti vanno quindi pensati secondo questo paradigma³⁰.

Dalla contraddittorietà di determinate categorie così come dalla contraddittorietà di determinate teorie non segue tuttavia, secondo Hegel, che tali categorie o teorie non esistano³¹. Esistono, e nel caso delle categorie ciò vuol dire: determinano in modo essenziale ambiti parziali della realtà e in modo accidentale ogni ente³²; solo non sono affatto qualcosa di de-

³⁰ Va in questa direzione anche la famigerata tesi hegeliana di una precisa corrispondenza tra teorie filosofiche e categorie logiche (18.49, 59 (I 41, 51); 20.478 seg.). Un passo sintomatico, in cui Hegel assegna la contraddizione ad una categoria e parimenti ad una filosofia, si trova in E § 194, 8.350 (I 420): l'oggetto, spiega Hegel, in quanto è una totalità e nel contempo «uno scindersi di distinti», è «la *contraddizione* assoluta tra l'indipendenza completa del molteplice e la non-indipendenza, altrettanto completa, di esso». Nell'annotazione Hegel associa questa categoria alla filosofia leibniziana, che è perciò «la *contraddizione* completamente sviluppata» (*ibidem* (I 421)).

³¹ In un bel passo Hegel spiega che parti del mondo corrispondenti a categorie non vere esistono così come esiste l'errore, solo che esistono appunto non come qualcosa di assoluto, bensì come fenomeno. «A quel modo che l'intelletto soggettivo mostra in lui anche degli errori, così il mondo oggettivo mostra anche quei lati o gradi della verità che per sé sono soltanto unilaterali ed incompleti e non costituiscono che dei rapporti fenomenici» (6.437 (II 834); cfr. anche E § 135 Z, 8.267 seg. (I 341)).

³² Da ciò risulta come sia legittimo e insieme illegittimo interpretare la logica come una teoria critica. Naturalmente la logica hegeliana vuole essere una critica delle categorie finite e in tal senso continuare il programma di Kant e portarlo alla sua verità; nella logica bisogna tuttavia indagare non il rapporto delle categorie con la coscienza e con la realtà, bensì l'interna struttura delle categorie in se stessa (5.40 seg., 61 seg. (I 48); 6.268 seg. (II 672); E § 41 Z1, 8.114 seg. (I 194 seg.)). Dalla finitezza delle categorie criticate segue, però, soltanto che con esse non vengono comprese in modo adeguato entità più complesse (così vita e spirito, per esempio, sono, secondo Hegel, esenti dal rapporto di causalità:

finitivo in senso assoluto. Proprio la loro contraddittorietà impedisce di attribuire ad esse questo valore posizionale.

Importante ora è che la *contraddittorietà* della maggior parte delle categorie logiche consista proprio nella loro *unilateralità*. Il finito che non è un momento ideale dell'infinito è contraddittorio; e lo è parimenti l'infinito che viene contrapposto al finito. *Esente da contraddizioni è, invece, il vero infinito, che è unità di finitezza e infinità*³³. Ciò si oppone però al sano intelletto umano che, quando si pronuncia in modo spontaneo e senza soverchia riflessione, è portato piuttosto a ritenere inconsistente una concezione in cui finitezza e infinità siano unite, e al quale, viceversa, le categorie di una pura finitezza e di una infinità trascendente sembrano del tutto prive di contraddizioni. Ma, se l'argomentazione di Hegel è corretta, questa concezione del sano intelletto umano è ingannevole. Scrive Hegel: «Se l'intelletto mostra che l'idea contraddice se stessa, perché, per es., il soggettivo è qualcosa di soltanto soggettivo, e l'oggettivo gli è piuttosto opposto, perché l'essere è qualcosa di completamente diverso dal concetto, e perciò non può venirne ricavato, e, ancora, perché il finito è soltanto finito, ed è proprio il contrario dell'infinito, e, quindi, non identico ad esso, [...] la logica mostra piuttosto l'opposto, e cioè che il soggettivo che deve essere soltanto soggettivo, che il finito che deve essere soltanto finito, l'infinito che deve essere soltanto infinito e così via, non hanno alcuna verità, si contraddicono e passano nel loro contrario, sicché questo passare e l'unità nella quale gli estremi sono come superati, come un apparire o come momenti, si rivelano come la loro verità» (E § 214 A, 8.370 seg. (I 439 seg.)). Ma qual è l'origine di questo pervicace inganno dell'intelletto? Essa risiede palesemente nel fatto che la con-

6.227 segg. (II 634 seg.)); non segue però che non ci sia nulla di cui tali categorie non possano essere a buon diritto asserite, come Hegel ha chiarito in particolare nella sua lettera a Duboc del 29 apr. 1823 (*Briefe* III 11). (Di tavoli, di calze e così via si può senz'altro dire che esistono; ma la domanda sull'*esistenza* di Dio potrebbe basarsi su "categorical mistakes"). Qualcosa di analogo vale per la funzione critica delle parti sul diritto astratto e la moralità nella *Filosofia del diritto*; sicuramente Hegel si propone di mostrare che una comunità costruita unicamente su queste sfere non può sussistere; ma è anche chiaro che questi ambiti, per quanto subordinati, hanno un proprio diritto all'esistenza.

³³ Dal momento che non è ancora la categoria conclusiva, nemmeno il vero infinito è naturalmente del tutto esente da contraddizioni; in ogni caso anch'esso trapassa in una categoria che si invischia di nuovo in contraddizioni. Ma da ciò si prescinde nelle pagine seguenti e in verità a buon diritto, in quanto nella categoria del vero infinito almeno la contraddizione tra finito e infinito viene eliminata, risolta.

traddizione presente nelle categorie isolate non consiste in via immediata in ciò che esse significano, bensì *sussiste* piuttosto *tra* ciò che esse significano e ciò che esse sono. La categoria “finitezza” solleva, infatti, in quanto categoria, una pretesa di verità, ma la mette subito in questione affermando ciò che essa afferma: se effettivamente tutto fosse finito, non potrebbe esserci alcuna verità. Il concetto dell’infinito, viceversa, si trova in contraddizione con la forma in cui viene espresso, secondo la quale esso è contrapposto al finito: in quanto contrapposto al finito, l’infinito sarebbe esso stesso finito.

Nella categoria sintetica, nell’unità di finitezza e infinità, non si può invece generare nessuna contraddizione del genere, nonostante tale categoria abbia la struttura di unificare ciò che è opposto. Piuttosto, proprio in virtù di questa struttura la categoria sintetica elimina le contraddizioni presenti nelle determinazioni isolate³⁴: essa pone in modo esplicito l’unità che quelle determinazioni presuppongono, pur negandola. Hegel, infatti, sottolinea di continuo che un’unità di finitezza e infinità va rinvenuta anche nel finito e nel cattivo infinito: il finito è «*imperituro e assoluto*» (5.140 (I 29)), quindi infinito; il cattivo infinito è «*un infinito il quale è esso stesso finito*» (5.152 (I 141)). Ma è chiaro che questa unità deve essere distinta da quella del vero infinito; in caso contrario, quest’ultimo non potrebbe essere esente da contraddizioni, mentre sono le determinazioni isolate che sono di necessità contraddittorie. In che consiste questa differenza? Hegel scrive: «*In ciascuno dei due [sc. nel finito e nel cattivo infinito] sta quindi la determinatezza dell’altro*, mentre nel senso del progresso infinito essi dovrebbero restare esclusi uno dall’altro, e solo seguirsi l’uno l’altro alternativamente. Nessuno dei due può esser posto e compreso senza l’altro, né l’infinito senza il finito, né il finito senza l’infinito. Quando *si dice* che cos’è l’infinito, cioè la negazione del *finito*, con ciò *si enuncia* insieme anche il finito; *non se ne può fare a meno*, quando si tratta di determi-

³⁴ Hegel dice espressamente che la posizione sintetica non può essere intesa come se le affermazioni unilaterali fossero entrambe allo stesso modo esatte e inesatte – ciò non sarebbe «che un’altra forma della contraddizione persistente» (5.168 (I 156)). Piuttosto entrambe le affermazioni sono soltanto momenti *che non hanno senso al di fuori della loro unità*. L’intelletto incorre perciò in un fraintendimento, se «prende gli *estremi* dell’idea, espressi comunque si voglia, in quanto sono *nella loro unità*, ancora nel senso e nella determinazione per cui *non* sono nella loro unità concreta, ma sono ancora *astrazioni* al di fuori di essa» (E § 214 A, 8.371 (I 440); cfr. 5.94 (I 81) e 8.18 (I 93)). Da questi passi segue che, se le proposizioni sintetiche di Hegel vengono scritte nella forma “A e non-A”, da esse non è lecito dedurre “A” e “non-A” (v. *supra* pp. 231 seg.).

nare l'infinito. Occorre soltanto *sapere quel che si dice*³⁵, per trovare la determinazione del finito nell'infinito. Del finito, dal canto suo, si concede subito che sia il nullo; ma appunto la sua nullità è l'infinità, dalla quale è quindi anch'esso inseparabile» (5.157 (I 146)). Con ciò si intende dire quanto segue: è vero che le determinazioni isolate non sono pensabili, di volta in volta, l'una senza l'altra, e sono quindi già l'unità dell'una e dell'altra. *Ma esse sono questa unità solo implicitamente*; questa unità si mostra solo a chi sviluppa la loro dialettica e si manifesta pertanto solo ad un livello più elevato. Nell'infinito finito certamente è posta «l'unità del finito e dell'infinito. Ma a questa unità non si riflette» (5.156 (I 144)). Chi si tiene fermo al significato immediato non riconosce questa relazione, anzi la contesta espressamente. Un teoretico di questo tipo, di conseguenza, non sa ciò che dice, non è cioè consapevole delle conseguenze che si possono derivare da ciò che ha detto, sebbene tali conseguenze includano il contrario di ciò che egli ha detto. E anche quando riflette sul rapporto scambievole tra le due categorie – come avviene nel progresso all'infinito di finitezza e infinità – la sua riflessione «*non fonde assieme questi due pensieri*» (5.166 (I 155)); «*persiste nella contraddizione dell'unità di due determinazioni e della loro opposizione*» (5.166 seg. (I 155)). Soltanto nella concezione dell'idealità dei due momenti «la contraddizione non [...] è astrattamente sparita, ma risolta e conciliata, ed i pensieri non solo [...] si mantengono integri, ma [...] sono anche *riuniti assieme*» (5.168 (I 156)). La considerazione delle categorie isolate è dunque contraddittoria: si dice “A”, ma a chi fa questa affermazione si mostra che da ciò segue “non-A”; e, viceversa, a chi asserisce “non-A” si mostra che allora è valido “A”. A chi dice “A e non-A”, invece, non si può mostrare nulla che non gli sia noto e che contraddica la sua asserzione, poiché egli pone espressamente in quanto tali le relazioni che rinviano reciprocamente l'una categoria all'altra. Da questo punto di vista, paradossalmente, proprio la sua posizione concreta, che comprende in sé gli opposti, è l'unica consistente³⁶.

³⁵ Per questa formulazione cfr. 11.249 (Dsb 90): «Sapere quel che si dice è molto più raro di quel che si pensi ed estremamente a torto si ritiene che quella di non sapere cosa si dice sia la più dura delle accuse». La difficoltà presente nel sapere quel che si dice si fonda naturalmente sul fatto che in questo caso occorre riflettere non solo sull'*oggetto* della propria asserzione, ma sull'*attività* dell'asserire stesso: questo è proprio il metodo specifico di tutto l'idealismo tedesco (cfr. Fichte, 1.162, 510 (Sds 210 seg., 433); Schelling, *Schriften von 1799-1801*, 345 (Sit 13 seg.)).

³⁶ Poiché tanto nella posizione sintetica quanto in quella finita occorre stabilire un'unità di determinazioni opposte, la riflessione, secondo Hegel, può confondere facil-

Va giudicato peraltro come assai sconcertante il fatto che Hegel usi di tanto in tanto il termine “contraddizione” per esprimere proprio il carattere sintetico di quelle categorie che sono le uniche ad essere esenti da autocontraddizione. Così nel secondo capitolo della prima sezione della (grande) logica dell’essenza, che tratta «Le essenzialità ovvero le determinazioni della riflessione», la terza determinazione, quella sintetica, dopo l’identità e la differenza, è la contraddizione – il che è singolare, in quanto la contraddizione era stata classificata innanzi tutto come categoria negativa. La critica di McTaggart è a tal proposito assolutamente giusta: la contraddizione è il motivo per cui una categoria viene abbandonata in quanto finita; non può essere quindi anch’essa una categoria, soprattutto una categoria che supera le contraddizioni di identità e differenza., «The whole point of the dialectic method is that the perception of a contradiction is a reason for abandoning the category which we find contradictory. Moreover the category now before us is the Synthesis of Identity and Difference. And it is especially clear that a category cannot be accepted as a reconciliation of others where it is seen to be itself contradictory» (1910; 116)³⁷. McTaggart è tuttavia del parere che la categoria trattata da Hegel col nome di “contraddizione” abbia senz’altro in questo luogo la sua collocazione; sbagliata sarebbe soltanto la sua denominazione; al suo posto McTaggart propone «the name of Stable Essentiality», con cui si intenderebbe un sostrato in sé concreto, che è diverso da altri (117).

mente la posizione finita con quella assoluta. Nelle considerazioni su «La finitezza dal punto di vista della riflessione» nella prima parte della *Filosofia della religione* si dice che il punto di vista della finitezza che si irrigidisce su stessa e perciò si assolutizza «confina con il punto di vista filosofico, poiché è il punto più alto della riflessione, e contiene espressioni che, considerate superficialmente, appaiono le stesse di quelle della filosofia. [...] Contiene l’idealità, la negatività, la soggettività, e tutto ciò è un momento essenziale della libertà. C’è pure un’unità del finito e dell’infinito che deve esser detta anche dell’idea. Tuttavia non si fa attenzione che proprio ciò che sembra il più prossimo è il più lontano [...]. Questa posizione si contraddice da sé; essa pone l’idealità come principio, ma ciò che realizza l’idealità non è esso stesso ideale» (16.183). Già Platone nel *Sofista* ritiene che la *So-fistica* assomigli vistosamente alla filosofia autentica, alla filosofia dialettica così come «il lupo assomiglia al cane, l’animale più selvaggio a quello più domestico. Chi non vuole errare deve prima di ogni altra cosa stare sempre molto in guardia quando si tratta di somiglianze: questo è un genere di cose molto infido» (431a).

³⁷ Hegel stesso sembra aver preso in considerazione questa obiezione; nella logica dell’*Enciclopedia* (già in quella del 1817) la terza determinazione, dopo l’«identità» e la «differenza», è il «fondamento».

Non è però tanto facile decidere che cosa Hegel abbia precisamente inteso in questo luogo con “contraddizione”; e ci si può perfino richiamare alla critica mossa da Hegel all’interpretazione kantiana delle antinomie, se non si vuole escludere che le difficoltà non siano solo nell’interprete, ma anche nel testo stesso. Mi sembra, infatti, che nel capitolo sulla contraddizione ed anche nella terza nota sul «principio di contraddizione» Hegel usi il termine “contraddizione” in duplice senso. Da un lato, la contraddizione è la determinazione della finitezza, la cui sorte è di andare in rovina in quanto contraddittoria (6.67, 69 (II 483 seg., 485)); dall’altro, la contraddizione è ciò che contraddistingue entità concrete che proprio per questo non sono più – come le categorie isolate – autocontraddittorie. La contraddizione, di conseguenza, è «la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un’attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione» (6.75 (II 491))³⁸. L’uso omonimo del termine “contraddizione” è chiarissimo nella proposizione seguente: «Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l’una nell’altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l’unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione» (6.76 (II 492)). In modo sintetico la proposizione significherebbe: «Ciò che non ha in sé la contraddizione, va in rovina nella contraddizione»; e questa proposizione è palesemente autocontraddittoria: infatti come può qualcosa andare in rovina in qualcosa che gli manca? Ma il senso è: ciò che non è una concreta unità di determinazioni positive e negative (e anche questa unità è detta qui da Hegel contraddizione) – come, per es., il finito o il cattivo infinito – è autocontraddittorio e perciò si dissolve. Questa proposizione ha senz’altro senso; anzi, l’intera *Enciclopedia* ne costituisce l’esplicazione. Per comprendere questo senso è però imprescindibile – come già detto – distinguere tra due concetti di contraddizione: Hegel, da un lato, chiama contraddittorie determinazioni che, pur essendo unilaterali, rinviano al loro opposto; e, dall’altro, considera come contraddittorie anche determinazioni concrete in cui non è più possibile mostrare un’autocontraddizione³⁹. Questa terminolo-

³⁸ Analogamente 6.78 (II 493): il molteplice differente acquista in forza della contraddizione «la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità». Da ciò seguirebbe che l’idea assoluta e lo spirito assoluto sono contraddittori in massimo grado.

³⁹ Particolarmente confusi da questo punto di vista sono gli scritti jenesi. Così suona la prima tesi di abilitazione di Hegel: «Contradictio est regula veri, non contradictio falsi»

gia è inaccettabile⁴⁰; volendo comunque giustificarla, si potrebbe argomentare così: alle determinazioni concrete è essenziale il fatto di essere *mediate* dalla contraddizione delle determinazioni unilaterali; da questo punto di vista la contraddizione è costitutiva per la loro genesi⁴¹. Sarebbe peraltro indispensabile – onde evitare fraintendimenti – parlare di una contraddizione *superata*; e in effetti in Hegel si trovano formulazioni che vanno in questo senso⁴².

Dalla differenza, sinteticamente descritta, che sussiste tra i due concetti di contraddizione risulta la differenza tra dialettica e speculazione, termini spesso usati nella letteratura secondaria come sinonimi, sebbene siano stati chiaramente distinti dallo stesso Hegel almeno a partire dalla Propedeutica filosofica di Norimberga. Alla fine del «Concetto preliminare» della logica dell'*Enciclopedia* Hegel spiega che la logicità ha tre lati,

(2.533); questa proposizione ha senso, solo se si intende «contradictio» come una connessione di categorie opposte in un'unità concreta che evita l'autocontraddizione delle determinazioni isolate. Nello scritto sulla differenza si afferma, in modo analogo, che l'antinomia – qualificata peraltro nello stesso passo come «la contraddizione che toglie se stessa» – è «la suprema espressione formale del sapere e della verità» (2.39 (Psc 30); cfr. 123 (cfr. 101)) e la contraddizione è «la manifestazione puramente formale dell'assoluto» (41 (31)); tuttavia a p. 128 (106) la contraddizione viene detta «l'unificazione di concetti opposti», un'unificazione che, secondo Hegel, al contrario delle categorie unilaterali, appunto non si autocontraddice! Nel saggio sullo scetticismo infine si dice che ogni proposizione della ragione contiene una trasgressione del principio di non-contraddizione (230 (Rs 80)).

⁴⁰ Particolarmente spiacevole è il fatto che anche una determinazione come il cerchio – a cui appartengono i due momenti del centro e della circonferenza, tra i quali Hegel non dimostra affatto che sussista un'apparente relazione di esclusione e una corrispondente dialettica – deve essere in sé contraddittoria, solo perché concreta. «Nel concetto di circolo sono ugualmente essenziali centro e circonferenza, entrambi i caratteri gli spettano; eppure centro e circonferenza sono tra loro opposti e contraddittori (E § 119 A, 8.245 (I 319)). Per aver trattato le parole in questo modo omonimo, Hegel è stato screditato, non senza buone ragioni, dai filosofi analitici particolarmente attenti alla precisione.

⁴¹ In questo senso scrive M. Wolff (1981; 163): «È la stessa contraddizione a dissolvere la contraddizione».

⁴² Cfr. 13.134 (113): «Percorrere questo processo di opposizione, contraddizione e *soluzione* della contraddizione, è il superiore privilegio di nature viventi: ciò che di per sé è e rimane *solo* affermativo, è e rimane senza vita. [...] Ma se rimane nella semplice contraddizione senza scioglierla, allora perisce nella contraddizione»; 13.162 (138 seg.): «Chi però desidera che non esista nulla che porti in sé una contraddizione come identità di opposti, costui richiede nel contempo che non esista nulla di vivo. Infatti, la forza della vita, ed ancor più la potenza dello spirito, consistono proprio nel porre in sé, nel sopportare e *superare* la contraddizione» [corsivo aggiunto, N. d. a.].

che non vanno però separati, bensì considerati come momenti «di ogni concetto e di ogni vero in generale» (§ 79 A, 8.168 (I 246)). Il primo è quello astratto o intellettivo, il secondo quello dialettico o negativamente razionale, il terzo quello speculativo o positivamente razionale. Per il pensiero astratto le determinazioni finite sono valide proprio nel loro isolamento; se l'intelletto pensa, per esempio, il rapporto tra finitezza e infinità, considera ugualmente vere entrambe le categorie nella loro relazione esterna. Il momento dialettico, invece, dimostra la presenza di contraddizioni nelle categorie isolate; esso svela la finitezza del finito, che consiste nel «superare se stesso» (§ 81 A, 8.172 seg. (I 250)). Operando in tal modo, la dialettica procede in maniera assolutamente oggettiva; la contraddittorietà interna è dunque «la natura propria, vera, delle determinazioni dell'intelletto, delle cose e del finito in generale» (172 (I 250)); il risultato è tuttavia, in un primo tempo, solo negativo. Soltanto il momento speculativo⁴³ – che è «il positivo del dialettico»⁴⁴ – sviluppa una concezione affermativa, che evita ovvero «scioglie» la contraddizione, perché «coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione» (§ 82, 8.176 (I 253)). Così scrive Hegel, dopo aver introdotto il concetto dell'infinità affermativa: «La natura del pensare speculativo si mostra qui come un compiuto esempio nella sua guisa determinata. Consiste soltanto nel comprendere i momenti opposti nella loro unità» (5.168 (I 156)).

4.1.2. *Il metodo*

Le considerazioni di Hegel sul metodo si trovano nel capitolo conclusivo della *Scienza della logica* e va considerato un grande progresso il fatto che Hegel sia stato il primo pensatore della tradizione ad assegnare al metodo un valore di posizione così eccezionale, al punto da far culminare la sua ontologia in una riflessione sul metodo. Tuttavia occorre rilevare criticamente che il capitolo sull'idea assoluta ci fa penetrare ben poco nel

⁴³ Nell'aggiunta al § 82 Hegel designa il momento speculativo anche come il mistico (8.178 seg. (I 255)). Forse si potrebbe dire con maggiore precisione che il mistico (come, per esempio, l'intuizione intellettuale di Schelling) è lo speculativo non mediato dal momento dialettico, e cioè non mediato dalla *dimostrazione* dell'inconsistenza delle determinazioni isolate.

⁴⁴ Lettera a Niethammer del 24 mar. 1812; *Briefe* I 398 (II 179). Cfr. anche 4.12: «Lo speculativo [...] comprende [...] il positivo nel dissolversi e nel trapassare».

metodo effettivamente seguito da Hegel. Esso si concentra talmente sul significato della fondamentale struttura triadica (e tetradica) che numerose domande sul metodo che si presentano al lettore il quale spera finalmente in una risposta non sono nemmeno poste in quanto tali né tanto meno risolte. «Hegel stesso non ha contribuito quasi per niente a rendere chiari i rapporti logici nei quali si muove con virtuosità irriflessa». Questo giudizio di D. Henrich (1967a; 114), severo ma del tutto appropriato, va addirittura integrato: le occasionali considerazioni di Hegel sul metodo hanno ben poco a che fare col procedimento da lui effettivamente seguito con funambolica sicurezza: penso, per esempio, al capitolo sulla logica sillogistica⁴⁵. Qui Hegel tenta, come è noto, di inserire la sillogistica aristotelica nel suo sistema di una scienza suprema delle categorie universali; e l'esigenza hegeliana di fondare la logica formale – anch'essa una scienza ipotetica, per dirla con Platone – è indubbiamente importante e addirittura irrinunciabile. Ma, anche a prescindere completamente dal fatto che il tentativo di Hegel, alla luce dello stato attuale della logica, non può essere preso sul serio nella forma in cui viene presentato⁴⁶, sembra esserci in esso un grave difetto: Hegel, da un lato, vede senz'altro che la sillogistica non è in grado di fornire una giustificazione all'obiettivo di una fondazione ultima, a cui egli aspira; da un altro, però, esalta al massimo la forma del sillogismo⁴⁷ e cerca di rimediare al difetto rilevato non mediante l'espli-

⁴⁵ Si veda a tal proposito il libro di W. Krohn (1972), il quale fin dalle pagine iniziali (7) richiama l'attenzione sul fatto che nella logica soggettiva Hegel non tematizza la dialettica, bensì la logica formale, e tenta di giustificarlo osservando che «*la stessa logica formale*» è «*dialettica*» (8).

⁴⁶ V. *infra* pp. 317 segg.

⁴⁷ Cfr. 6.351 (II 753): «Il sillogismo è [...] quindi il *razionale*»; 352 (II 753): «*Ogni razionale è un sillogismo*»; 353 (II 755): «il *razionale* non è che il *sillogismo*»; 565 (II 949): «Il *sillogismo* [...] è stato sempre conosciuto come la forma universale della ragione»; Hegel, inoltre, – dilatando abbastanza ampiamente il concetto di sillogismo (cfr. 6.359 (II 760)) – cerca sempre di interpretare come sillogismi “sistemi” particolari della filosofia reale (come, per esempio, il sistema solare e lo Stato (6.423 segg. (II 821 segg.); E § 198, 8.355 seg. (I 425 seg.)), il processo chimico (6.430 segg. (II 828 segg.); E § 331 Z, 9.320 (II 350)) o la vita (E § 342 Z, 9.368 segg. (II 393 segg.)); ciò avviene essenzialmente perché tali sistemi sono intesi come *triadi* di sillogismi, in cui tutti e tre i concetti occupano il posto del termine medio a seconda della loro successione (cfr. E § 187 Z, 8.339 (I 410)). Hegel sembra peraltro avere anche distinto la forma del sillogismo interpretata ontologicamente, e identificata addirittura con la ragione, dalla sillogistica, dal momento che comunque critica energicamente il sillogismo dell'intelletto (cfr. E § 187 A, 8.339 (I 409 seg.)); ma pensa

cito sviluppo di un nuovo metodo, bensì ricorrendo ad un'idea discutibile e che rimane all'interno della sillogistica aristotelica.

Infatti Hegel, in primo luogo, critica il sillogismo ordinario nel modo seguente: da un lato, con l'introduzione di un termine medio qualsiasi, il sillogismo dimostra proprietà spesso del tutto casuali⁴⁸; dall'altro, cade in un regresso fondativo, ed è quest'ultimo punto soltanto che qui ci interessa. Infatti, per fondare le premesse che provano la conclusione di un sillogismo, sono necessari altri due sillogismi con quattro premesse «e così via in progressione geometrica *all'infinito*» (6.363 (II 763); cfr. E § 185, 8.337 (I 408)). Che il progresso infinito torni a manifestarsi a questo livello della logica soggettiva è per Hegel sorprendente: «Qui si affaccia dunque daccapo quel progresso all'infinito che si era presentato in precedenza nell'inferiore sfera dell'essere e che non era più da aspettarsi nel campo del concetto, del ripiegamento assoluto dal finito in sé, nel dominio della libera infinità e verità» (6.363 (II 763)). *A fortiori* questo progresso va quindi superato anche a questo livello superiore.

A tal fine Hegel propone, in secondo luogo, il procedimento seguente: lo schema in cui consiste la prima figura S-P-U⁴⁹ comprende le due premesse S-P e P-U, che vanno anch'esse mediate ossia fondate senza cadere nel regresso infinito; si incorrerebbe però nel regresso, dimostrandole in base allo schema della prima figura. «La mediazione deve pertanto avvenire in un altro modo. Per la mediazione di P-U si ha S; quindi la mediazione deve assumere la forma P-S-U. Per mediare S-P v'è U; questa mediazione diventa quindi il sillogismo S-U-P» (363 seg.; (II 764)). Da queste due forme sillogistiche devono risultare la seconda e la terza figura⁵⁰; il regres-

sicuramente che la sua interpretazione delle tre figure come necessarie modificazioni della prima e non come specie diverse (6.356 seg., 376 (II 758, 776)) sia sufficiente a trasformare il sillogismo dell'intelletto in sillogismo della ragione (375 segg. (II 774)).

⁴⁸ 6.359 segg. (II 761); E § 184 con Z, 8.336 seg. (I 407 seg.). Hegel tuttavia esagera, allorché afferma che in tal modo con diversi concetti usati come termini medi si potrebbe dimostrare anche la presenza in un medesimo oggetto di qualità opposte (6.360 (II 761); § 184 A, 8.336 (I 407)). In ogni caso, per escludere contingenze del genere, Hegel esige che nel sillogismo categorico il termine medio sia caricato *contenutisticamente*: «Il sillogismo categorico è secondo il suo significato sostanziale il *primo sillogismo della necessità*, dove un soggetto viene concluso con un predicato per mezzo della *sua sostanza*» (6.392 (II 791)).

⁴⁹ S, P, U stanno per i tre momenti del concetto: singolarità, particolarità, universalità.

⁵⁰ La seconda e la terza figura di Hegel corrispondono, come è noto, alla terza e alla seconda figura di Aristotele (6.367 (II 768); cfr. 11.431).

so va pertanto evitato in forza di una reciproca fondazione delle premesse attraverso il ricorso, di volta in volta, alle altre figure (365, 369 (II 765 segg., 770)). «Il circolo del presupporre reciproco, che questi sillogismi chiudono fra loro, è il ritorno di questo presupporre in se stesso, presupporre che forma qui una totalità, e che non ha quell'*altro*, cui ogni singolo sillogismo accenna, *al di fuori*, per mezzo d'astrazione, ma lo afferra *dentro* il circolo» (373 (II 774)).

Ma non è difficile vedere che la soluzione proposta da Hegel non può essere convincente. Anche prescindendo totalmente dal fatto che è estremamente discutibile parlare ancora di universalità, particolarità e singolarità nella seconda e nella terza figura⁵¹, e che del tutto palesemente non esiste una combinazione di modi validi che possa realizzare la sua idea fondamentale⁵², Hegel non si accorge di compiere in questo modo nient'altro che una comunissima *petito principii*. Infatti – per formulare la sua idea nella logica proposizionale – se, per esempio, valgono le relazioni $A, B \vdash C$; $B, C \vdash A$; $C, A \vdash B$, con ciò niente viene fondato in modo ultimo; anzi, relazioni del genere sono valide solo nel caso in cui A, B e C siano proposizioni logicamente equivalenti. In questo modo si potrebbe dimostrare anche la cosa più assurda; un metodo di questo tipo non è quindi adatto a superare il regresso infinito.

⁵¹ Così in un sillogismo che rientri nella seconda figura aristotelica ovvero nella terza figura hegeliana – per esempio: “tutti gli uomini sono mortali; nessuna pietra è mortale; nessun uomo è una pietra” – non si vede per qual motivo “uomo” e “pietra” dovrebbero relazionarsi reciprocamente come singolarità e particolarità (e viceversa).

⁵² Un'ipotesi analoga è stata già formulata da K. Düsing nella sua recensione del libro di Krohn: «Un'analisi critica dovrebbe dare come risultato che il circolo di premesse e conclusioni, come è inteso da Hegel, non si chiude» (1975; 327). – In effetti questa ipotesi ammette una facile conferma: poiché la seconda figura (aristotelica) consente come conclusioni solo proposizioni negative e la terza solo proposizioni particolari (il che, del resto, è ben noto a Hegel: 6.367 segg., 370 (II 768, 770 segg.)), con questo procedimento si potrebbero dimostrare solo le premesse di uno dei quattro modi (o, tenendo conto delle subalterne, dei sei modi) della prima figura, ossia del modo Ferio. Ora Ferio ha una conclusione negativa-particolare, che dovrebbe essere una premessa in una delle altre figure. *Ma tanto nella seconda quanto nella terza figura nei modi validi che hanno una premessa negativa-particolare (come Baroco e Bocardo) l'altra premessa deve essere affermativa-universale*; e una premessa di questo tipo non può diventare la conclusione di un modo che è possibile fondare anche mediante altre figure. Il procedimento hegeliano non va quindi seguito, se ci si basa sui modi del sillogismo concretamente validi, per i quali Hegel non ha però mostrato un particolare interesse (6.374 segg. (II 774 segg.); E § 187 A, 8.339 (I 409 segg.)), pur padroneggiandoli già a quattordici anni (11.38).

Bisogna quindi, riassumendo, considerare un grave difetto che al problema del regresso Hegel non abbia da opporre, alla fine della prima sezione della logica del concetto, nient'altro che una riflessione inadeguata, come è del tutto chiaro, e che rappresenta essenzialmente un maldestro rivestimento di un semplice circolo. Il metodo hegeliano è però migliore delle riflessioni di Hegel sul metodo. Esso non è infatti colpito dall'obiezione del regresso, poiché utilizza i mezzi che rendono possibile una fondazione dei principi ultimi. Di che tipo sono questi mezzi? Se si ricorda la concezione fondativa di Fichte che è alla base dello sviluppo di tutto l'idealismo tedesco, è chiaro che come alternativa al regresso è indispensabile un fondamento ultimo che provi se stesso in quanto ultimo per il fatto di non essere aggirabile in modo consistente, dal momento che si autofonda riflessivamente. Occorre così mostrare, innanzi tutto, che nella concezione hegeliana del principio supremo fondazioni riflessive di questo tipo giocano il ruolo decisivo (4.1.2.1.). Hegel si differenzia però da Fichte perché in lui il principio supremo non viene posto in modo immediato all'inizio (cfr. *supra* pp. 112 seg.): *per Hegel l'istanza fondante non sta all'inizio, bensì alla fine*. Perché? È palese che, andando oltre Fichte e Schelling (cfr. 5.76 segg. (I 62 segg.)), Hegel vuole addurre anche una prova della struttura autofondantesi, senza limitarsi ad esibirne l'inaggrabilità; in Fichte questa struttura, in quanto tale, viene scoperta quasi soltanto empiricamente e, senza la discussione di eventuali alternative, costituisce in modo non mediato l'inizio. Ma una prova del genere, così come è intesa da Hegel, può essere solo negativa e precisamente per due ragioni. Innanzi tutto, la prova diretta porterebbe a un regresso infinito, che è proprio ciò che si tratta di evitare; l'interruzione del procedimento dimostrativo comporterebbe, d'altro canto, un dogmatismo ugualmente inammissibile per la filosofia: ciò che Hegel critica nel metodo geometrico seguito da Spinoza è infatti proprio questo prendere le mosse da presupposti non fondati (cfr. 6.196 (II 605)). Ma, in secondo luogo, una prova diretta dell'assoluto sarebbe in contraddizione con il concetto dell'assoluto stesso, che diventerebbe in tal modo qualcosa di dipendente, qualcosa che verrebbe fondato solo da qualcosa d'altro. La seconda sezione di questo capitolo è dedicata all'analisi dettagliata della struttura di questa prova negativa e del metodo della negazione determinata seguito in tale prova (4.1.2.2.). Dovremo, inoltre, cercare di dimostrare che la contraddizione presente nelle categorie manchevoli, che costituiscono, per così dire, le stazioni sulla strada della prova indiretta dell'idea assoluta, è di natura

pragmatica; soltanto in questo modo, infatti, la “prova” hegeliana della struttura assoluta non si risolve in una catena tautologica di mere proposizioni analitiche (4.1.2.3.)⁵³.

4.1.2.1. *Fondazioni riflessive*

Hegel stesso ha usato di continuo l'argomento dell'inaggrabilità della ragione, dell'inconsistenza cioè della sua negazione. Già nel saggio sullo scetticismo leggiamo che una *critica* del sapere che voglia essere qualcosa di più dell'espressione di un'opinione soggettiva e sollevi un'oggettiva pretesa di validità è inconsistente: «la pura negatività o soggettività, allora, o è nulla in quanto nel proprio estremo distrugge se stessa, oppure dovrebbe, nel contempo, diventare sommamente soggettiva. L'aver coscienza di ciò sembrerebbe che stia lì a portata di mano, e gli avversari, del resto, continuarono a sollecitarla» (2.249 (Rs 101 seg.)). Non meno privi di speranza sarebbero anche i tentativi di sottrarsi all'autocontraddizione negando l'oggettività anche della propria asserzione: «[q]uesto contegno puramente negativo che vuole rimanere mera soggettività e parvenza, cessa però proprio con ciò di essere qualcosa per il sapere; chi rimane fermamente attaccato alla vanità che a lui così pare, che egli ritiene così, e non vuole assolutamente che le sue espressioni siano ritenute un elemento oggettivo del pensare e del giudicare, costui bisogna lasciarlo stare; la sua soggettività non importa a nessun altro uomo, e tanto meno alla filosofia o la filosofia ad essa» (*ibidem* (102)). Questo argomento diventa particolarmente importante nella discussione a cui Hegel sottopone l'idea kantiana di una critica della ragione. In modo molto convincente egli mostra l'inconsistenza di un'idea del genere. Infatti, chi esamina la ragione, presuppone già da sempre la ragione; non può fare a meno di implicare la validità della ragione, quella validità che vuole, nel contempo, mettere in questione. Nell'introduzione alla *Fenomenologia* Hegel ha dato a questa idea un'espressione pregnante ed ha respinto l'ovvio modo di rappresentarsi il conoscere come uno strumento o un *medium* (3.68 segg. (I 65

⁵³ La *forma fondamentale* dell'argomentazione di Hegel – l'assoluto in quanto struttura *riflessiva* va provato in modo *negativo* scoprendo contraddizioni *pragmatiche* nelle determinazioni alternative che vengono ad esso opposte – presenta sorprendenti analogie con la strategia di fondazione ultima della pragmatica trascendentale. Cfr. a tal proposito dell'Autore (1986e) e (1987b).

segg.)); un paragone del genere è fuorviante, poiché presuppone un punto di vista che dovrebbe collocarsi all'esterno di questo strumento o *medium*, mentre proprio questo è impossibile. In modo felice nell'introduzione all'*Enciclopedia* si dice: «Ma l'esame della conoscenza non può farsi se non *conoscendo*; nel caso di questo cosiddetto strumento, esaminarlo non significa dunque altro che conoscerlo. Ma voler conoscere *prima* di conoscere è altrettanto assurdo quanto il saggio proposito di quello scolastico che voleva imparare a *nuotare prima di arrischiarsi in acqua*» (§ 10 A, 8.54 (I 135); cfr. § 41 Z1, 8.114 (I 194 seg.); 16.59; 20.333 seg. (3/II 288 seg.))⁵⁴.

Queste riflessioni, tuttavia, si sviluppano ancora su un livello che prepara soltanto il conoscere vero e proprio. Ma Hegel, inoltre, ha innalzato a principio della sua filosofia il pensiero del pensiero che comprende la propria inaggirabilità e con ciò la propria assolutezza; anzi, l'idea assoluta in quanto «l'idea pensante se stessa» (E § 236, 8.388 (I 457)), in quanto la «*verità di sé conscia*» (6.549 (II 935)), non è altro che la visione dell'assolutezza del pensiero posta come principio ontologico⁵⁵ – un pensiero del pensiero che è oggetto di riflessione da parte dello spirito finito allorché si occupa della logica (4.163). Come è noto, il pensiero di pensiero in quanto principio metafisico gioca un ruolo significativo in Aristotele⁵⁶; e Hegel, che nelle lezioni sulla storia della filosofia ha esaltato questa concezione come il culmine della metafisica aristotelica, «il vertice sommo cui può giungere la speculazione» (19.219 (2 363))⁵⁷, ha posto a conclusione dell'*Enciclopedia* il famoso passo della *Metafisica* L 7, in cui Aristotele sviluppa nel modo più ampio la sua teoria (1072b 18 segg.). La struttura che funge da principio generativo del sistema hegeliano è però in Aristotele ancora isolata; da essa Aristotele non riesce, secondo Hegel, a dedurre i ri-

⁵⁴ Alla base di queste formulazioni c'è chiaramente l'argomento fichtiano che non si può astrarre dalla ragione. Cfr. 16.123: «Non posso astrarre dal pensiero, poiché l'astrazione è essa stessa il pensiero [...]».

⁵⁵ Analogamente, il principio della filosofia del diritto è «*la volontà libera*, la quale *vuole la volontà libera*» (R § 27, 7.79 (41); cfr. 12.524 (359)).

⁵⁶ Una raccolta e un'interpretazione di tutti i passi relativi di Aristotele è stata presentata da H. Krämer (1984). In (1984a; 423 segg. (309 segg.)) ho mostrato che la concezione del νόσις νοήσεως è platonica e costituisce in ultima analisi una trasposizione metafisica della scoperta socratica dell'inconsistenza presente nella contestazione della ragione (cfr. la mia interpretazione di Socrate: 267 segg. (198 segg.)).

⁵⁷ Cfr. 158 seg. e 165 (2 302 seg., 311): «Solo nel pensare si ha piena concordanza dell'oggettivo col soggettivo; *io sono questo*. Dunque Aristotele raggiunge il più elevato punto di vista; non è possibile voler essere più profondi».

sultati particolari della sua filosofia: «In tal modo in Aristotele l'idea suprema, il pensiero che pensa se stesso, sta a sua volta al suo posto come al-cunché di particolare, senza diventare principio dell'intera sua filosofia. [...] Occorrerebbe procedere oltre: α) sviluppare questa idea a partire da se stessa e presentare così l'universale come universale reale, – conoscere il mondo in modo da intenderne il contenuto solo come determinazione del pensiero che pensa se stesso [...] β) Il secondo punto è che questo principio sussiste in modo formale, astratto, e ciò che è particolare non viene ancora dedotto da esso, bensì l'universale è soltanto applicato al particolare e si cerca la regola dell'applicazione» (19.248 (2 393 seg.); cfr. 244, 247 (2 391, 392)). La medesima critica – la struttura suprema non è mediata con le altre categorie logiche e della filosofia reale – è rivolta da Hegel ai neoplatonici; è vero che essi hanno riconosciuto «l'essere assoluto in quanto essere assoluto», ma qualcosa di diverso e di più difficile è «conoscerlo come sistema dell'universo, della natura e della propria autocoscienza, come svolgimento integrale della sua realtà» (19.511 (3/I 114)). È palese che Hegel pretende di essere pervenuto, lui stesso, ad una conoscenza del genere e pertanto non a torto N. Hartmann ha definito il sistema di Hegel «la realizzazione conseguente del libro L della Metafisica» (1923; 252).

Ma, sebbene questa concreta realizzazione sia ancora assente nei pensatori più importanti dell'Antichità – in Platone, in Aristotele e nei neoplatonici –, questi pensatori hanno comunque almeno colto il principio assoluto in quanto tale, all'opposto del precursore di Hegel, di Kant. Nella *Scienza della logica*, nelle osservazioni introduttive al capitolo sull'idea del conoscere, Hegel mette in ogni caso in contrasto con le «idee veramente speculative dei filosofi antichi sopra il concetto dello spirito» (6.489 (II 881)) il passo citato in precedenza a p. 77 tratto dalla critica di Kant alla psicologia razionale, in cui si lamenta l'inconveniente di dover già sempre presupporre l'Io nel pensiero dell'Io; ed è chiaro che qui egli pensa ad Aristotele, nominato anche esplicitamente più avanti (492 (II 883)). Dobbiamo occuparci più analiticamente di questa critica di Hegel a Kant, poiché essa è uno dei documenti più chiari della differenza che intercorre tra la filosofia del filosofo di Königsberg, filosofia trascendentale finita che nega la riflessività rigorosa, e l'idealismo assoluto hegeliano. Hegel, innanzi tutto, espone in modo esauriente il passo menzionato tratto dalla prima Critica kantiana (B 401 segg. /A 343 segg. (263 segg.)) e giustifica l'ampiezza della sua esposizione affermando che in tal modo «si può conosce-

re con precisione tanto la natura della vecchia *metafisica intorno all'anima*, quanto anche specialmente la natura della *critica* da cui quella metafisica fu abbattuta». La critica kantiana condivide con la posizione razionalistica un modo di intendere lo spirito che è, in ultima analisi, empirico: la moderna metafisica dell'intelletto prende le mosse dalla percezione e «ne trasporta[...] l'universalità empirica e la determinazione riflessiva, *esterna* in generale alla singolarità del reale, nella forma delle allegate *determinazioni dell'essenza*» (489 (II 881)). Hegel intende dire che la metafisica razionalistica non ha raggiunto ancora il livello *della logica del concetto*, ossia un livello sul quale ha luogo un'autofondazione del pensiero puro. Essa si ferma al concetto dell'*essenza*, la cui universalità è solo un'*astrazione* dall'empirico e, a questo riguardo, è essa stessa *astratta*. Nei confronti di una posizione del genere Hegel sembra riconoscere un certo diritto alla critica kantiana che, al modo di Hume, isola l'essenza dell'io come una cosa in sé inconoscibile (490 (II 882)); questo diritto emerge però nei confronti della psicologia razionalistica soltanto e non nei confronti di una filosofia speculativa dello spirito come quella dei filosofi antichi, che Kant non ha né preso in considerazione né analizzato (489 seg. (II 881 seg.)). In particolare Hegel ironizza sul modo di esprimersi di Kant⁵⁸: singolare è l'idea (se di idea si può ancora parlare) «che io mi debba già *servire* dell'io per giudicare intorno all'io. L'io che *si serve* della coscienza di sé come di un mezzo per giudicare, questo sì, che è un *x* del quale, come poi del rapporto di codesto servirsi, non si può avere il minimo concetto». In particolare, Hegel respinge l'accusa di circolarità mossa da Kant all'inevitabile riflessività del pensiero: questo inevitabile autoriferimento non solo non è un inconveniente o un difetto, bensì è addirittura l'assoluto. «Ma ridicolo è davvero, questa natura della coscienza di sé, – che cioè l'io pensi se stesso, che l'io non possa essere pensato senza che sia l'io che lo pensi –, di chiamarla un *inconveniente* e, quasi fosse un che di difettoso, designarla come un *circolo*; mentre è invece un rapporto per cui nell'immediata, empirica coscienza di sé si rivela l'assoluta, eterna natura di quella coscienza e del concetto, vi si rivela, cioè, perché la coscienza di sé è appunto il *concetto* puro come *esistente*, e perciò come *percepibile empiricamente*, l'assoluto riferimento a se stesso, riferimento che, come giudizio che separa, si fa oggetto, e consiste unicamente nel far così di sé un circolo. – Una pietra non presenta quell'*inconveniente*. Quando si tratti di pensarla o di por-

⁵⁸ Cfr. anche 20.337 (3/II): quelle di Kant sono «espressioni barbariche».

tare un giudizio su di essa, non si frappone come un ostacolo a se stessa; è dispensata dall'incomodo di servirsi di se stessa per questa faccenda; è un altro fuori di lei, che si deve assumere questa fatica» (490 (II 882)).

Nonostante questi passi così importanti, è peraltro increscioso che Hegel non abbia messo in evidenza in modo più chiaro la struttura dell'argomento relativo all'inaggirabilità della ragione (al quale si allude anche nel capitolo sul meccanismo nella *Scienza della logica*⁵⁹), che costituisce l'alternativa al regresso fondativo. Ciò dipende sicuramente dal fatto che in Hegel – a differenza che in Fichte – tale struttura gioca un ruolo solo all'interno di una struttura più complessa, quella della prova indiretta dell'idea assoluta mediante il rinvio alle inconsistenze presenti nelle determinazioni finite; è ciò di cui dobbiamo ora occuparci.

4.1.2.2. *La prova negativa e l'interpretazione delle prove dell'esistenza di Dio. Sul metodo della negazione determinata*

Espressione di una riflessione non sempre soddisfacente sul metodo è il fatto che in nessun luogo della *Scienza della logica* Hegel tratti della prova apagogica, ossia dell'unica ricostruzione metodologicamente rigorosa dell'argomento sull'inaggirabilità della ragione e unica soluzione pensabile al problema del regresso. Si deve invece riconoscere che proprio in un'opera come le *Ricerche logiche*, per molti aspetti addirittura di un dogmatismo ingenuo rispetto a Hegel, Trendelenburg dà conto dell'importanza della prova indiretta per la fondazione dei principi (1840; II 320-331), anche se vi ricorre di rado nelle sue argomentazioni. Di Hegel si può dire l'opposto: pur non avendo egli tematizzato la prova negativa, tuttavia sia la sua logica sia la sua filosofia reale vanno lette come prova indiretta dell'assolutezza dell'idea assoluta o della filosofia assoluta all'interno dello spirito assoluto.

Con ciò non si sostiene che Hegel disponga soltanto del metodo di prova consistente nell'esibire contraddizioni in ogni categoria finita della logica e della filosofia reale, per passare da esse alla categoria immediatamente superiore in grado di evitare per lo meno *quella determinata* contraddizione. Anche una prova apagogica matematica si serve, infatti, per

⁵⁹ Cfr. 6.420 (II 819): «l'unico mezzo efficace *contro* la ragione è di non impacciarsi affatto con lei».

lunghe tratti del percorso, del metodo della prova diretta; per esempio, dall'assunzione che $\sqrt{2}$ è razionale e rappresentabile come frazione semplificata p/q (con $p, q \in \mathbb{N}$) deduce, innanzi tutto, altri enunciati, per scoprire subito negli enunciati $p = 2r$ e $q = 2s$ la contraddizione con la natura di numeri primi di p e q , che è stata presupposta⁶⁰. Analogamente, mi sembra, in numerosi passaggi della logica e della filosofia reale Hegel non ricorre all'esibizione di una contraddizione (così, per esempio, nel passaggio dall'essere determinato alla finitezza)⁶¹; ma l'argomentazione hegeliana culmina sempre nella dimostrazione di un'inconsistenza (per esempio, nella categoria della finitezza), che motiva il passaggio ad un'altra categoria. *Poiché l'essere determinato porta necessariamente alla finitezza, ma quest'ultima è autocontraddittoria, l'assoluto non può essere né essere determinato né finitezza (né i livelli intermedi); deve essere pertanto la negazione della finitezza, l'infinità*: così mi sembra che vada interpretato il procedimento argomentativo tipico del sistema di Hegel.

Un sostegno a questa interpretazione è dato dalla critica mossa da Hegel alla formulazione usuale delle prove dell'esistenza di Dio, di cui dobbiamo brevemente occuparci. Può sorprendere che si ricorra alla dottrina hegeliana delle prove dell'esistenza di Dio in relazione ad un'analisi di argomentazioni presenti nella logica; tale ricorso può essere, però, legittimato dallo stesso Hegel, che ha considerato le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* del 1829 come «una specie di completamento» della sua logica – «se non per il contenuto, almeno per la forma» –, tanto più che «la natura delle prove» di cui in esse si tratta ha una stretta parentela con la logica (17.347 (Lp 23)). Hegel ritiene inoltre che le tre prove metafisiche dell'esistenza di Dio⁶² da lui trattate *in extenso* – la prova cosmolo-

⁶⁰ Naturalmente una differenza centrale tra la prova indiretta in matematica e la prova indiretta della filosofia hegeliana consiste nel fatto che la contraddizione che interessa la matematica è di natura analitica, mentre quella tematizzata nella logica hegeliana è di natura pragmatica. Su ciò cfr. il cap. 4.1.2.3.

⁶¹ Mi sembra che il passaggio dalla categoria sintetica a quella tetica successiva – che è sempre il passaggio più problematico – non si fondi di regola su un'autocontraddizione della categoria sintetica (con l'eccezione della categoria del divenire); quest'ultima piuttosto viene ulteriormente esplicitata nella categoria tetica ed è soltanto nella categoria tetica che viene poi mostrata una contraddizione.

⁶² Hegel definisce le prove metafisiche dell'esistenza di Dio come «le prove dell'esistenza di Dio che si muovono solo nella sfera del pensiero» (17.402 (Lp 86)). Una prova non metafisica dell'esistenza di Dio è la prova *e consensu gentium* che Hegel giustamente non considera importante (17.387 segg. (Lp 68 segg.); cfr. E § 71 A, 8.161 seg. (I 238 segg.)).

gica, la teleologica e l'ontologica – siano soltanto casi particolari di una struttura *che si deve rinvenire in ogni passaggio della logica*. Infatti, almeno le prime due prove ora menzionate – ossia la cosmologica e la teleologica (fisico-teologica) – presentano la caratteristica di passare da una determinazione manchevole, come la contingenza delle cose, ad una determinazione assoluta, come la necessità⁶³. Ci sono però numerose determinazioni finite di questo tipo (403 segg., 417 segg. (86 seg., 103 segg.)), cosicché sarebbero pensabili anche altre prove dell'esistenza di Dio: determinando le cose come finite, si potrebbe passare all'infinità, all'idealità; comprendendole come esistenti in modo solo immediato, ci si potrebbe elevare alla loro essenza e fondamento; da esse in quanto parti, estrinsecazioni o effetti si potrebbe procedere verso Dio come verso il loro intero, la loro forza, la loro causa (418 (104)). Tutte le prove di questo tipo sarebbero analoghe nella loro struttura a quelle della tradizione: «In tal modo il numero delle prove aumenterebbe ben oltre quello già dato» (418 (104)). Ma da dove traggono origine queste diverse nuove prove con i loro diversi punti di partenza? Secondo Hegel, esse non sono «altro che la serie di determinazioni del concetto che sono abitualmente nell'ambito della trattazione logica»; infatti ogni grado, che viene percorso nella determinazione dei concetti della logica, comprende «la elevazione di una categoria della finitezza nella sua infinità; e implica, a partire dal suo punto di inizio, un concetto metafisico di Dio e, essendo questa elevazione concepita nella sua necessità, una prova della sua esistenza» (419 (105*))⁶⁴. Da questo punto di vista può essere del tutto legittimo utilizzare le analisi hegeliane della struttura logica delle prove dell'esistenza di Dio come sussidi interpretativi per una ricostruzione argomentativa dei passaggi della *Scienza della logica*.

⁶³ Questo vale solo in parte per la prova ontologica, in cui viene posto «il passaggio dal concetto, e attraverso il concetto, all'esistenza» e non già dall'essere al concetto (17.428 (Lp 173); cfr. E § 50, 8.130; § 51, 8.135 (I 209, 214); 17.407) e che pertanto «è l'unica prova veridica» (17.529); Hegel cerca tuttavia di individuare una finitezza anche nel concetto inteso come pura soggettività. «Ma oltre a questi cominciamenti finiti, si ha anche un altro punto di partenza, secondo il contenuto infinito, precisamente il concetto di Dio, che deve essere infinito, e che ha solo questa finitezza di essere un soggettivo, finitezza che deve essergli tolta» (17.402 (Lp 86)).

* Qui e in altri luoghi citati successivamente modifico parzialmente la tr. it. utilizzata. [N. d. c.].

⁶⁴ Cfr. 17.518 (Lp 219): «in generale si possono moltiplicare tali prove [sc. dell'esistenza di Dio] a dozzine; a ciò può servire ciascun grado dell'idea logica».

Qual è dunque l'idea fondamentale di Hegel in rapporto alla struttura di queste prove e all'erroneità della loro interpretazione tradizionale? Nella tredicesima lezione, in cui tale questione viene analiticamente discussa, Hegel comincia con l' esporre la critica rivolta da Jacobi alle prove dell'esistenza di Dio nelle lettere a Mendelssohn sulla dottrina di Spinoza. Come è noto, Jacobi considera tali prove un'impresa assurda: conoscere una cosa vuol dire, infatti, derivarla dalle sue cause; comprendere l'incondizionato significa allora ridurlo ad un condizionato, il che è contraddittorio⁶⁵. Contro questa argomentazione di Jacobi Hegel obietta, in primo luogo⁶⁶, che essa scambia, volendo ricorrere a termini non usati da Hegel in questo passo, *ordo cognoscendi* e *ordo essendi*: la prova non afferma, infatti, che Dio è condizionato, bensì che condizionata è solo la nostra *conoscenza* di Dio (17.462; cfr. 506 e 6.126 seg. (II 539 seg.)). Ciò risulta chiaramente dal *contenuto* della prova: proprio in quanto è l'incondizionato, Dio non può essere pensato in una relazione di condizioni. Hegel ammette tuttavia che a suggerire l'obiezione di Jacobi è la *forma* della prova: «È il *contenuto* della prova stessa che corregge la manchevolezza che si può ravvisare unicamente nella *forma*. Ma noi abbiamo così dinanzi una diversità, una deviazione della forma dalla natura del contenuto; e la forma è tanto più difettosa in quanto il contenuto è l'assolutamente necessario» (17.462 (Lp 124)).

La manchevolezza della forma va precisata più concretamente, secondo Hegel, nel modo seguente. Disponendo l'argomento cosmologico nella

⁶⁵ *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinozas* (in: *Werke* IV 2, 3-167), 149: «Comprendiamo una cosa, quando possiamo farla derivare dalle sue cause più prossime o esaminare le sue condizioni immediate secondo la serie delle cause»; 153 seg.: «scoprire condizioni dell'incondizionato, *inventare* una possibilità per l'assolutamente *necessario*, e volerlo *costruire* per poterlo *comprendere*: che questa sia un'impresa insensata dovrebbe apparire subito chiaro»; 154: «Un concetto di questo incondizionato deve dunque [...] essere *possibile*: così l'incondizionato deve cessare di essere l'incondizionato». Jacobi considera pertanto priva di senso la richiesta di dimostrare l'esistenza di Dio.

⁶⁶ Con pochi pensatori a lui contemporanei Hegel si è confrontato in modo tanto profondo quanto con Jacobi: da *Fede e sapere* alla recensione di Jacobi nel periodo di Heidelberg fino al «Concetto preliminare» della «Scienza della logica» dell'*Enciclopedia* di Berlino e alle lezioni sulla storia della filosofia. Ciò mostra chiaramente la sua costante tendenza a considerare Jacobi un pensatore importante e a rinvenire nella sua filosofia lati sempre più positivi (cfr. M. Brüggem (1971)); e in effetti si può dire che Jacobi e Hegel concordano nella critica alla filosofia della riflessione (cfr. G. Höhn (1971)), anche se Jacobi cerca di superare la filosofia della riflessione con una filosofia della pura immediatezza e Hegel con una filosofia della mediazione di immediatezza e mediazione.

forma di un sillogismo⁶⁷, avremmo come premessa maggiore la proposizione: «se c'è il contingente, allora c'è qualcosa di necessario» e come premessa minore «c'è un mondo contingente», da cui la conclusione «c'è qualcosa di necessario». Ma fuorviante in questo sillogismo è soprattutto la seconda premessa (e l'antecedente della prima); infatti, «il contingente, il finito, viene espresso come un *essere esistente*; ma la *determinazione* del contingente è piuttosto di avere una fine, di *essere caduco*, di essere un *essere* che ha solo il valore di una possibilità, che può *essere* come *non essere*» (463 (Lp 125)). Questo essere del contingente non viene soltanto espresso esplicitamente nella premessa; sta necessariamente nella forma del sillogismo. In esso, infatti, le premesse hanno una loro autonomia, sussistono «ciascuna per sé, anche *al di fuori* della loro relazione» (464 (126)). In tal modo il necessario diventa effettivamente qualcosa di dipendente dal finito. «L'uno condiziona l'altro e così la necessità sembra come presupposta, come condizionata dalle cose contingenti. La necessità assoluta è perciò posta in un rapporto di dipendenza, cosicché le cose contingenti restano al di fuori di essa» (17.29). Di contro, occorre piuttosto rendersi conto che la premessa minore – il contingente è – «si contraddice in se stessa», «così come contraddice il risultato – la necessità assoluta – che non è posta solo su di un lato, ma è l'*essere intero*» (17.464 (Lp 126)). Il contingente è un'autocontraddizione, perché non può persistere al di fuori dell'assoluto, perché il suo essere «è *nello stesso tempo* l'essere di un altro, dell'essere assolutamente necessario» (468 (130)). Si dovrebbe perciò trasformare il sillogismo usuale in modo tale da porre in esso esplicitamente il momento della *negazione*, che manca nella classica versione della prova cosmologica: il finito non è al di fuori dell'assoluto, bensì è soltanto un momento dell'assoluto. «Il senso dell'elevazione dello spirito è che al mondo spetta sì l'essere, ma che però è soltanto apparenza, non il vero essere, non la verità assoluta; e questa verità, piuttosto, è al di là del fenomeno, soltanto in Dio, e Dio soltanto è il vero essere. In quanto quest'elevazione è *passaggio* e *mediazione*, è anche *superamento* del *passaggio* e della *mediazione*; infatti ciò mediante cui Dio potrebbe sembrare mediato, cioè il mondo, viene piuttosto riconosciuto *nullo*; soltanto la *nullità dell'essere* del mondo è il legame connettivo dell'elevazione a Dio per cui

⁶⁷ Il termine “sillogismo” comprende in Hegel anche le relazioni valide nella logica proposizionale. Il sillogismo preso qui in esame da Hegel è un “sillogismo ipotetico”; si tratta della relazione $a \rightarrow b$, *a, dunque b*.

ciò che è l'elemento mediatore svanisce e, quindi, in questa mediazione è superata la mediazione stessa» (E § 50 A, 8.132 (I 211))⁶⁸.

Ma in questo modo la prova cosmologica si trasforma in una prova apagogica: l'essere dell'assoluto non viene derivato dal presupposto della presenza del finito, bensì piuttosto dall'autocontraddizione interna del finito, dalla sua nullità; poiché è inconsistente assumere una finitezza che non sia momento ideale di un assoluto, c'è un assoluto. Contro Jacobi si potrebbe perciò tener fermo che nelle prove dell'esistenza di Dio, correttamente intese, Dio non viene condizionato da qualcosa d'altro, bensì proprio questi rapporti di condizionamento vengono eliminati e capovolti: «Ma quell'elevazione, quale si attua nello spirito, provvede essa stessa a rettificare una tale apparenza o, meglio, il suo intero apporto è la correzione di questa apparenza. Ma questa vera natura del pensiero essenziale, che consiste nel superare nella mediazione la mediazione stessa, Jacobi non l'ha riconosciuta [...]» (E § 50 A, 8.133 (I 211 seg.)). Questo superamento dei rapporti di condizionamento e di mediazione diventa possibile in forza della nullità ossia della *autocontraddittorietà* della posizione di partenza. Il luogo in cui Hegel all'interno della *Scienza della logica* parla in modo chiarissimo di questa struttura dell'autosuperamento si trova pertanto coerentemente alla fine del capitolo sulla contraddizione. Qui leggiamo: «Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che il fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perché v'è un finito, v'è l'assoluto. La verità invece è che perché il finito è l'opposizione contraddittoria in se stessa, perché esso *non è*, per questo l'assoluto è. Nel primo senso la conclusione è: l'essere del finito è l'essere dell'assoluto; in quest'altro senso invece è: il *non essere* del finito è l'essere dell'assoluto» (6.79 seg. (II 495)).

Questo passo della *Scienza della logica* giustifica esplicitamente l'interpretazione, proposta in precedenza, dell'intero sistema hegeliano come di una prova indiretta dell'assolutezza dell'idea assoluta e della filosofia

⁶⁸ Cfr. 16.106 e 17.442 (Lp 188): «Il punto essenziale di questa mediazione è però che l'essere del finito *non è l'affermativo*, ma piuttosto è l'autosuperamento del finito stesso, per il che l'infinito è posto ed è mediato». Analogamente, nella recensione a Jacobi, Hegel spiega che nelle prove dell'esistenza di Dio vanno distinti due atti di conoscenza: da un lato, il conoscere finito, «il cui carattere costituisce quindi la mediazione», dall'altro, un secondo conoscere che, pur essendo mediato da quel primo conoscere, supera, nel contempo, questa mediazione (4.436). «Ciò che è l'ultimo, è conosciuto come il primo; la fine è il fine» (437). Sull'argomentazione di Hegel cfr., per esempio, K. Domke (1940), 44.

hegeliana che ne costituisce la comprensione adeguata⁶⁹. Occorre tuttavia ammettere che c'è un'importante differenza tra le prove dell'esistenza di Dio e il procedimento della logica. Il punto di partenza delle prove dell'esistenza di Dio è infatti un punto di partenza qualsiasi, meramente casuale. È vero che si tratta di un presupposto che, di volta in volta, si autolimita, ma il presupposto comunque si ripercuote sulla determinazione del risultato. «Questo risultato», scrive Hegel nelle lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio, «si determina secondo la determinatezza dei *punti di partenza*, poiché deriva solo da essa. Risulta con ciò che da tali differenti prove dell'esistenza di Dio risultano anche differenti determinazioni di Dio» (17.403 (Lp 87); cfr. 417 (103 seg.)). Si perviene in questo modo ad una molteplicità di determinazioni assolute di Dio, che vanno però integrate in una unità, «giacché Dio è *un* concetto, che è concetto essenzialmente unitario in sé, indivisibile» (404 (88)), mentre negli oggetti finiti le singole determinazioni possono essere di natura del tutto accidentale. All'opposto, le «proprietà» di Dio non possono nemmeno essere semplicemente assorbite nella sua unità; Dio deve essere un'unità concreta, in cui le sue molteplici determinazioni hanno una disposizione ordinata (406 (90)). Questo avviene appunto nella logica, in cui le singole prove dell'esistenza di Dio sono collegate tra loro in un processo necessario e in cui l'una si costruisce sull'altra: «come pure [allo stesso modo] il passaggio da un grado a uno più elevato si attua in quanto progressione necessaria del determinare che diventa sempre più concreto e più profondo, e non solamente come una *serie* di concetti presi a caso [...] La logica è in questo senso la teologia metafisica [...]» (419 (105)). Per rendere possibile questa progressione metodica, vanno però risolti due problemi: occorre spiegare, in primo luogo, con quale determinazione bisogna incominciare. La risposta di Hegel a questa domanda è in effetti chiara: bisogna iniziare con ciò che vi è di più astratto, con ciò che è privo di determinazioni – con l'essere –, dal momento che qui si ha a che fare con la determinazione più semplice, la determinazione che deve essere già presupposta da ogni altra possibile alternativa; per di più, una determinazione più complessa, proprio

⁶⁹ Sulla base di questa funzione costitutiva della prova negativa, già nel saggio sullo scetticismo, Hegel esige a buon diritto che lo scetticismo venga superato, in quanto momento, in ogni filosofia autentica (2.227 segg. (Rs 77 segg.)). Ma lo scetticismo di Hegel è molto più radicale e oggettivo di quello ordinario: secondo Hegel, si può conoscere con assoluta sicurezza che il finito non ha alcuna verità – e la causa di ciò non sta nelle nostre facoltà conoscitive, bensì nel finito stesso.

perché posta all'inizio, non avrebbe ancora, nemmeno essa, alcuna concretezza, bensì sarebbe *de facto* nient'altro che un elemento privo di determinazioni (5.65-79 (I 52-66)). Ma come è possibile procedere oltre in modo immanente a partire da questa assenza di determinazioni? Nel cap. 4.1.2.3. analizzeremo in maniera più precisa il modo in cui Hegel espone nei particolari questo passaggio – l'argomento cioè secondo il quale l'assenza di determinazioni, tenuta ferma in quanto tale, sarebbe essa stessa già qualcosa di *determinato* –; qui basti rinviare al fatto che, caratterizzando la determinatezza come un'unità di essere e nulla, viene indicata nel contempo una strada per la soluzione del secondo problema, problema che consiste nella domanda seguente: quale categoria deve precisamente seguire quella che la precede? Tale domanda, all'interno della teoria delle prove dell'esistenza di Dio, è scabrosa solo in relazione al passaggio dalla categoria negativa a quella sintetica. Il concetto chiave nella risposta di Hegel consiste chiaramente nella concezione della negazione determinata, concezione che nella filosofia hegeliana gioca un ruolo enorme⁷⁰. Già nell'«Introduzione» alla *Fenomenologia dello spirito* si legge che l'illustrazione che verrà fatta delle figure della coscienza finita non «è un movimento meramente *negativo*» (3.73 (I 71)), nonostante la non verità del loro contenuto. Un'interpretazione che considerasse il risultato della presentazione della contraddittorietà delle figure finite come un risultato soltanto negativo sarebbe piuttosto anch'essa una figura finita da esaminare nel corso dell'opera, la figura cioè dello scetticismo⁷¹. Lo scetticismo astrae dal fatto che il nulla, che considera come il risultato della critica, non è un nulla vuoto, ma «il nulla *di ciò da cui risulta* [...]»; quindi è esso stesso un nulla *determinato* e ha un *contenuto*» (74 (I 71)). Se pertanto la negazione viene compresa come negazione *determinata*, il vuoto e l'indeterminatezza dello scetticismo possono essere superati e può diventare possibile una progressione immanente guidata dal concetto. Nell'«Introduzione» alla grande logica Hegel argomenta in modo analogo in relazione alle catego-

⁷⁰ Cfr. H. Röttges (1976), 54-62: «La “negazione determinata” come risposta della *Fenomenologia dello spirito* allo scetticismo della filosofia della riflessione».

⁷¹ Un grande contributo di Hegel è l'aver smascherato lo scetticismo, che di solito pensa di collocarsi al di fuori e, più precisamente, *al di là* di ogni forma finita di filosofia, mostrando come anch'esso sia una forma finita della filosofia, non meno inconsistente delle posizioni che critica. Cfr. 18.33 (I 24): «quanto all'affermazione, secondo cui la verità non potrebbe conoscersi, essa si presenta esplicitamente nella storia della filosofia, e la esamineremo più dappresso a suo tempo».

rie logiche (5.49 (I 36)); e nelle riflessioni sul metodo nel capitolo sull'idea assoluta Hegel spiega chiaramente che «tener fermo il positivo nel *suo* negativo, nel contenuto della presupposizione, nel risultato, questo è ciò che vi è di più importante nel conoscere razionale⁷². Basta insieme la più semplice riflessione per convincersi dell'assoluta verità e necessità di questa esigenza, e per quanto riguarda gli *esempi* di prove in proposito, l'intera logica non consiste in altro» (5.561 (II 946)).

Questo metodo, irrinunciabile per rendere possibile uno sviluppo immanente del concetto, ha la sua giustificazione nella dialettica di essere e nulla descritta proprio all'inizio della logica: come la verità dell'essere e del nulla è l'unità concreta di entrambi, ossia il divenire e poi l'essere determinato, così il metodo della logica, da un lato, deve contenere un momento di negatività, che genera la diversità e rende possibile la progressione; dall'altro, questa negatività non può essere astratta come il nulla, bensì deve contenere, nel contempo, positività, essere: deve essere appunto *determinazione* di una nuova categoria⁷³. Ogni categoria, comunque, a partire dal divenire, proprio in quanto è determinata, comprende una *negazione*⁷⁴; è ad essa costitutivo il non essere il concetto opposto, che quindi implicitamente è parte di essa; ricavarlo significa soltanto esplicitare la categoria in questione. Questo concetto opposto, però, è chiaramente costituito soltanto dall'opposto contrario, che nega il concetto iniziale, ma resta tuttavia al suo stesso livello – mentre l'indeterminatezza dell'opposto contraddittorio ammetterebbe tutti gli altri concetti possibili oltre a quello negato⁷⁵. Inoltre, proprio l'opposto contrario ha con il concetto iniziale

⁷² Cfr. anche E § 82 A, 8.176 seg. (I 254), dove la concezione della negazione determinata viene addotta come primo tratto caratteristico del pensare speculativo.

⁷³ In questo ragionamento sta anche evidentemente il fondamento del carattere *categoriale* dei concetti di Hegel: essi sono categorie, *determinazioni* cioè dell'*essere*, già per il fatto che essere e negatività fin dal principio ne costituiscono i momenti.

⁷⁴ La proposizione di Spinoza «determinatio negatio est» (dalla lettera 50^a del 2 giu. 1674 a J. Jelles), secondo Hegel, «è di una importanza infinita» (5.121 (I 108)); nelle lezioni sulla storia della filosofia è detto che si tratta di una «grande proposizione» (20.165 (3/II 140)).

⁷⁵ Come è noto, il critico più importante della dialettica hegeliana nel XIX secolo, A. Trendelenburg, ha protestato assai energicamente proprio contro questa sostituzione dell'opposto contraddittorio con l'opposto contrario: mentre l'opposto contraddittorio è senz'altro puramente logico, ma non produce alcuna determinatezza, l'opposto contrario produce certamente determinatezza, ma abbandona l'immanenza logica del concetto (1840; (I 31 segg.)); in età contemporanea argomenta in modo analogo W. Becker ((1969), 50 segg.).

un'affinità di significato più grande dell'opposto contraddittorio; è vero infatti che esso è determinato come negazione, ma, in quanto tale, va evidentemente determinato a partire dal concetto iniziale, con cui condivide i residui momenti di significato. Per addurre un esempio: differenza, l'opposto contrario di identità, è come quest'ultima una pura determinazione della riflessione, mentre il concetto di causalità, che non è l'opposto contrario di identità, ha in comune con l'identità assai meno della differenza.

Volendo riassumere il procedimento argomentativo seguito da Hegel nella logica, si potrebbe dire: si prende le mosse da una determinazione di cui si dimostra la contraddittorietà. Ciò richiede l'introduzione di una nuova categoria che può essere solo la negazione determinata della prima e quindi il suo opposto contrario. Anche in questa seconda categoria si dimostra la presenza di una contraddizione e così via, fino a pervenire ad una determinazione che sia non contraddittoria o, meglio, in cui non si possa più dimostrare la presenza di una contraddizione. Ma sorge qui un problema veramente fondamentale: come possiamo sapere di essere pervenuti ad una conclusione nello sviluppo delle categorie? Se la prova negativa costituisce l'unico metodo argomentativo, non possiamo essere mai sicuri che la determinazione posta assolutamente come ultima sia effettivamente l'ultima; potrebbe darsi infatti l'eventualità seguente: semplicemente non abbiamo ancora dimostrato in essa una contraddizione, ma tale contraddizione è nascosta e in seguito, prima o poi, verrà scoperta. In questo senso scrive McTaggart: «The proof that this [*sc.* l'idea assoluta] is the final form of pure thought must always remain negative. The reason why each previous category was pronounced not to be final was that in each some inadequacy was discovered, which rendered it necessary, on pain of contradiction, to go beyond it. Our belief in the finality of the Absolute Idea rests on our inability to find such an inadequacy. Hegel's position will hold good, unless some future philosopher shall discover some inade-

Ma da quanto detto finora si potrebbe capire in che senso sia possibile legittimare completamente il metodo di Hegel a partire dalla natura speculativa del concetto; occorre, inoltre, sottolineare che *Hegel non conclude mai dalla falsità di una determinazione dell'assoluto alla verità del suo opposto contrario* (ciò che sarebbe consentito ovviamente solo nel caso dell'opposto contraddittorio); piuttosto si dimostra sempre di nuovo fino all'idea assoluta che nemmeno l'opposto contrario entra in gioco in quanto determinazione dell'assoluto. L'importanza metodologica dell'opposizione contraria si mostra del resto anche nella critica che mette in campo contro di essa l'opposizione contraddittoria; "contraddittorio" è infatti l'opposto *contrario* di "contrario".

quacy in the Absolute Idea which requires removal by means of another category» (1910; 308 seg.)⁷⁶. Mi sembra che qui McTaggart abbia effettivamente scoperto un limite del metodo hegeliano. Non si tratta naturalmente di un limite di principio: per la ragione umana non c'è nessuna barriera assoluta, tale da impedirle per sempre di comprendere foss'anche la posizione più profonda. Ma, così come è possibile commettere errori di ragionamento anche attenendosi a un metodo che si appoggia ad una fondazione ultima, allo stesso modo non si può mai escludere la possibilità di un progresso nello sviluppo dialettico delle categorie. Per escluderla, dovremmo poter essere sicuri di avere la capacità di non lasciarci sfuggire nessuna contraddizione, e chi oserebbe pretendere una cosa simile?

Ma non si potrebbe pensare di sviluppare una prova di non contraddittorietà per la dialettica – con maggior fortuna di quanto non si verifichi per la matematica, in cui, per la maggior parte dei suoi campi, tale prova non è possibile sulla base del secondo teorema di incompletezza di Gödel? È interessante che questa prova di assoluta non contraddittorietà per la dialettica verrebbe a coincidere – ben diversamente che per la matematica e la logica formale – con una prova di completezza: infatti, se si potesse dimostrare positivamente che la determinazione suprema della logica è esente da ogni contraddizione, ciò significherebbe anche, nel contempo, che non potrebbe esistere una categoria più elevata ossia più concreta, dal momento che può esserci soltanto *un* assoluto⁷⁷. In effetti, proprio nel capitolo sull'idea assoluta Hegel ha cercato di indicare alcuni criteri di completezza: la triadicità delle suddivisioni e il ritorno all'inizio (cfr. 6.570 (II 954)). Tuttavia anche a tal proposito è possibile obiettare che la prova del carattere adeguato di questi criteri di completezza può essere solo negativa, cosicché vediamo ripresentarsi problemi analoghi a quelli precedenti; per di più, il criterio indicato da Hegel è una condizione solo necessaria per suddivisioni complete, ma non

⁷⁶ Interessante è chiedersi se la struttura della prova negativa riguardi solo il procedimento della logica o anche quello della filosofia reale. Da un lato, va detto che il metodo di Hegel può essere solo *uno* e che, già a motivo delle corrispondenze tra logica e filosofia reale, anche la filosofia reale va interpretata nel senso di una prova negativa della filosofia assoluta che conosce l'idea assoluta; da un altro lato, occorre ammettere che la filosofia reale può già presupporre la logica e, da questo punto di vista, essere dedotta direttamente da quest'ultima.

⁷⁷ Naturalmente potrebbero sempre esserci categorie, in precedenza semplicemente trascurate, da dover inserire *fra* quelle già derivate; sarebbe ugualmente possibile pensare di differenziare ulteriormente il sistema delle categorie.

sufficiente⁷⁸. Ma con questo risultato si può senz'altro convivere; esso è adeguato alla ragione finita, la quale, pur respingendo a buon diritto come inconsistente l'assunzione di limiti insuperabili, non può comunque pretendere di essere infallibile ed escludere la possibilità di un ulteriore progresso⁷⁹.

4.1.2.3. *Contraddizioni pragmatiche nella logica; autoriferimento positivo e autoriferimento negativo*

Di che tipo sono le contraddizioni che vengono mostrate nelle singole determinazioni finite e che motivano la progressione? Alla luce di quanto abbiamo sviluppato nel cap. 4.1.1.2., che una categoria sia un'unità di determinazioni opposte non può costituire una contraddizione; piuttosto abbiamo mostrato che, secondo Hegel, questa è l'unica possibilità di sfuggire alle contraddizioni. La contraddizione può quindi consistere soltanto in una *sproporzione tra ciò che è presupposto e ciò che è espresso esplicitamente*; la contraddizione cioè è di natura pragmatica. (Il termine "pragmatico" non è inteso in questo contesto nel senso speciale in cui viene usato dalla teoria degli atti linguistici; piuttosto una contraddizione è detta precisamente "pragmatica", se non si presenta sul piano del contenuto ovvero non va stabilita mediante una deduzione da quanto esplicitamente asserito, bensì sussiste tra ciò che già da sempre è implicito nella forma (di un concetto o di un giudizio) e ciò che viene asserito espressamente; essa è accessibile solo se si riflette su presupposti di questo genere).

Ciò è stato mostrato in precedenza alle pp. 240 segg. con un esempio concreto a proposito della dialettica di finitezza e infinità. In un importante saggio sull'inizio della logica (1973) W. Wieland ha già sviscerato nel senso ora indicato la natura della contraddizione che sussiste tra le catego-

⁷⁸ Infatti, anche se in tal modo è possibile dimostrare che le suddivisioni dicotomiche sono sicuramente incomplete, non si può escludere che la triade fondamentale costituisca la tesi all'interno di una triade ancora più ampia.

⁷⁹ Scrive giustamente W. Wieland: «La logica di Hegel, pur avendo l'assoluto come oggetto, non è una speculazione che può sollevare la pretesa di collocarsi nel punto di vista dell'assoluto. Si tratta piuttosto dell'impresa dello spirito finito che sviluppa e comprende le categorie necessarie per una adeguata esposizione dell'assoluto» (1973; 203). Analogamente a p. 212, n. 8: «Ma la *Scienza della logica* non può essere scambiata con quell'assoluto nella figura della "logicità", che è il suo oggetto. C'è qui una differenza che corrisponde in qualche modo alla differenza tra natura e filosofia della natura».

rie di essere e di nulla. Secondo lui, la contraddizione nel concetto dell'essere consiste nel voler pensare l'essere come ciò che è privo di determinazione e proprio con ciò inevitabilmente determinarlo (199). Wieland si richiama in particolare alla seconda nota della logica dell'essere del 1812 (WL 35 segg.), in cui Hegel cerca di dimostrare che non è possibile porre l'essere puro, privo di differenziazioni come soggetto di una proposizione che abbia come predicato sia l'assoluto sia l'essere stesso; anzi neppure la proposizione «l'essere è» è consistente, poiché presuppone ugualmente una differenza. Resta così soltanto il «*puro essere* o piuttosto solo *essere*; una non-proposizione senza affermazione o predicato» (36) – e in effetti anche il primo enunciato sull'essere nella *Scienza della logica* di Hegel non è, per vero, affatto una proposizione, bensì un anacoluto (22; nella seconda edizione: 5.82 (I 70)). Ma proprio in quanto è qualcosa di indeterminato l'essere è determinato⁸⁰; e questa determinatezza è un'opposizione, una negazione, che contraddice il contenuto e motiva il passaggio al nulla: «Ma proprio questa *indeterminatezza* è ciò che costituisce la sua determinatezza; infatti l'indeterminatezza è opposta alla determinatezza, e perciò, in quanto è qualcosa di opposto, è anche il determinato, ovvero il negativo, e precisamente la pura negatività» (WL 34). Hegel argomenta anche in direzione opposta: non soltanto perché *determinato* in quanto *indeterminatezza* l'essere è opposto a se stesso; ma anche: dal momento che è una *indeterminatezza*, l'essere non è la determinatezza che è. «Ovvero ci si può esprimere dicendo che, poiché l'essere è ciò che è privo di determinazioni, esso non è la determinazione che è, non è quindi essere, bensì nulla» (34)⁸¹.

⁸⁰ In relazione ai momenti del concetto dell'universale Hegel argomenta in modo analogo: «appunto questo indeterminato fa la sua determinatezza, ossia fa che il concetto è un *particolare*» (6.281 (II 687)). «[U]na determinatezza è poi l'indeterminatezza, perché deve star *di contro* al determinato. Ma in quanto si enuncia ciò ch'essa è, si toglie quello appunto ch'essa dev'essere» (6.285 (II 690)). In generale si dice poi nel capitolo sull'idea assoluta in riferimento alle prime determinazioni delle tre parti della logica (essere, essenza, universalità): «Ma l'indeterminatezza che quei cominciamenti logici hanno per unico contenuto è quello appunto che costituisce la loro determinatezza» (6.568 (II 952)).

⁸¹ Il passaggio dall'essere all'essere determinato, uno dei passaggi più rigorosi nella logica di Hegel, non persuade affatto l'intelletto; contro tale passaggio K.H. Haag solleva le stesse accuse che Albert tenta di far valere contro la pretesa di fondazione ultima di Apel: «Il metodo di cui Hegel si serve per tirar fuori con un incantesimo la realtà concreta da qualcosa di astratto, è esattamente quello di Münchhausen, che tentò di trarsi fuori dalle sabbie mobili afferrandosi alla propria capigliatura» (967; 36). Come Albert, Haag

Questa contraddizione, che Hegel individua nella categoria dell'essere e innanzi tutto nella proposizione «l'essere è l'assoluto», non va intesa, sostiene giustamente Wieland, come la relazione «che sussiste tra elementi di due proposizioni della forma "p" e " $\neg p$ ". In realtà, quando parla di "contraddizione" in un contesto speculativo, Hegel non pensa mai ad una relazione di questo tipo, per quanto varie possano anche essere, del resto, le strutture designate con questa espressione. Nel nostro passo il riferimento è a una discrepanza di tipo particolare. Essa sussiste tra ciò che la proposizione asserisce e ciò che la proposizione stessa è ovvero all'atto che essa è in quanto asserisce qualcosa» (196). Alcune pagine dopo Wieland sostiene che si potrebbe parlare – usando termini attuali – di «un'opposizione tra una considerazione semantica, da un lato, e una considerazione

conosce evidentemente solo il metodo deduttivo; gli è sconosciuto il metodo della riflessione su contraddizioni pragmatiche. È possibile, invece, avanzare due critiche: la prima riguarda il fatto che la categoria che segue all'essere e al nulla non è immediatamente l'essere determinato, bensì viene denominata "divenire". Infatti, se essere e nulla sono identici, tra di essi non può aver luogo (a livello oggettivo) un *passaggio*; in effetti col termine "divenire" non si intende generalmente un sorgere e un passare dal nulla e nel nulla, bensì il passaggio di una *determinatezza* in un'altra. (Da questo punto di vista la polemica di Hegel contro l'assioma "ex nihilo nihil fit" è esagerata (5.85 (I 72); E § 88 A, 8.191 seg. (I 267 seg.); 11.475 (Sb 58)). Tuttavia si potrebbe forse dire che la prima categoria dopo l'essere e il nulla dovrebbe essere compresa come determinatezza ancora instabile – *non come passaggio dal nulla al (parimenti indeterminato) essere, bensì come passaggio dall'indeterminatezza alla determinatezza* (cfr. in questo senso McTaggart (1910), 20). La seconda critica potrebbe essere la seguente: essere e nulla sono addotti come due categorie, ma sono palesemente identici. (Questo, il fatto cioè che debbano essere pensati come in qualche modo anche differenti, e non il fatto che siano identici, costituisce la difficoltà nella dialettica di essere e nulla. Volutamente perciò nel passaggio alla determinatezza, ora abbozzato, non c'è un riferimento a questa differenza.) A mio parere, la differenza che, nonostante tutto, sussiste tra le categorie di essere e nulla può essere giustificata solo a partire dalla progressione successiva: poiché si mostra che la verità dell'essere è la determinatezza, la quale implica opposizione e differenza, una differenza può essere proiettata retroattivamente su quei primi concetti – che, secondo Hegel, non sono veramente concetti, bensì solo «vuote astrazioni» (E § 88 Z, 8.192 (I 268)), che perciò hanno in sé ancor meno stabilità delle altre categorie e così non solo trapassano l'uno nell'altro, bensì già da sempre sono trapassati l'uno nell'altro (5.83 (I 71)); paradossalmente questa differenza sussiste *stricto sensu* solo là dove queste astrazioni sono state unite in un concetto concreto. «Essere e nulla debbono allora essere trattati piuttosto come momenti analitici nel concetto del divenire [...] Essere e nulla [...], in virtù della loro differenziazione, si distinguono soltanto nel puro e pieno contenuto del concetto stesso di "divenire"» (H.-G. Gadamer (1971), 61 (96)).

pragmatica, dall'altro» (199)⁸². Di quest'ultimo tipo, secondo Wieland, sono *tutte* le contraddizioni nella logica di Hegel; l'opera trova, a suo parere, una conclusione soltanto nell'idea assoluta, perché soltanto con essa il concetto risulta alla fine essere «lo stesso di ciò che intende [...] Solo qui abbiamo davanti a noi il concetto che non può più essere differenziato dal suo correlato intenzionale, perché coincide con esso» (199 seg.). A partire da queste riflessioni Wieland dischiude anche un accesso alla concezione hegeliana secondo la quale possono essere veri non soltanto giudizi, ma anche concetti (211, n. 5). È in genere sorprendente per i seguaci sia della metafisica classica sia della filosofia analitica che per Hegel possano essere veri o falsi non solo giudizi, ma anche concetti. È chiaro che questa concezione riceve un senso a partire da quanto si è detto fin qui: Hegel critica così il concetto di verità come corrispondenza, secondo cui la verità è «accordo di un oggetto con la nostra rappresentazione»⁸³, per definire invece la verità come «accordo di un contenuto con se stesso» (per es., E § 24 Z2, 8.86 (I 167))⁸⁴. Tuttavia di solito Hegel spiega il suo concetto di verità definendo come vero ciò che presenta un accordo tra concetto e realtà⁸⁵; va detto però che questa definizione ha un senso solo nella filosofia

⁸² Wieland va tuttavia criticato perché non prende in considerazione nelle sue argomentazioni che una contraddizione pragmatica, se viene esplicitata, può essere trasposta in una contraddizione semantica. Wieland (che opta per la teoria dei tipi: 199) sostiene che la contraddizione di Hegel è «tutt'al più una pseudoparadossia metalogica» (197). Th. Kesselring (1981a) rinvia invece espressamente al carattere antinomico che sussiste nella determinazione dell'essere come completa indeterminatezza.

⁸³ Una corrispondenza di questo tipo è detta da Hegel «esattezza [Richtigkeit]» (E § 24 Z2, 8.86 (I 167); § 172 con Z, 8.323 seg. (I 394); § 437 Z, 10.228 (III 280 seg.)).

⁸⁴ La verità viene in tal modo asserita anche di oggetti, come avviene nel linguaggio ordinario, «quando, per es., si parla di un *vero* Stato, di una *vera* opera d'arte» (E § 213 Z, 8.369 (I 438)). Con Heidegger (1943; 6 segg. (8)) si potrebbe parlare di «verità della cosa [Sachwahrheit]» in opposizione a «verità della proposizione [Satzwahrheit]».

⁸⁵ Cfr. 3.76 seg. (I 74 seg.), 6.465 (II 859) e 563 (II 948): «il togliere dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità». Fuorviante è che Hegel constati di tanto in tanto soltanto in entità cattive una differenza fra concetto e realtà (o, più precisamente, una coesistenza di corrispondenza e non-corrispondenza; cfr. 4.55; 6.464 segg. (II 859); E § 172 Z, 8.323 (I 394); § 213 Z, 8.369 (I 438)); in verità *ogni* finito è contraddittorio, e dunque anche una «buona» casa, un corpo sano; vero è solo lo spirito (assoluto), in quanto è «il concetto che [ha] il concetto stesso per sua realtà» (6.465 (II 859)): «La natura consiste precisamente nel non poter essere perfettamente adeguata al concetto, il quale ha la sua vera esistenza soltanto nello spirito» (20.220 (3/II 165 seg.)). Si veda su questo punto l'interessante saggio di M. Theunissen (1975), che distingue fra corrispondenza formale e cor-

reale. Per quanto riguarda, invece, le categorie logiche, ci si dovrà esprimere in questo modo: *vera in senso proprio, ossia esente da contraddizione, è soltanto quella categoria che asserisce esplicitamente ciò che presuppone implicitamente*. Le categorie finite, al contrario, o negano ciò che implicano (come avviene, per esempio, per la categoria della finitezza) o per lo meno non esprimono al livello del contenuto ciò che già da sempre presuppongono: così la categoria della vera infinità è un *concetto*, ma ciò non viene esplicitato nel significato della categoria stessa.

Che nel primo caso si possa parlare di contraddizione è immediatamente evidente; ma vale la stessa cosa anche nel secondo caso? si può giustificare ciò, se si rammenta che la filosofia, secondo Hegel, è *scienza dell'assoluto*, che deve essere colto nelle singole determinazioni della logica e della filosofia reale. Il concetto del vero infinito è allora autocontraddittorio in questo senso: dell'assoluto viene fatta, *sul piano del contenuto*, un'asserzione che ne concerne l'essenza, ma che non comprende la *forma necessaria* di questa asserzione, ossia il concetto. Si può ammettere quindi che autocontraddittoria è anche una determinazione dell'essenza dell'assoluto di cui si dimostri l'incompletezza. In effetti è di estrema importanza sottoporre le singole categorie ad un esame di completezza; soltanto in questo modo si evidenzia la contraddizione presente in molte di esse. Questo è particolarmente chiaro nella trattazione hegeliana delle determinazioni della riflessione. La proposizione che asserisce che tutte le cose sono diverse, sostiene Hegel, *contraddice* la proposizione che asserisce che tutte le cose sono identiche con se stesse: «Qui al termine *“tutto”* viene attribuito il predicato *opposto* all'*identità* attribuitagli nel *primo* principio, e quindi si dà una legge che contraddice quella prima legge» (E § 117 A, 8.240 (I 315); cfr. 6.52 (II 470)). Per un lettore che abbia familiarità con la logica formale questa osservazione è irritante; si presenta, a tal proposito, l'ovvia obiezione che Hegel evidentemente non padroneggia nemmeno in modo intuitivo le più semplici regole della logica delle relazioni; infatti la proposizione $\bigwedge x I(x, x)$ è del tutto compatibile con la proposizione $\neg \bigvee xy I(x, y)$ (con $x \neq y$); si ha perfino l'impressione che il livello della dialettica di Hegel sia inferiore a quello della dialettica sofistica che vedeva una contraddizione, per esempio, nel fatto che 6

rispondenza concreta, attribuendo la prima anche alle cose finite che sono adeguate al *loro* concetto, ma riservando la seconda allo spirito che «non corrisponde semplicemente al suo concetto, bensì *al* concetto» (349).

è più grande di 4 e più piccolo di 12 (Pl. *Tht.* 154c). Ma è possibile riconoscere un senso all'argomentazione hegeliana, se si riflette sulla pretesa implicita di assolutezza di quelle proposizioni metafisiche⁸⁶. Se l'essenza di ciò che è, dell'ente, è essere identico con sé, allora ciò che è, l'ente, non può, in modo ugualmente essenziale, essere anche diverso da qualcosa d'altro. Ma proprio questo deve essere, per poter essere identico con se stesso; se di ciò che è non si può dire la diversità, allora esso è anche identico con l'altro, e ciò porta ad una contraddizione. Appunto per evitare questa contraddizione, va introdotta la categoria di differenza e l'assoluto va compreso come unità di identità e differenza. La dialettica di identità e differenza è del resto un bell'esempio che ci fa comprendere in che cosa la dialettica platonica sia diversa da quella hegeliana. La diversità principale tra le due concezioni si può indicare in modo pregnante come segue: tanto Platone quanto Hegel vogliono sviscerare i rapporti di relazione per cui una categoria rinvia all'altra, ma nella rinuncia a questa presentazione dell'intreccio relazionale tra le categorie Hegel, più energicamente di Platone, vede una *contraddizione*: secondo Hegel, infatti, del significato di una categoria fanno parte in modo essenziale e costitutivo le sue relazioni, mentre Platone distingue la specifica φύσις dei concetti dalle loro relazioni (*Sph.* 255e)⁸⁷.

Il metodo ora delineato, che consiste nel mostrare contraddizioni mediante l'esplicazione di ciò che è implicito, va peraltro ulteriormente precisato. Proprio se ci si prefigge uno sviluppo completo delle categorie, occorre garantire che dall'esplicazione delle contraddizioni presenti, per esempio, nella categoria dell'essere non si passi immediatamente alla categoria del concetto; il momento della determinatezza ossia della negatività, che si rinviene nel concetto dell'essere, va piuttosto connesso – in base al procedimento della negazione determinata – con il concetto iniziale “esse-

⁸⁶ Hegel stesso, nella sua critica al concetto spinoziano di sostanza, afferma che lo spinozismo non è propriamente falso, «bensì soltanto questo è da ritenere qui come il *falso*, che cioè quel sistema costituisca il più alto punto di vista» (6.249 (II 655)).

⁸⁷ Si veda a tal proposito dell'Autore (1984a), 448 segg. (327 segg.), in particolare 527 segg. (384 segg.); qui tuttavia ho mostrato che la dialettica dei principi delineata per accenni nel *Parmenide* è più affine a quella hegeliana della dialettica del *Sofista*. – Indicando come categorie essenziali della dialettica totalità, processo, relazioni interne e relazioni di relazioni, J. Israel (1979; 12, 95, 99) coglie in realtà la dialettica platonica più che quella hegeliana; per Hegel, infatti, queste categorie sono importanti, dal momento che sono ineludibili, soltanto al fine di evitare contraddizioni.

re” e non è ammissibile separarlo immediatamente da esso. Si perviene così – attraverso il concetto del nulla⁸⁸ – ai concetti di divenire e di essere determinati, nei quali la determinatezza e la negatività sono connesse all’essere e poste in quanto tali. Ciò che era già da sempre presente in sé o per noi viene ora, almeno parzialmente, esplicitato in una nuova categoria; in tal modo questa categoria si avvicina alla comprensione di se stessa, alla congruenza di forma e contenuto, di presupposizione e significato. Di conseguenza, dal momento che la categoria suprema è insita già nelle contraddizioni delle prime categorie, si può dire che l’idea assoluta è l’effettivo *significato* dell’essere: se si esplicita tutto ciò che è implicito nel concetto dell’essere, si perviene all’idea assoluta. «L’*essere* ha raggiunto il significato di *verità*», si dice all’inizio della sezione sull’idea (6.465 (II 859)); e dell’idea assoluta si dice che essa «soltanto[...] è *essere*» (6.549 (II 935)).

Risulta chiaro qui in che senso il rapporto di presupposizione tra le categorie posteriori e quelle anteriori abbia una duplice natura. Infatti, da un lato, le categorie posteriori sono mediate da quelle anteriori, dalle quali pertanto dipendono; dall’altro, Hegel ricorre all’idea platonico-aristotelica⁸⁹ per cui è il risultato che costituisce il vero effettivo. Nella parte introduttiva alla logica del concetto intitolata «Del concetto in generale» si dice: «Un errore capitale, che regna qui, è di credere che il principio *naturale* ossia il *cominciamento*, da cui si prendono le mosse nello sviluppo *naturale* o nella *storia* dell’individuo che si sta formando, sia il *vero* e quello che nel *concetto* è il *primo*. L’intuizione o l’essere sono bensì secondo la natura il primo ovvero la condizione per il concetto, ma non per questo sono l’in sé e per sé incondizionato; nel concetto si toglie anzi la realtà loro, e con ciò insieme quell’apparenza che avevano come di un reale condizionante» (6.259 segg. (II 664))⁹⁰. Proprio se si interpreta la logica di Hegel come una prova apagogica, questo passo ha un senso rilevante: per le categorie posteriori quelle anteriori sono soltanto un presupposto *che si autosupera*; le

⁸⁸ Il concetto del nulla non può propriamente essere inteso come un progresso rispetto al concetto dell’essere: pur esplicitando l’indeterminatezza di quest’ultimo, esso rimane altrettanto astratto dell’essere. Da questo punto di vista, il primo vero concetto è, secondo Hegel, il divenire (E § 88 Z, 8.192 (I 268); cfr. 11.423). Cfr. n. 81.

⁸⁹ Sull’idea che ciò che è anteriore secondo l’origine possa essere posteriore secondo la “natura” cfr. soltanto *Metaph.* 989a 15 segg., 1028a 32 segg., 1049b 10 segg., 1076a 36 segg.

⁹⁰ In modo analogo, all’inizio della logica del concetto si dice che il concetto, in quanto è il vero, è «un immediato, ma tale che si sia fatto immediato col toglier via la mediazione» (6.245 (II 651)).

categorie posteriori, invece, esprimono esplicitamente ciò che le anteriori già implicitamente presupponevano, ma o contestavano o ignoravano. Da questo punto di vista si può dire che, a livello contenutistico, le categorie posteriori presuppongono quelle anteriori (di cui sono però più complesse), ma che, a livello pragmatico, le categorie anteriori già da sempre presuppongono quelle posteriori. Così, per esempio, del concetto “concetto” fa parte l’essere, che è un momento senza il quale il *contenuto* di questo concetto non può essere pensato; ma, all’opposto, la *forma* del concetto “essere” rimanda già da sempre al concetto del concetto, che essa perciò, seppure in un altro modo, già presuppone⁹¹. Da questo punto di vista, chi scrive la logica deve sapere più di quanto le categorie stesse asseriscono; deve esplicitare ciò che si trova in esse soltanto «in sé» ovvero «per noi»⁹². Dal momento che solo la categoria posteriore chiarisce ciò che propriamente significa quella anteriore, è quindi inevitabile, anzi del tutto sensato, che nella logica hegeliana avvengano continue modificazioni di significato⁹³; su questo punto mi sembra pertanto difficile criticare Hegel in mo-

⁹¹ Il rapporto è analogo nella filosofia reale: natura e spirito finito si contraddicono, perché non corrispondono alla loro essenza, all’idea assoluta; il loro principio è perciò lo spirito assoluto che risulta dalle loro contraddizioni (cfr. in generale sullo spirito E § 381, 10.17 (III 86 seg.)).

⁹² Cfr. 5.131 (I 119): «Nelle diverse cerchie della determinazione e particolarmente nel procedere dell’esposizione, o, più propriamente, nel procedere del concetto alla sua esposizione, è un punto capitale di sempre ben distinguere, che cosa è ancora *in sé* e che cosa è *posto*, come siano le determinazioni in quanto nel concetto, e come siano in quanto sono poste e in quanto sono per altro». Cfr. anche E § 162 A, 8.310 (I 381): «concetti in sé, o, ciò che è lo stesso, *per noi*». Da questo punto di vista la riflessione filosofica presuppone già da sempre qualcosa che viene tematizzato solo alla fine – «anche solo per poterci esprimere», secondo la felice formulazione di Fichte (1.274 (Sds 301)).

⁹³ Su ciò v. Henrich (1967a; 95-156 e 1978b) e Fulda (1973). La modificazione di significato dei concetti nella logica hegeliana è fondata, a mio parere, nel modo più profondo sul fatto che tali concetti (come nei sistemi di assiomi della matematica moderna) vengono definiti *implicitamente*, e cioè sul loro valore posizionale nel sistema complessivo dei concetti e delle proposizioni; solo così infatti può essere risolto il problema concernente la possibilità di definire i termini fondamentali. Ma, come, per esempio, il significato di “retta” cambia, se alla geometria assoluta di Bolyai viene aggiunto l’assioma euclideo (o iperbolico) delle parallele, così nella logica hegeliana il significato di “essere” cambia, se da esso vengono sviluppate ulteriori categorie; e si potrebbe dire che soltanto nell’idea assoluta si perviene ad una “sazietà di significato” delle categorie logiche che non è possibile superare. Già Speusippo (fr. 31a-e Lang), del resto, dice che all’interno della *diairesis* le parti possono essere conosciute solo a partire dall’intero.

do convincente. Tutte le categorie si riferiscono infatti ad un sostrato comune, ma ancora indeterminato, che cercano di determinare in modo sempre più preciso: l'assoluto in quanto è ciò che l'essere è effettivamente e in quanto è ciò che è già presente in una forma non ancora esplicitata nella pretesa di verità che viene sollevata fin dalla prima categoria⁹⁴.

Si riesce ad esibire un'autocontraddizione pragmatica solo se il concetto corrispondente viene riferito a se stesso. Diffusa è perciò l'obiezione che Hegel presuppone a torto la possibilità dell'autoriferimento. Una critica del genere si trova, per esempio, in diversi lavori di W. Becker; ma l'argomentazione di Becker non è assolutamente convincente. In un passo (1978; 81) Becker utilizza perfino l'obiezione del circolo logico sul piano della logica formale – un'obiezione, però, che non ha niente a che vedere col problema in discussione. Asserire che ci sono entità che si riferiscono a se stesse non costituisce affatto una dimostrazione; come può allora incorrere in un circolo? Nel lavoro appena citato si trovano poi due ulteriori punti critici: si afferma in sostanza che le categorie logiche, come, per esempio, l'identità, possono riferirsi solo a se stesse, per cui non ci sarebbe più niente a cui poter attribuire il predicato "identico" (78); in secondo luogo, non sarebbe possibile distinguere in Hegel identità e differenza, poiché «il senso dialettico di "identità" mira al "superamento" di questa differenza» (79). Sul primo punto va detto che non si comprende perché l'autoriferimento dovrebbe escludere un riferimento ad altro; il fenomeno, a tutti familiare, dell'autocoscienza, anzi già della coscienza e del sentimento, attesta addirittura sul piano empirico la possibilità di un'unità delle due relazioni. La seconda obiezione si riferisce di certo al fatto che Hegel subordina identità e differenza all'identità – ma si tratta in questo caso di un'identità sintetica, diversa dalla prima, di un'identità di cui fa parte, in quanto momento, anche la differenza, cosicché l'ambito in cui si estende la differenza non va affatto completamente perduto⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. W. Flach (1978), 11: «Le riflessioni di Hegel prendono le mosse dalla pretesa che è connessa al sapere, ad ogni sapere; sono riflessioni che approfondiscono questa pretesa».

⁹⁵ Nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia* Hegel polemizza contro «questa violenza che consiste nello spaccar[e] a metà» il concetto filosofico dell'identità – «come se la concreta unità spirituale fosse in sé priva di determinazioni e non *contenesse in sé* la differenza» (8.18 (I 93)) [Rendo sempre *Unterschied* con "differenza", seguendo Moni e modificando di conseguenza il termine nelle citazioni dalla traduzione qui utilizzata dell'*Enciclopedia* dove viene reso con "distinzione". V. "Nota del curatore", N. d. c.]

Più ovvia sarebbe una critica che potrebbe essere avanzata dal punto di vista della logica formale: con l'autoriferimento Hegel correrebbe il pericolo di incorrere in antinomie. Occorre però ricordare che le antinomie nascono da un autoriferimento *negativo*: e le categorie sintetiche di Hegel – anche e proprio in quanto negazione della negazione – sono caratterizzate da un autoriferimento *positivo*, che valida se stesso e proprio perciò sfugge alla contraddizione. Le categorie finite, invece, devono certamente, sulla base della loro pretesa di absolutezza, essere riferite a se stesse – naturalmente in senso negativo –, *ma proprio per questo esse si autosuperano*: il loro modo di essere contraddittorio non ha alcuna verità. Si può ben dire con Henrich che l'autoriferimento negativo gioca in Hegel un ruolo decisivo⁹⁶, poiché è il motore della prova negativa; ma, andando oltre Henrich, bisogna ribadire che Hegel conosce anche un autoriferimento positivo: esso è presente in ogni categoria sintetica, ma anche e in modo particolarmente chiaro nella struttura del pensiero di pensiero in quanto categoria suprema della logica. Questa categoria è certamente mediata dalla negatività, ma appunto *dall'autosuperamento della negatività*: in quanto realizzazione compiuta dell'autoriferimento della negatività, essa è pertanto di nuovo restaurazione della positività iniziale. Nel capitolo sull'idea assoluta Hegel definisce il momento negativo come «il *punto* in cui si ha la *svolta* del movimento del concetto»; non già quindi come il risultato del movimento, bensì solo come il passo decisivo *sulla strada che porta al risultato*: «La relazione del negativo a se stesso è da riguardarsi come la *seconda premessa* di tutto il sillogismo» (6.563 (II 948)). Ciò che conta è ritornare, andando oltre il *superamento* di questa contraddizione, alla determinazione tetica: «In questo punto di svolta del metodo ritorna parimenti in se stesso il corso del conoscere. Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento* della *prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l'*identico*, l'*universale*» (6.564 (II 948 seg.)).

Fin dal 1932 R. Heiss ha riconosciuto nella logica di Hegel *diverse* forme di autoriferimento ed ha osservato che «descrivere la scala gerarchica e le variazioni dell'autoreferenzialità del sapere in Hegel significa svi-

⁹⁶ In un importante lavoro (1976b) D. Henrich ha tentato di dimostrare che la struttura più complessa della negazione che si riferisce a se stessa costituisce l'«operazione fondamentale di Hegel» (cfr. già 1974); e in effetti nella *Filosofia del diritto* Hegel ha caratterizzato la negazione che si riferisce a se stessa come il nucleo più intimo della speculazione, l'«ultima scaturigine di ogni attività, vita e coscienza» (§ 7 A, 7.55 (31)).

luppare il contenuto della filosofia hegeliana» (53). Nel suo lavoro, non dedicato in modo specifico a Hegel, Heiss si limita a rinviare alle due forme fondamentali di questo autoriferimento – a quella positiva e a quella negativa –, che egli ritiene costituiscano nella loro connessione il vero nocciolo del metodo di Hegel: «L'idea che costituisce in modo specifico il metodo sta [...] nella conoscenza che, muovendo dall'autoapplicazione del pensiero, sia possibile comprendere sia l'autosuperarsi sia l'autoampliarsi del pensiero stesso [...] L'autorelazione, che si presenta una volta in forma negativa e un'altra in forma positiva, è l'unità dei nessi, apparentemente del tutto diversi, che portano dalla tesi all'antitesi e dall'antitesi alla sintesi» (54). L'importanza del lavoro di Heiss, oggi purtroppo dimenticato, non sta soltanto nell'analisi delle due forme di autoriferimento presenti in Hegel; Heiss riesce anche a gettare un ponte tra Hegel e quelle antinomie di cui si è occupata moltissimo la ricerca logica e matematica sui fondamenti a partire dalla fine del secolo XIX. Si può dire in effetti che, pur non avendo afferrato il significato delle antinomie sul piano della logica formale⁹⁷, con il suo interesse per l'autoreferenzialità Hegel ha anticipato la struttura fondamentale delle antinomie, l'autoriferimento negativo, in quanto problema filosofico e l'ha analizzata nella sua forma concettuale⁹⁸. Mentre Henrich, nel lavoro menzionato in precedenza, non ha discusso l'affinità dell'«operazione fondamentale» di Hegel con le antinomie, è merito di Th. Kesselring l'aver studiato di recente in modo analitico i rapporti tra le antinomie della logica formale e il concetto hegeliano della doppia negazione (1984; 114 segg.)⁹⁹. In particolare l'esauriente analisi di Kesselring delle antinomie logiche e matematiche (98 segg. e in particolare 104 segg.) fa parte di quanto di meglio sia stato mai scritto su questo tema sotto l'aspetto filosofico (e non puramente logico)¹⁰⁰; questo im-

⁹⁷ Ciò dipende naturalmente dal fatto che ai tempi di Hegel l'unica antinomia universalmente conosciuta era quella del mentitore. Pur menzionandola nelle lezioni di storia della filosofia (18.529 segg. (2 120 seg.)), Hegel non ne coglie tuttavia l'importanza ai fini di una precisa chiarificazione del metodo dialettico.

⁹⁸ Bisogna tuttavia sottolineare, per la precisione, che ogni proposizione associata alle categorie negative, come «tutte le cose sono finite», è *semi*-antinomica e quindi necessariamente falsa. Cfr. dell'Autore (1984a) 279, n. 141 (206 seg., n. 141).

⁹⁹ Nello stesso anno anch'io ho richiamato l'attenzione sulle relazioni corrispondenti (1984a; 272 segg., in particolare 276 segg. (202 segg., 204 segg.)), senza del resto conoscere a quella data il libro di Heiss, che non è citato nemmeno da Kesselring.

¹⁰⁰ Kesselring analizza a fondo (a) l'autoreferenzialità e (b) la negazione (e, più precisamente, la negazione di autoreferenzialità) in quanto momenti presenti in quasi tutte le

portante lavoro va tuttavia criticato, perché si limita ad occuparsi unilateralmente dell'autoriferimento *negativo* e non considera *l'autosuperamento di quest'ultimo in direzione di un autoriferimento positivo*; un motivo di rammarico, in particolare, è il fatto che Kesselring non separi in modo sufficiente il momento speculativo dal momento meramente dialettico (cfr. 130 segg.) e non distingua in Hegel tra un concetto negativo di contraddizione ed uno positivo.

Se, invece, si è compresa proprio nelle due forme dell'autoriferimento la priorità ontologica del positivo sul negativo¹⁰¹, ci si può rendere conto più facilmente che in Hegel la relazione tra i due momenti unilaterali, la tesi e l'antitesi, *non è simmetrica* (cfr. p. 245). Il negativo, infatti, presuppone immediatamente il suo altro o, riferito a se stesso, si annulla in esso; il positivo, invece, nella misura in cui non ha integrato il suo altro, è certamente da esso limitato e a questo riguardo non assoluto: per essere pensato, necessita del suo altro, ma nega questo rapporto; da questo punto di vista anche il positivo è autocontraddittorio. Ma, ciò nonostante, non ha lo stesso carattere di inconsistenza *immediata* del negativo. «[I] positivo è questa contraddizione soltanto *in sé*; il negativo all'incontro è la contraddizione *posta*; perché nella sua riflessione in sé, di essere l'in sé e per sé negativo o, come negativo, identico con sé, ha la determinazione di essere il non identico, di essere l'esclusione dell'identità. Esso è questo, di essere *identico con sé contro l'identità*, e così, per mezzo della sua riflessione esclusiva, di escluder se stesso da sé» (6.66 (II 483))¹⁰². È interessante perciò che già nel giovane Hegel le determinazioni dell'assoluto abbiano la struttura per cui una determinazione *positiva* viene sovraordinata ad una positiva e

antinomie conosciute, anche in quelle che, a prima vista, non sembrano avere questa struttura (110 segg.). Il dott. Ulrich Unnerstall ha richiamato amichevolmente la mia attenzione sul fatto che un'antinomia si differenzia da una inconsistenza pragmatica per il fatto che in essa forma e contenuto si contraddicono reciprocamente non soltanto in sé, bensì questa discrepanza, questa non-autoreferenzialità viene esplicitamente tematizzata.

¹⁰¹ Questa priorità si mostra anche nel fatto che i corrispettivi positivi di proposizioni antinomiche ("questa proposizione è vera"), di concetti ("autologico") o di insiemi ("l'insieme di tutti gli insiemi che contengono se stessi") non sono antinomici.

¹⁰² In modo analogo, nella nota al paragrafo sull'opposizione nella *Scienza della logica* all'inizio viene esaminato innanzi tutto un momento della simmetria nella relazione tra positivo e negativo, ma poi il negativo in quanto tale viene separato dal positivo (6.60 (II 477 seg.)). Si potrebbe tuttavia anche dire che il rendere simmetrica la relazione dei due momenti è senz'altro una *meta* dello sviluppo logico, alla quale si avvicina soprattutto la logica del concetto. Cfr. pp. 308 seg. e cap. 4.2.4.

ad una negativa: nel cosiddetto *Frammento sistematico* del 1800 Hegel chiama la vita «l'unione dell'unione e della non-unione» (1.422 (P 30)); nello scritto sulla differenza intende l'assoluto come «l'identità dell'identità e della non-identità» (2.96 (Psc 79)) – una definizione che negli anni posteriori, pur criticandola in quanto sottodeterminazione dell'assoluto (5.74 (I 60)), egli riterrà ancora valida dal punto di vista della sua struttura formale (cfr. E § 215 A, 8.372 seg. (I 441)).

Nonostante questa priorità della positività, occorre tuttavia ribadire che la determinazione sintetica non è priva di ogni negatività, bensì l'ha integrata in sé come momento. In effetti, una delle tesi più importanti della logica hegeliana è che la potenza del negativo viene scongiurata in forza della sua inclusione nel positivo e con ciò viene raggiunta una maggiore stabilità. Nel paragrafo sulla riflessione determinante Hegel sostiene che la determinazione riflessiva si differenzia dalla qualità perché la negazione fa parte dei suoi momenti interni. Proprio perché la negazione è un elemento estraneo rispetto alla qualità, questa può essere afferrata e dissolta da quella – la qualità però, per essere concepita in quanto concetto, è in sé necessariamente collegata alla negazione. «Siccome l'essere che sostiene la qualità è quello che è disuguale rispetto alla negazione, così la qualità è disuguale in se stessa, ed è quindi un momento transitorio dileguantesi nell'altro» (6.33 (II 452)). Con ciò Hegel intende dire che, da un lato, per il *concetto* di qualità è costitutivo rinviare al suo altro, ma che, dall'altro, il *significato* immediato di qualità esclude questo altro; perciò la qualità è disuguale rispetto a se stessa, ossia contraddittoria. La determinazione della riflessione, invece, «che ha per suo fondamento l'esser negato, e pertanto non è in se stessa disuguale a sé», è quindi «determinatezza essenziale, non transitoria. L'*eguaglianza con sé della riflessione*, che ha il negativo solo come negativo, come tolto o come posto, è quello che gli dà il sussistere» (6.34 (II 452))¹⁰³. Questa struttura dell'incorporazione della negatività domina chiaramente la costruzione della logica: alla contraddizione sfugge solo quel concetto nel quale l'imprescindibile riferimento ad un altro è posto in quanto tale, è esplicitato. Ciò vale in modo particolare per il concetto del concetto, che, secondo Hegel, è «l'*unità di se stesso* e

¹⁰³ Cfr. 6.35 (II 454): «Per mezzo del suo riferimento la qualità passa in altro; nel riferimento suo comincia il suo mutamento. La determinazione riflessiva al contrario ha ripreso in sé il suo esser altro. Essa è *esser posto*, negazione, che però ricurva in sé la sua relazione ad altro, ed è negazione che è eguale a se stessa, negazione che è unità di se stessa e del suo altro e solo perciò è *essenzialità*».

del suo altro; nel quale altro il concetto non può dunque passare come se si mutasse in quello, non vi può passare appunto perché l'*altro*, l'essere determinato, è lui stesso e quindi in questo passare esso non fa che venire a sé» (6.492 (II 884)).

La verità di questa argomentazione hegeliana risulta evidente da quanto detto in precedenza: ogni determinazione che non esplicita ciò che è in sé è contraddittoria a livello pragmatico; ma, per essere determinato, un concetto deve essere messo in relazione con altri concetti; questa relazione in quanto tale va quindi posta nel suo significato. Ed anche al livello della filosofia reale si può facilmente dimostrare che un'integrazione del negativo significa un rafforzamento: ciò è attestato, in ambito naturale, dall'immunità nei confronti di nuove infezioni che si acquisisce dopo aver sofferto di determinate malattie; ed è parimenti attestato dal seguente fenomeno spirituale: chi ha sostenuto una volta determinate forme negative dello spirito, come, per esempio, il relativismo, e ne ha penetrato a fondo l'inconsistenza, possiede nei confronti di tali forme una resistenza più grande di chi è cresciuto in un'ingenuità tetica e viene improvvisamente posto a confronto con esse.

Sulla base della nostra analisi dei modi dell'autocontraddizione nelle categorie finite e delle forme dell'autoriferimento si può concludere rispondendo anche alla domanda sul perché Hegel col suo metodo di esibizione delle contraddizioni pragmatiche possa avanzare la pretesa che le proposizioni da lui enunciate siano tanto analitiche quanto sintetiche (ovvero né analitiche né sintetiche) – un'affermazione questa che appare di solito insensata ad una posizione che si rifaccia a Kant o alla filosofia analitica¹⁰⁴. Già nello scritto sulla differenza Hegel afferma che il metodo assoluto è sia analitico sia sintetico (2.46 seg. (Psc 35)); in modo corrispondente, il principio della filosofia – così egli sostiene in accordo con Schelling (*Schriften von 1799-1801*, 363 segg. (Sit 33 segg.)) – dovrebbe essere tanto analitico quanto sintetico e, in quanto tale, dovrebbe essere un'antinomia (36 (27)). Nel capitolo della logica dedicato al metodo, infine, Hegel afferma ripetutamente che il conoscere assoluto unifica in sé conoscere analitico e conoscere sintetico (6.557, 563, 566 (II 942, 948, 951); E § 238 A con Z, 8.390 (I 459 seg.); § 239 A, 8.391 (I 460))¹⁰⁵. Anche

¹⁰⁴ Cfr. già Trendelenburg (1840), I 86.

¹⁰⁵ Cfr. le fondamentali considerazioni di G. Wohlfart (1981; 335-342): «Il metodo speculativo in quanto metodo tanto analitico quanto sintetico».

se con ciò si verifica un certo cambiamento rispetto alla richiesta di *proposizioni* che siano tanto analitiche quanto sintetiche (il conoscere analitico non è infatti identico ad un conoscere che consista in proposizioni analitiche), è tuttavia senz'altro legittimo comprendere i passi in questione nel senso che in essi si pensi anche e proprio a proposizioni. Ma si deve allora ammettere che una proposizione la cui negazione sia *pragmaticamente* contraddittoria è in effetti analitica e sintetica insieme: la sua negazione è, infatti, autocontraddittoria (quindi la proposizione è analitica) – ma lo è appunto a livello pragmatico, cosicché essa non è una mera tautologia (quindi è sintetica). Naturalmente, *stricto sensu* andrebbero indicate come nel contempo analiticamente e sinteticamente *vere* soltanto le proposizioni conclusive della *Scienza della logica*, le proposizioni cioè che sviluppano l'idea assoluta – ma esse sarebbero vere a pieno diritto. In ogni caso bisogna infine riconoscere che la teoria hegeliana della contraddizione, per quanto insolita appaia a prima vista, fornisce una risposta originale alla domanda iniziale posta dall'idealismo tedesco: la domanda sulla possibilità delle proposizioni sintetiche a priori¹⁰⁶.

4.2. *L'articolazione della logica*

Il metodo seguito da Hegel nella *Scienza della logica* può senz'altro essere considerato un metodo razionale; ciò nondimeno, è assai dubbio che la logica hegeliana nelle sue singole argomentazioni e nel suo contenuto – nella successione delle categorie e anche nella semplice assunzione in essa di determinate categorie – proceda sempre in modo convincente. Non si intende affermare con ciò che le singole categorie nella logica di Hegel si susseguano in modo arbitrario, come ha sostenuto, per esempio, K. Harlander, che ritiene il metodo hegeliano incapace di generare le singole categorie (1979; 75 segg.). Si afferma piuttosto che sarebbe desiderabile e impellente che la ricerca hegeliana prendesse criticamente in esame

¹⁰⁶ Questa domanda, secondo W. Albrecht, costituisce addirittura il centro della filosofia hegeliana: «Si può azzardare perfino l'affermazione che la sua [sc. di Hegel] fatica filosofica sia complessivamente stretta nella morsa di due domande chiaramente non indipendenti l'una dall'altra: da un lato, la domanda sulla possibilità di riprodurre l'assoluto e, dall'altro, quella sulla possibilità di giudizi sintetici a priori». Sul significato attribuito da Hegel ai giudizi sintetici a priori, cfr. soltanto 6.260 seg., 267, 505 (II 665 seg., 671, 895 seg.).

i singoli passi della logica di Hegel¹⁰⁷, un desiderio questo a cui il presente lavoro non può dare naturalmente una sufficiente soddisfazione. Dovrò piuttosto limitarmi all'analisi delle macrostrutture più evidenti, ossia esaminare, innanzi tutto, la partizione della logica hegeliana o, più esattamente, la partizione delle diverse logiche di Hegel.

4.2.1. *La partizione delle diverse logiche hegeliane*

La *Scienza della logica* presenta stranamente due suddivisioni: una duale in logica oggettiva e logica soggettiva, ed una triadica in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto¹⁰⁸. Quale rapporto sussiste tra queste due partizioni? Tale questione andrà discussa, innanzi tutto, sulla base della cosiddetta grande logica e della logica dell'*Enciclopedia* (4.2.1.1.); mi occuperò poi delle logiche anteriori di Hegel, in cui predomina un'altra suddivisione, a mio parere, più soddisfacente (4.2.1.2.).

4.2.1.1. *La suddivisione della Scienza della logica*

È veramente singolare che la ricerca hegeliana degli ultimi anni si sia occupata assai poco del fatto che la logica di Hegel presenta due suddivi-

¹⁰⁷ Alla base di molte parti poco convincenti della logica hegeliana c'è l'idea, infelice e insostenibile, di una corrispondenza tra categorie logiche e posizioni presenti nella storia della filosofia (18.49, 59 (1 41, 51 seg.); 20.478 seg.; su ciò v. dell'Autore (1984a) 85 segg. (69 segg.)). Ciò porta Hegel ad includere nella grande logica, per esempio, la categoria «l'assoluto»; l'illustrazione di questa categoria comprende una splendida esposizione critica della filosofia di Spinoza, esposizione che tuttavia non giustifica l'appartenenza alla logica di tale categoria (che in effetti era stata omessa già nell'*Enciclopedia* di Heidelberg); una seconda conseguenza è che il significato di diverse categorie – come, per esempio, sostanza – oscilla tra ciò che risulta dallo sviluppo logico e quanto sostenuto dalle filosofie più importanti del passato (v. n. 143).

¹⁰⁸ La logica del concetto deve essere stata influenzata, secondo R. Kroner (1921 segg.: II 435), dalla suddivisione della prima critica di Kant in estetica, analitica e dialettica. Ma non si vede per qual motivo l'estetica kantiana dovrebbe corrispondere a una parte della *Scienza della logica*. Va detto piuttosto che la suddivisione kantiana della logica trascendentale in due parti, analitica e dialettica, mostra una certa corrispondenza con la dicotomia della *Scienza della logica* hegeliana in logica oggettiva e soggettiva; inoltre, nella logica dell'essenza, oltre alle categorie della relazione e della modalità, vengono anche trattati i concetti della riflessione esaminati da Kant nell'appendice all'analitica sulla base della loro "anfibia".

sioni sovrapposte l'una all'altra¹⁰⁹. Ciò è sorprendente perché, in primo luogo, una partizione di questo tipo non è presente in nessun'altra opera di Hegel e perché, in secondo luogo, una suddivisione dicotomica contraddice tutto ciò che si conosce generalmente di Hegel a proposito non solo delle suddivisioni, ma anche delle esigenze metodiche relative alle suddivisioni. Sarebbe pertanto ovvio considerare la suddivisione in due parti della logica una trovata maldestra e superflua e ribadire che effettivamente valida è solo la suddivisione in tre parti, presente accanto alla prima. Nel secolo XIX questa interpretazione è stata sostenuta in modo particolarmente energico da C.L. Michelet; nella sua conferenza sulla *Scienza dell'idea logica* di Rosenkranz si può leggere: «Così non c'è da sprecare parole sul fatto che la dicotomia di logica oggettiva e logica soggettiva è un errore di Hegel, di cui però egli stesso si è reso conto e che ha abbandonato» (1861; 49). Analogamente G. Lasson sottolinea: «Che alla peculiarità del metodo hegeliano corrisponda unicamente la suddivisione in tre parti si capisce da sé» (1932; LXXXVI). Questa interpretazione – a prima vista plausibile – può inoltre richiamarsi al fatto che nella logica dell'*En-ciclopedia*, dalla prima alla terza edizione, si trova soltanto la suddivisione in tre parti: logica dell'essere, dell'essenza e del concetto; qui non si parla più di logica oggettiva e soggettiva. Ma, pur dovendosi ammettere che una suddivisione completa della logica non può che essere tricotomica, va nondimeno respinta come troppo semplice la proposta di attenersi alla suddivisione in logica dell'essere, dell'essenza e del concetto, pensando con ciò di poter risolvere tutti i problemi sistematici posti dalla partizione della logica. Una suddivisione completa, infatti, non deve essere soltanto tricotomica, ma anche *dialettica* – e ciò vuol dire che il terzo membro va inteso come *sintesi* dei primi due¹¹⁰.

Ora, però, lo sviluppo delle tre parti della logica di Hegel è, senza alcun dubbio, *lineare*, ossia la seconda parte ha una funzione di mediazione tra la prima e la terza. Questo è detto dallo stesso Hegel con tutta la chia-

¹⁰⁹ La circostanza si trova menzionata, per es., in Th. Litt (1953), 244 e in H. Rademaker (1979), che dedica al problema addirittura una sezione specifica (34-37), limitandosi però ad osservare che l'opera di Hegel, sia essa suddivisa in tre o in due parti, «infine e soprattutto [...] costituisce comunque un intero» (37).

¹¹⁰ Già i primi discepoli di Hegel videro con chiarezza che semplici tricotomie non hanno necessariamente a che fare con la dialettica. A tal riguardo Rosenkranz parla, non senza umorismo, di tricotomie «incolpevoli»; ed è dell'opinione che nelle lezioni di Hegel se ne possano trovare moltissime (1837; XI segg.).

rezza desiderabile nell'introduzione alla *Scienza della logica* nella parte intitolata «Partizione generale della logica» – un testo che risale al 1831, successivo quindi alle tre edizioni dell'*Enciclopedia*, e che deve perciò essere considerato come decisivo; in ogni caso esso costituisce la smentita dell'assicurazione di Michelet che Hegel stesso si sarebbe reso conto dell'errore di una suddivisione dicotomica e vi avrebbe rinunciato¹¹¹. In questa parte Hegel spiega innanzi tutto che una vera suddivisione deve «connettersi col concetto, o piuttosto risiedere nel concetto stesso» (5.56 (I 42)). Del concetto della logica fa parte, però, il superamento della separazione tra soggetto e oggetto; nella logica pertanto viene compreso l'essere in quanto è il concetto e il concetto in quanto è l'essere. L'unità di questi momenti è tuttavia concreta; si verifica quindi *al loro interno*¹¹² uno sviluppo, alla cui base c'è assolutamente questa unità: «Così è l'intero concetto, che una volta è da considerare come concetto *che è*, e un'altra volta come *concetto*. Sotto il primo riguardo esso è soltanto concetto *in sé*, concetto della realtà o dell'essere; sotto il secondo invece è concetto come tale, concetto che è *per sé* [...] In conseguenza la logica dovrebbe anzitutto dividersi in logica del *concetto come essere*, e del concetto *come concetto*, ossia [...] in logica *oggettiva e soggettiva*». Ma queste due parti «debbono anche per lo meno stare fra loro in *relazione*. Da qui risulta una sfera della *mediazione*, il concetto come sistema delle *determinazioni della riflessione*, delle determinazioni cioè dell'essere come trapassante nell'essere *dentro di sé* del concetto, mentre il concetto, in questa guisa, non è ancora posto per sé *come tale*, ma è insieme affetto dall'essere immediato come da qualcosa che gli è anche estrinseco. Questa è la *scienza dell'essenza* che sta di mezzo fra la scienza dell'essere e la scienza del concetto» (5.58 (I 44 seg.)). Rivelatrice in queste osservazioni è l'espressione «per lo meno», che esige una re-

¹¹¹ È, del resto, ugualmente insostenibile pensare di obiettare che la suddivisione della grande logica nell'edizione del 1831 costituisca una mera riproduzione di quella della prima edizione del 1812 e che Hegel si sia semplicemente risparmiato la fatica di adattarla alle sue nuove convinzioni. Proprio all'opposto, il capitolo introduttivo dell'edizione del 1831 comprende importanti modifiche rispetto a quello del 1812 (WL 1-5); non solo, ma il carattere di mediazione della logica dell'essenza viene sottolineato molto più energicamente nel 1831.

¹¹² Naturalmente tutte le categorie della logica hanno superato l'opposizione della coscienza, per cui non sono affatto qualcosa di meramente psicologico. Ma ciò non cambia niente al fatto che esse anticipino nel *medium* della logicità l'opposizione tra natura e spirito.

lazione tra le due parti. Con essa si dice involontariamente che la mediazione tra le due parti è *soltanto* una relazione, ossia qualcosa di esteriore. In effetti, ci si aspetterebbe dall'impostazione di Hegel che la mediazione tra logica oggettiva e soggettiva avesse luogo non in una parte inserita tra queste due, bensì in una parte conclusiva, sintetica, che lo sviluppo cioè fosse dialettico e non lineare.

Ma la partizione della logica hegeliana ha un'altra peculiarità sorprendente. Mentre lo sviluppo dall'essere al concetto attraverso l'essenza è uno sviluppo che avviene in direzione di una interiorità sempre più profonda – dall'esteriorità dell'essere, attraverso l'ambivalente oscillare dell'essenza tra interiorità ed esteriorità, verso la pura interiorità del concetto –, *all'interno* della logica soggettiva ha luogo una ri-oggettivazione, in cui l'oggettività deve essere intesa come un ritorno all'essere: «Finalmente l'oggettività è l'immediatezza cui il concetto si determina col toglier la sua astrazione e mediazione» (6.406 (II 805)). Ora, un ritorno del concetto all'essere potrebbe servire a dare alla partizione della logica un carattere non lineare, bensì dialettico; insoddisfacente è però il fatto che questo ritorno determini non l'intera terza parte, ma una soltanto delle sue sezioni. Questa singolare ambivalenza della logica del concetto che, da un lato, nei confronti della logica dell'essenza, ha il significato di portarne a compimento l'interiorità e, dall'altro, rappresenta una svolta verso l'oggettività della prima parte, si mostra in modo sintomatico nella partizione della logica presente nell'*Enciclopedia* di Heidelberg, dove si dice: «La *scienza pura* ovvero la *logica* si divide in tre parti, nella logica dell'*essere*, dell'*essenza* e del *concetto* o dell'*idea*; – del pensiero *immediato*, del pensiero *riflettente* e del pensiero che dalla riflessione è andato entro di sé ed è *nella sua realtà* presso *se stesso*» (§ 37). È qui degno di nota il fatto che alla terza parte, innanzi tutto, vengano associate *due* categorie: concetto e idea¹¹³; non è del tutto chiaro se con esse si intenda significare qualcosa di analogo o se l'idea significhi invece qualcosa di nuovo rispetto al concetto, così come avviene per il concetto rispetto all'essenza. L'esplicazione dell'espressione sembra favorire la seconda interpretazione, poiché è ovvio riferire al concetto l'«andare-entro-di-sé-dalla-riflessione» e all'idea l'«essere-presso-se-stesso-nella-realtà».

La suddivisione della logica nell'*Enciclopedia* di Berlino è più coerente: come temi della logica dell'essere, dell'essenza e del concetto vengono

¹¹³ Cfr. anche HE § 386 A: «Nella logica il pensiero è stato considerato [...] come essere, riflessione e concetto e poi come idea».

indicati il concetto *in sé*, l'*essere per sé* e l'*apparire* del concetto, il concetto *in sé* e *per sé* (§ 83, 8.179 (I 256)). Queste determinazioni non sono peraltro affatto chiare a livello del contenuto. Infatti, l'essere per sé, il carattere distintivo della soggettività, dovrebbe essere associato piuttosto al concetto; il concetto in sé e per sé, il concetto ri-oggettivato dunque, dovrebbe essere poi soltanto l'idea. In effetti nella suddivisione della grande logica menzionata in precedenza (5.58 (I 44)) il concetto che è per sé viene indicato come oggetto non della logica dell'essenza, bensì della logica del concetto¹¹⁴, una discrepanza questa che segnala l'impossibilità di accettare la partizione di Hegel. Il concetto infatti, da un lato, deve essere approfondimento assoluto dell'interiorità e dell'essere-per-sé – e mediante questa caratteristica l'hegeliano concetto del concetto viene colto in modo senz'altro adeguato; dall'altro, la terza determinazione, dal momento che secondo lo schema dell'idea assoluta deve essere sintetica, deve includere un ritorno all'essere, esprimere un essere in sé e per sé. Ma il concetto *dovrebbe* essere questo; che lo sia effettivamente Hegel non riesce a renderlo plausibile, anche se si trovano naturalmente affermazioni con cui egli assicura che il concetto è l'«assoluta unità dell'essere e della riflessione» (6.246 (II 652); cfr. E § 159 A, 8.305 (I 376)). Un'analoga ambivalenza è presente anche nel tentativo hegeliano di interpretare se non il contenuto, almeno il *modo in cui sono in relazione* le determinazioni della logica del concetto come sintesi tra il tipo di relazione delle categorie della logica dell'essere e quello delle categorie della logica dell'essenza. Come è noto, le relazioni tra le singole categorie vanno intese nella logica dell'essere come un passare (dall'una all'altra), nella logica dell'essenza come un apparire l'una nell'altra, nella logica del concetto come uno sviluppo¹¹⁵. Ciò vuol dire che le determinazioni della logica dell'essere non rimandano esplicitamente l'una all'altra; è solo la riflessione dell'osservatore a scoprirne il carattere implicitamente relazionale. Nel concetto del finito non viene espresso che esso non è pensabile senza il suo altro, senza l'infinito; nel concetto di effetto, invece, c'è senz'altro il rinvio al concetto di causa. «Nella sfera dell'essere la relazionalità [Bezogenheit] è posta soltanto *in sé*; nell'essenza invece è posta. [...] Nell'essere tutto è immediato, nell'essenza tutto è relativo» (E §

¹¹⁴ Anche nella logica dell'*Enciclopedia* Hegel afferma che le determinazioni della logica dell'essere e della logica dell'essenza sono solo «concetti in sé» (§ 162 A, 8.310 (I 381)). Analogamente § 112, 8.231 (I 306): nell'essenza il concetto «non è ancora come *per sé*».

¹¹⁵ Cfr., per es., 4.28; 5.130 seg. (I 119); 6.217, 279 (II 624, 685); E § 84, 8.181 (I 256); § 114, 8.235 (I 310): § 161 con Z, 8.308 seg. (I 379 segg.); § 240, 8.391 (I 460); 17.408.

111 Z, 8.230 (I 305)). Nella grande logica Hegel adduce come esempio la differenza fra la categoria della negazione e quella del negativo; la prima è tematizzata nella nota al paragrafo sulla qualità (che è la seconda categoria analizzata nel capitolo sull'essere determinato all'interno della prima sezione della logica dell'essere), la seconda nella prima nota alla parte dedicata alla contraddizione, ossia alla terza determinazione della riflessione nella prima sezione della logica dell'essenza. «La negazione *in generale* è il negativo come qualità o determinazione *immediata*; ma il negativo è *come negativo* in quanto è riferito al suo negativo, al suo altro [...] il negativo non è in generale un immediato» (6.66 (II 482 seg.)).

Per comprendere la differenza tra logica dell'essere e logica dell'essenza è utile rinviare al § 114 A, 8.235 seg. (I 310 seg.) dell'*Enciclopedia*, in cui le categorie essere, nulla, divenire e essere-determinato vengono messe in corrispondenza con identità, differenza, fondamento¹¹⁶ ed esistenza. Essere e nulla sono attributi ad un posto, identità e differenza sono attributi a due posti¹¹⁷ ossia relazioni; mentre nel concetto dell'essere-determinato non si riflette sul carattere condizionato di ciò che è determinato, tale carattere è esplicitamente posto nella categoria di esistenza¹¹⁸. Nell'essenza, tuttavia, le

¹¹⁶ I tre concetti della riflessione si ripetono poi al livello della logica del concetto nei tre momenti del concetto (E § 164 A, 8.314 (I 385)).

¹¹⁷ Volendo formalizzare le tre parti della logica nel modo più semplice, per la logica dell'essere si dovrebbe impiegare una logica dei predicati ad un posto di primo livello, per la logica dell'essenza una logica dei predicati a due posti o in ogni caso a n posti di primo livello, per la logica del concetto una logica dei predicati a n posti di secondo livello.

¹¹⁸ Nella letteratura secondaria è diffuso il tentativo di associare alle tre parti della logica tre forme della coscienza: alla logica dell'essere la coscienza naturale, per la quale tutto vale nella sua immediatezza; alla logica dell'essenza la coscienza scientifica, che vuole riportare tutto alla sua ragion d'essere e quindi considera tutto come condizionato (cfr. Litt (1953), 271 seg.); alla logica del concetto la deduzione filosofica della realtà da una struttura fondata in modo ultimo. Queste corrispondenze – prese in considerazione occasionalmente anche da Hegel (cfr. 4.277 seg. con 279 e 280 seg.) – sono senza dubbio effettive, poiché la logica è il principio di tutto e quindi anche delle forme della coscienza; il confronto diventa tuttavia falso, se si suppone che le singole parti della logica rappresentino soltanto *modi di vedere l'intera realtà* e non *costituiscano singole sfere della realtà*: in questo modo si annacqua la logica ontologica trasformandola in una fenomenologia (a ciò accenna peraltro lo stesso Hegel; cfr. n. 136). – Una dottrina delle categorie, in cui le singole categorie vanno effettivamente intese a partire dalle forme di coscienza ad esse correlate, è invece quella di E. von Hartmann, che, introducendo la sua teoria, afferma: «La presente opera tratta le categorie, in primo luogo, nella sfera soggettivamente ideale; in secondo luogo, in quella oggettivamente reale e, in terzo luogo, nella sfera metafisica; e in conformità a ciò offre, in

single determinazioni, pur essendo reciprocamente relative, sono nel contempo anche indipendenti (E § 114 A, 8.236 (I 311)); nel concetto, invece, le determinatezze non sono più «soltanto relative», bensì «assolutamente in sé riflesse» (§ 112, 8.231 (I 306)); nei suoi momenti l'intero si riferisce soltanto a sé (§ 160, 8.307 (I 378); § 163, 8.311 (I 382)). Cercando di esplicitare queste determinazioni, si dovrebbe dire che nell'essere domina l'immediatezza senza relazioni e nell'essenza emerge una struttura relazionale, che nel concetto si solleva fino a una pura riflessività. Volendo formalizzare i tre gradi, ne risulterebbe lo schema seguente:

Logica dell'essere:	a; b
Logica dell'essenza:	$a \leftrightarrow b$
Logica del concetto:	$\leftarrow a \rightarrow$ (ovvero $\leftarrow \leftarrow a \rightarrow \rightarrow$)

Questa successione presenta indubbiamente un certo rigore. Ma non è anch'essa lineare? Lo stare-l'uno-accanto-all'altro caratteristico dell'essere viene superato in misura sempre maggiore, finché alla fine nel concetto tutto viene raccolto in un punto che si relaziona a se stesso. Senza prendere qui in esame un concetto che corrisponda *sul piano del contenuto* ad un modo sintetico di relazione, si può già affermare, a mio parere, *sul piano puramente formale* che tale modo sintetico sarebbe raggiunto solo nel caso in cui si verificasse un ritorno all'immediatezza di (a; b), connesso però alla rigorosa riflessività di ($\leftarrow a \rightarrow$). Una relazione del genere, effettivamente sintetica, dovrebbe avere questa struttura:

$$\leftarrow a \rightarrow \leftrightarrow \leftarrow b \rightarrow$$

Ossia: a suo fondamento dovrebbero esserci almeno due soggetti che fossero in relazione con se stessi e *la cui autorelazione costituisse nel con-*

primo luogo, una teoria della conoscenza che prende come filo conduttore le categorie; in secondo luogo, una fondazione categoriale della filosofia della natura e, in terzo luogo, una metafisica» (1923; 1). Sulla base di tale impostazione questa dottrina delle categorie è suddivisa in categorie della sensibilità e categorie del pensiero; le prime vengono ulteriormente suddivise in categorie della sensazione e dell'intuizione; le seconde nella categoria originaria della relazione, nelle categorie del pensiero riflessivo e in quelle del pensiero speculativo. È facile trovare corrispondenze tra le categorie hartmanniane della sensibilità, del pensiero riflessivo e di quello speculativo, da un lato, e le categorie hegeliane della logica dell'essere, dell'essenza e del concetto, dall'altro.

tempo la relazione all'altro ovvero fosse da quest'ultima costituita. Senza anticipare qui la concezione che verrà esposta nel cap. 4.2.4., si può comunque affermare come risultato dell'analisi teoretico-interpretativa quanto segue: la logica del concetto, a cui Hegel di continuo cerca di attribuire uno statuto sintetico, costituisce in verità solo una prosecuzione *lineare* della logica dell'essere e dell'essenza, tanto sotto l'aspetto contenutistico quanto sotto l'aspetto formale concernente il modo in cui le determinazioni si relazionano reciprocamente. Ma non manca allora – una domanda questa del tutto immanente al sistema di Hegel – una parte sintetica della logica? La logica del concetto non dovrebbe costituire in realtà la *seconda* parte della logica, seconda parte che essa è anche di fatto avendo la denominazione di logica soggettiva?

In effetti la tesi fondamentale del presente capitolo è la seguente: la tripartizione della logica rappresenta indubbiamente, da un punto di vista *formale*, un passo avanti rispetto alla dicotomia di logica oggettiva e soggettiva; ma, da un punto di vista *contenutistico*, solo questa bipartizione giustifica la circostanza che ciò che viene trattato nella logica del concetto, almeno nella sua prima sezione, non rientra in effetti in una parte conclusiva, bensì in una seconda parte dell'intera opera; questa circostanza è ignorata da ogni interpretazione semplicistica che considera risolti tutti i problemi con la cancellazione dei titoli «logica oggettiva» e «logica soggettiva» dalla grande logica. La tesi appena presa in considerazione può essere rafforzata anche a partire dal problema della corrispondenza tra logica e filosofia reale; basta gettare un rapido sguardo prolettico alla filosofia reale. Nella filosofia dello spirito soggettivo l'Io, il corrispettivo del concetto sul piano della filosofia reale, è tematizzato nella *seconda* parte, nella «Fenomenologia»: l'Io infatti è quella figura dello spirito soggettivo che, a differenza dell'anima, si è sciolta dal vincolo dell'oggettività naturale, ma, a differenza dello spirito, non è ancora pervenuta a contenuti logico-oggettivi. Nello spirito oggettivo la figura in cui predomina assolutamente la soggettività, la moralità, viene trattata, anch'essa, nella *seconda* parte; nel diritto è tematizzata la persona nella sua relazione oggettiva con le cose, nell'eticità sono tematizzate le istituzioni intersoggettive. E per quanto concerne lo spirito assoluto, all'interno dei generi della poesia, ossia dell'arte più elevata, è la lirica, in quanto espressione della soggettività, ad occupare un posto *mediano* tra l'oggettivismo dell'epos e i conflitti intersoggettivi del dramma; infine nel «Concetto della religione» (la prima parte della *Filosofia della religione*) il rapporto soggettivo con Dio è la categoria

antitetica collocata tra Dio inteso come il principio dell'oggettività e il culto in quanto conciliazione intersoggettiva dei credenti con Dio. In tutte queste sfere della filosofia reale la soggettività viene inclusa in una seconda parte; ma, stranamente, così non è nell'ultima logica di Hegel.

4.2.1.2. *Le suddivisioni presenti nelle prime logiche hegeliane*

Degno di nota è il fatto che in quasi tutti gli abbozzi di logica scritti da Hegel prima della grande logica venga trattato in una *seconda* parte ciò che nella grande logica e nella logica dell'*Enciclopedia* costituisce la prima sezione della logica del concetto. Ciò è vero già per la prima logica del 1801-02, di cui Rosenkranz (1844; 189 segg. (206 segg.)) ci ha conservato alcuni estratti¹¹⁹ e di cui nel frattempo sono stati trovati i manoscritti che saranno pubblicati nel V volume dei *Gesammelte Werke*¹²⁰. In questi manoscritti, dopo parole evocative in un bello stile scultoreo, che hanno per tema il manifestarsi della filosofia in tempi di rivolgimento e di transizione, Hegel si rivolge al tema specifico della sua lezione, la logica e la metafisica. In questa concezione della logica, logica e metafisica sono ancora separate: la logica tratta delle forme finite e del loro autosuperamento; l'assoluto per sé è tematizzato solo nella metafisica – una concezione questa che nel 1805-06 verrà sostituita da quella di un'unità di logica e metafisica¹²¹. In ogni caso nel 1801-02 al conoscere infinito in quanto conoscere dell'infinito¹²² – alla speculazione – si contrappone ancora il conoscere finito in quanto riflessione (GW 5, 271). Si indica come compito della logica, ossia della conoscenza riflessiva, in primo luogo, di «stabilire le forme della finitezza» (272). Queste forme non vanno raccolte a casaccio empiri-

¹¹⁹ Rosenkranz riferisce che Hegel (all'incirca all'inizio del suo periodo jenese) avrebbe avvertito come una stranezza il fatto «che la filosofia moderna *disprezzi* la logica e che ciononostante *pretenda* generalmente che ve ne sia una» (188 (204)).

¹²⁰ Cito nelle pagine che seguono dalle bozze; cfr. cap. 3, n. 167.

¹²¹ Alla base di questa concezione più tarda sta evidentemente la giusta convinzione che nell'autosuperamento del finito è già presente l'assoluto.

¹²² Si esprime qui un'idea che è centrale per l'intera tradizione idealistica: ciò che a livello ontologico costituisce il valore supremo (l'infinito) può e deve essere anche conosciuto con la più grande sicurezza in modo infinito. Ho chiamato questa idea il teorema della corrispondenza ontologica e gnoseologica (1984a; 402, n. 310 (293 seg., n. 310)); cfr. *ibidem* anche i documenti tratti da Platone e Aristotele, che hanno sviluppato ampiamente questa tesi (risalente a Parmenide).

camente, bensì vanno tratte dalla ragione – ma debbono nel contempo essere private «dell'elemento razionale dall'intelletto». Sicuramente Hegel intende dire che, se è vero che le categorie finite esprimono contenuti dell'intelletto, nella loro disposizione ordinata è all'opera la ragione. In secondo luogo, compito della logica deve essere quello di «illustrare l'aspirazione dell'intelletto, che in certo modo emula la ragione nel produrre l'identità, ma che può produrre soltanto un'identità formale». Hegel accenna espressamente al fatto che, per cogliere in quanto tale questa attività imitatrice dell'intelletto, è comunque indispensabile avere già una conoscenza della ragione. In terzo ed ultimo luogo, «dobbiamo, infine, superare le stesse forme dell'intelletto mediante la ragione, mostrare quale significato e quale contenuto queste forme finite del conoscere hanno per la ragione» (272).

Dopo aver indicato questi tre temi della logica, Hegel la suddivide in tre sfere (273); ed è molto verosimile che queste tre sfere corrispondano ai tre temi appena menzionati¹²³. La prima parte comprende «le forme generali o leggi della finitezza»; l'osservazione a margine «logica generale, categorie» chiarisce che in questa parte sono tematizzate alcune delle determinazioni che successivamente saranno trattate nella logica oggettiva¹²⁴. Nella seconda parte si tratta delle «forme soggettive della finitezza, ovvero del pensare finito»; Hegel afferma esplicitamente di voler prendere in considerazione l'intelletto «nel suo percorso graduale attraverso concetti, giudizi e sillogismi». In relazione ai sillogismi egli osserva che «nella misura in cui consistono in un derivare le conclusioni in modo meramente formale, fanno parte dell'intelletto»; il razionale in essi è solo un'imitazione della ragione da parte dell'intelletto. Nella terza parte, infine, va mostrato il superamento del conoscere finito e va compiuto il passaggio alla metafisica speculativa, stabilendo «il significato speculativo dei sillogismi» e «i fondamenti del conoscere scientifico» (273 seg.). Senza addentrarci in un esame più preciso di questo abbozzo, possiamo comunque ribadire che concetto, giudizio e sillogismo (formale) vengono qui tematizzati in una seconda parte e non in una terza parte conclusiva, la quale resta ancora molto indeterminata. Mi sembra del resto evidente, anche se gli studiosi, per quanto io ne sappia, finora non se sono accorti, che questa partizione

¹²³ Düsing considera tali corrispondenze addirittura «evidenti» (1976; 82).

¹²⁴ Sulla base di altri scritti hegeliani di questo periodo Düsing ha tentato di ricostruire quali categorie furono in particolare oggetto della trattazione (1976; 82-87); ma su questo problema l'attuale stato dei testi non consente di andare oltre la probabilità.

triadica della logica, in cui la soggettività occupa il secondo posto, è connessa al primo disegno sistematico, al disegno tetradico, che Hegel illustrò nel medesimo semestre in cui tenne questa lezione sulla logica. Le tre parti della logica corrispondono, infatti, alle tre parti della filosofia reale di questo disegno sistematico – natura, spirito finito e spirito assoluto – in modo così palese che sembra di poter escludere trattarsi di un caso. È tuttavia singolare che Hegel si sia attenuto a questa partizione della logica fino al 1808, pur avendo abbandonato già nel 1802-03 la struttura sistematica tetradica.

La seconda logica di Hegel, contenuta insieme alla metafisica e alla filosofia della natura nei *Jenaer Systementwürfe II* del 1804-05, presenta significativi cambiamenti rispetto alla logica del 1801-02 – prescindendo del tutto dal fatto che si tratta della prima logica di Hegel che ci è stata conservata quasi integralmente. Questa logica appartiene infatti, come scrive giustamente K. Düsing, «a uno stadio del passaggio dalla logica della riflessione finita, che è solo un'introduzione alla metafisica, alla logica speculativa, che già comprende in sé anche la metafisica» (1976; 150). Ciò si mostra nel modo più chiaro nel fatto che l'infinità non costituisce più il *telos* a cui la logica si limita ad aspirare, ma che viene poi tematizzato più avanti solo nella metafisica; l'infinità è invece essa stessa una categoria della logica (GW 7, 29 segg. (LmJ 31 segg.)). Ciò nonostante, la metafisica non è ancora del tutto assorbita nella logica; alla logica segue ancora una metafisica autonoma (126 segg. (122 segg.)), ripartita in tre sezioni: «Il conoscere come sistema di principi», «Metafisica dell'oggettività» e «Metafisica della soggettività». Ma questa partizione non ci interessa in questa sede; ci interessa invece la suddivisione della logica, che comprende tre parti: la prima – di cui è andato perduto l'inizio – aveva forse come titolo «Relazione semplice»; in ogni caso in essa sono trattate le categorie che saranno in seguito tematizzate nella logica dell'essere – qualità, quantità, quantum, infinità. La seconda parte è intitolata «Il rapporto» ed è ripartita in modo dicotomico nelle sezioni «Rapporto dell'essere» e «Rapporto del pensiero». Nella prima sezione sono trattate le categorie che nella grande logica costituiscono la conclusione della logica dell'essenza, le categorie del cosiddetto rapporto [Verhältnis] assoluto*, cioè sostan-

* Rendo *Verhältnis* con “rapporto”, come Moni nella *Scienza della logica*, e *Beziehung* con “relazione”, modificando pertanto la traduzione di Chiereghin della *LmJ* (v. Bibliografia) qui utilizzata [N. d. c.].

zialità, causalità e azione reciproca; nella seconda sezione sono esaminati concetto, giudizio e sillogismo. I due rapporti si differenziano per il fatto che nel primo domina la mediazione infinita e nel secondo la «calma semplicità della relazione» (105 (102)). L'unità delle due relazioni – che diventano così, a loro volta, termini di una relazione – costituisce la «Proporzione», che forma la terza parte di questa logica (105 segg. (103 segg.)). Ma è ben difficile sostenere che il contenuto di questa sezione rappresenti una sintesi di pensare ed essere; si tratta in essa di definizione, suddivisione e conoscere, ossia di ciò che nella grande logica viene tematizzato nel paragrafo sull'idea del vero e poi in quello sul conoscere sintetico. Tuttavia si può ribadire che anche qui, come nel 1801-02, concetto, giudizio e sillogismo sono trattati in una *seconda* parte – evidentemente perché Hegel è del parere che in una parte sintetica possa essere incluso solo ciò che costituisce un'unità di essere e pensare, di oggettività e soggettività¹²⁵. In questo scritto, però, la seconda parte non si limita alla soggettività, ma tematizza anche l'essere relazionale.

Della logica del 1805-06 sono state conservate solo poche righe conclusive dei *Jenaer Systementwürfe III* (GW 8, 286), per cui la sua ricostruzione presenta particolari difficoltà¹²⁶; rinuncio perciò ad occuparmene e passo subito alle logiche hegeliane successive presenti nella Propedeutica di Norimberga. Alcune di esse sono già pressoché identiche alla grande logica nelle macrostrutture¹²⁷ ed è perciò superfluo occuparsene. Una deviazione fondamentale rispetto alla grande logica si trova, però, nella parte dedicata alla logica della *Philosophische Enzyklopädie für die*

¹²⁵ Contraddicendo in qualche modo tale posizione, la metafisica culmina peraltro in una «metafisica della soggettività».

¹²⁶ Non è nemmeno chiaro se la partizione di questa logica sia tricotomica o dicotomica.

¹²⁷ In particolare misura ciò vale per la *Logik für die Mittelklasse* del 1810-11 (4.162-203 (83-125)), che si differenzia dalla grande logica nelle macrostrutture solo per la mancanza della categoria «l'assoluto» così come delle determinazioni modali, per una «Appendice sulle antinomie» (4.184-192 (105-114)) e per l'assenza di meccanismo e chimismo. La *Begriffslehre für die Oberklasse* del 1809-10 (4.139-161 (129-156)) corrisponde in tutti i punti importanti alla logica del concetto del 1816 (tranne che per la posposizione di meccanismo e chimismo alla teleologia). Nella *Logik für die Unterklasse* del 1809-10 (4.124-138) non sono osservabili divergenze, dal momento che in essa sono trattati soltanto concetto, giudizio e sillogismo, una parte cioè che (prescindendo dalla sua collocazione nell'ordinamento complessivo della logica) fu stabilita con questa partizione interna al più tardi già dal 1801-02.

Oberklasse del 1808 segg., che merita quindi un'analisi più particolare. Qui la logica presenta una sola partizione e precisamente una partizione tricotomica, così come la logica enciclopedica. *Ma in questo scritto «Logica soggettiva» è il titolo della seconda sezione e non della terza.* Questa seconda sezione costituisce *la parte intermedia tra una logica ontologica e una dottrina dell'idea*¹²⁸ e comprende ciò che all'interno della grande logica è tematizzato nella prima sezione della logica del concetto – concetto, giudizio e sillogismo¹²⁹. Come sono suddivise le altre parti? La logica ontologica, in modo conseguente, è suddivisa non in due parti (logica dell'essere e dell'essenza), bensì in *tre* parti, che sono essere¹³⁰, essenza e realtà [effettiva]¹³¹ (che include sostanza, causa e azione reciproca¹³²). Questa

¹²⁸ Analogamente, la *Logik für die Mittelklasse* del 1808-09 (4.86-110) è suddivisa «in logica dell'oggettivo, del soggettivo e dell'idea» (86). Ma questo testo si interrompe con la trattazione del giudizio nella logica soggettiva; non vi è quindi esposta la dottrina dell'idea.

¹²⁹ I §§ 78-83 (4.28 seg. (196-198)) sul fine, che formano la conclusione della logica soggettiva, sono stati certamente aggiunti in un momento successivo; non sono infatti inclusi nella partizione, bensì collegati solo in modo esteriore alla conclusione.

¹³⁰ L'essere è suddiviso in qualità, quantità e infinità (e non misura, come sarà successivamente); ma l'unico paragrafo dedicato all'infinità (§ 32, 4.16 (183)) tratta essenzialmente della grandezza *specific*a, ossia di una sottocategoria di quella che successivamente sarà la misura. Anche nella logica del 1804-05 «infinità» è il nome dell'ultima categoria della prima parte; ma non corrisponde alla misura, bensì alla vera infinità trattata nella categoria della qualità della grande logica.

¹³¹ Nella *Logik für die Mittelklasse* del 1808-09 le categorie della terza parte della logica oggettiva sono dette «categorie del rapporto autonomo [Kategorien des selbständigen Verhältnisses]» (4.87); tra di esse, però, si annoverano anche sostanzialità, causalità e azione reciproca, cosicché la partizione di questa logica è sovrapponibile a quella della logica della *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*. Nella *Logik für die Mittelklasse* la logica oggettiva viene peraltro trattata, di volta in volta, sotto i titoli «Intelletto», «Facoltà del giudizio» e «Ragione»; il contenuto di «Intelletto» e «Ragione» corrisponde ai titoli, anche se solo nella sezione intitolata «Ragione» viene messa in evidenza la vera e propria dialettica delle categorie (in riferimento alle antinomie kantiane).

¹³² Nella grande logica del 1813 della sezione sulla realtà fanno parte tre capitoli – «L'assoluto» (che nell'*Encyclopedia* di Heidelberg era stato giustamente omissso; cfr. n. 107), «La realtà» (che comprende le determinazioni modali) e «Il rapporto assoluto» (rapporto di sostanzialità, rapporto di causalità e azione reciproca). Nelle tre logiche enciclopediche (1817, 1827, 1830) il capitolo sulla realtà comprende – come nella *Philosophische Enzyklopädie* della Propedeutica – solo le tre forme del rapporto assoluto, precedute dalle determinazioni modali che sono inserite nel capitolo in modo poco soddisfacente, senza una chiara collocazione nella partizione. La polemica di Hegel contro la concezione kantiana che intende le determinazioni modali come relazioni tra l'oggettività e la soggettività

suddivisione è senz'altro di un notevole rigore: mentre non è convincente intendere il concetto come unità dell'essere e dell'essenza, è del tutto evidente che l'essere dell'essenza, l'essenzialità oggettivata, è la realtà effettiva¹³³. In tal modo però nell'enciclopedia di Norimberga viene eliminata la seconda sezione della logica dell'essenza, intitolata «L'apparenza [Erscheinung]», presente nella grande logica e nella logica dell'*Encyclopaedia*. Per essere precisi: viene soppressa soltanto la specifica sezione che porta questo titolo, ma non l'intero contenuto di essa; il rapporto essenziale – il tutto e le parti, la forza e la sua estrinsecazione, l'interno e l'esterno – è perfettamente integrato nella *Philosophische Enzyklopädie* sotto il titolo «Fondamento e fondato» (18 segg. (186 seg.)). Manca peraltro in essa il contenuto dei primi due capitoli della posteriore sezione sull'apparenza – capitoli che nella grande logica e nell'*Encyclopaedia* di Heidelberg trattano dell'«esistenza» e dell'«apparenza o fenomeno», e, invece, nell'*Encyclopaedia* di Berlino del «mondo fenomenico» e di «contenuto e forma»¹³⁴. Già questo cambiamento indica che qui si nascondono alcuni problemi; ed in effetti varrebbe la pena di intraprendere una dettagliata ricerca per esami-

tà, polemica che dallo scritto sulla differenza (2.10 (Psc 4)) si prolunga fino all'*Encyclopaedia* (§ 143 A, 8.281 seg. (I 354 seg.)), è, a mio parere, eccessiva; se qualcosa sia possibile o necessario, si può capire solo a partire dalla relazione di questo qualcosa col pensiero, un pensiero che però andrebbe compreso come assoluto e non come soggettivo. (Da questo punto di vista le determinazioni modali fanno senz'altro parte della logica del concetto; e in effetti Hegel definisce i giudizi modali come giudizi del *concetto* (mentre alla logica dell'essere rinvia il giudizio dell'essere-determinato e alla logica dell'essenza rinviano i giudizi della riflessione e della necessità) e spiega anche che nel giudizio della modalità ricompare immediatamente il concetto, che non andrebbe però inteso erroneamente come meramente soggettivo nel senso della soggettività particolare (6.344 seg. (II 746 seg.)).

¹³³ Persino nella grande logica Hegel definisce la «necessità assoluta», la determinazione sintetica trattata nel capitolo (non nella sezione!) intitolato «La realtà [effettiva]», come unità di essere ed essenza (6.215 (II 623)).

¹³⁴ Nell'*Encyclopaedia* di Berlino l'esistenza e la cosa (che nella grande logica e in quella di Heidelberg è inclusa nell'esistenza) sono trattate nella prima parte della dottrina dell'essenza, in quanto seconda e terza determinazione dopo le determinazioni pure della riflessione, tra le quali troviamo qui il fondamento (a differenza della grande logica, ma come già nell'*Encyclopaedia* di Heidelberg). Già Glockner ha osservato (1927; XXXV seg.) che nel corso dell'elaborazione dell'*Encyclopaedia* hegeliana a subire i cambiamenti più radicali è stata sempre la seconda parte (ossia l'intera filosofia della natura, e poi la logica dell'essenza, la «Fisica» e la filosofia dello spirito oggettivo). Non si tratta sicuramente di un caso: è insito infatti nella natura del momento negativo il causare particolari difficoltà (cfr. E § 114 A, 8.236 (I 311); § 273 Z, 9.110; § 291 Z, 9.158 (II 165; 207)).

nare se categorie come cosa, constare di materie della cosa e risoluzione della cosa non facciano parte piuttosto di un'ontologia *regionale*¹³⁵; resta dubbio, inoltre, se il rapporto del regno delle leggi con il regno dell'apparenza o fenomeno¹³⁶ non possa essere collocato in modo più appropriato all'inizio della filosofia della natura oppure nella logica del concetto (nel caso in cui con leggi si debbano intendere non solo leggi naturali, ma anche leggi di ciò che è in generale)¹³⁷. Mi sembra comunque che dalla mancata trattazione di queste categorie possa derivare un danno solo relativo alla logica oggettiva della *Philosophische Enzyklopädie*; la chiara partizione tricotomica in essa presente compensa facilmente questi eventuali difetti.

Per quanto concerne le altre categorie di questa logica e il loro rapporto con le categorie della logica posteriore, la più importante divergenza, prescindendo dal problema della suddivisione, consiste senza dubbio nel fatto che nella *Philosophische Enzyklopädie* manca l'«oggettività», ossia la seconda sezione della posteriore logica del concetto. Nel cap. 4.2.2.2. vedremo che tale mancanza costituisce senz'altro un vantaggio: almeno le categorie di meccanismo e chimismo non meritano assolutamente un posto in un'ontologia generale; e per quanto concerne la teleologia – e dovremo discutere in seguito se almeno essa non meriti un posto in una dottrina pura delle categorie –, essa è senz'altro presente nella *Philosophische Enzyklopädie* (4.28 seg. (196 seg.)), sebbene come integrazione successiva

¹³⁵ A favore di tale ipotesi sta, in primo luogo, il carattere non-autoreferenziale di queste determinazioni; non è assolutamente possibile intendere come cosa il concetto «cosa». In secondo luogo, Hegel stesso polemizza con Kant che caratterizza come «cose» lo spirito e persino Dio (cfr., per es., KdrV B 402/A 344, B 639/A 611 (264, 389) e Hegel, E § 44 A, 8.120 (I 200)); ma in tal modo la «cosa» non diventa una categoria di un'ontologia regionale, più precisamente della filosofia della natura? In ogni caso è chiaro che la categoria «azione reciproca delle cose» non potrebbe essere discussa prima di aver trattato (in generale) la categoria «azione reciproca».

¹³⁶ Nell'*Enciclopedia* di Berlino in particolare è singolare la categoria «Il mondo fenomenico» (§ 132, 8.264 (I 337)). Mentre fino ad essa le categorie erano riferite all'ente *in quanto isolato* (tutto è determinato, tutto ha un fondamento e così via), qui entra in questione un *modo di considerare* il mondo in quanto *totalità*. (In effetti «fenomeno e mondo ultrasensibile» nonché «cosa e illusione», in quanto categorie fondamentali di determinate *figure della coscienza*, ci sono familiari dalla *Fenomenologia dello spirito*: 3.93 segg., 107 segg. (I 92 segg., 108 segg.)). Di un'ontologia regionale fa parte sicuramente la categoria «contenuto e forma» (E §§ 133 segg., 8.264 segg. (I 338 segg.)); un'altra questione è se essa vada collocata proprio là dove la colloca Hegel.

¹³⁷ Nel capitolo sul meccanismo una sottosezione è in effetti intitolata «La legge» (6.426 seg. (II 824)).

e in un luogo in cui sicuramente non può essere collocata. La logica soggettiva e la dottrina dell'idea (più tardi riunite in una sola parte) corrispondono invece, categoria per categoria, alla prima e alla seconda sezione della logica del concetto della grande logica e della logica dell'*Enciclopedia*; soltanto l'idea del conoscere è presa in scarsissima considerazione (4.32 (201)) e non viene differenziata in idea del vero e idea del bene.

Non va tuttavia ignorata un'importante differenza nel concetto dell'idea: nell'*Enciclopedia della Propedeutica* l'idea non è mediata dall'oggettività. A prima vista potrebbe sembrare che in tal modo il posteriore concetto dell'idea contenga più oggettività del concetto precedente; ma in verità le cose stanno proprio all'opposto: la determinazione sintetica è, infatti, un ritorno dalla determinazione antitetica alla tetica. Nella grande logica e nella logica enciclopedica l'idea è, di conseguenza, ritorno dall'oggettività alla soggettività; nell'*Enciclopedia della Propedeutica* invece l'idea costituisce un ritorno dal concetto all'essere. Ora è veramente degno di nota che anche in un periodo posteriore, nella logica (6.464 segg. (II 859 segg.)) e in numerosi passi della filosofia reale (per es., 13.145 (123); 17.121, 159, 189), Hegel definisca l'idea come unità di concetto e oggettività – una definizione sicuramente appropriata, ma ben poco specifica: nella categoria «unità», infatti, resta indeterminato da dove provenga il movimento e in quale direzione sia orientato. Occasionalmente Hegel tuttavia suggerisce che l'idea è il concetto realizzato, il che nel quadro delle ultime logiche è sicuramente falso, poiché in esse il concetto realizzato è l'oggettività e l'idea è il *ritiro* da questa oggettività nell'idealità. Particolarmente singolare sotto questo aspetto è il primo paragrafo dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, su cui dovremo ancora soffermarci. Qui è sufficiente constatare la presenza in esso di un concetto di idea che è in contraddizione con quello della grande logica e che potrebbe essere messo in relazione, molto più a proposito, con il concetto di idea della *Philosophische Enzyklopädie*. In questo primo paragrafo dei *Lineamenti* si assume, infatti, che lo scopo dello sviluppo sia l'oggettivazione di qualcosa che è soltanto ideale, mentre in palese opposizione con questa interpretazione è il modo di intendere l'idea nella grande logica e nella logica enciclopedica, in cui l'oggettività del concetto è solo lo *stadio preparatorio* dell'idea.

Ma torniamo al nostro confronto della *Philosophische Enzyklopädie* con la grande logica: queste esposizioni della logica divergono non soltanto nel concetto di idea. La discrepanza più significativa tra le prime logiche e quelle più tarde consiste piuttosto nella suddivisione in *tre* parti dell'in-

tera logica e nel posto *intermedio* occupato dalla logica *soggettiva* nelle prime logiche; e, se non ci siamo completamente sbagliati nell'indicare nel cap. 4.2.1.1. le difficoltà che presenta la partizione della logica più tarda, dobbiamo certamente riconoscere che, rispetto a quest'ultima, il problema delle macrostrutture è risolto in modo di gran lunga più felice nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*. Da ciò consegue chiaramente che la logica dell'Enciclopedia della Propedeutica può senz'altro competere con la logica posteriore, anzi le è forse perfino superiore – naturalmente non per quanto riguarda l'argomentazione, che nella Propedeutica è generalmente ridotta al minimo, e non per quanto riguarda, in ogni caso, l'esposizione dettagliata, ma senz'altro sul punto critico costituito dalla partizione e dalla strutturazione interna. Tanto più ci si deve rammaricare della scarsa attenzione dedicata finora alle importanti differenze sistematiche esistenti tra questa logica, che in certo qual modo porta i precedenti disegni triadici di logica alla loro verità e al loro compimento, e le concezioni canoniche posteriori: la logica dell'Enciclopedia della Propedeutica – alla quale ritorna in quasi tutti i punti la più importante rielaborazione della *Scienza della logica* hegeliana, ossia la *Scienza dell'idea logica* di Rosenkranz¹³⁸ – non è stata recepita quasi per niente nel nostro tempo¹³⁹.

La valutazione positiva di questa esposizione della logica fa nascere naturalmente la domanda: se questa partizione è effettivamente preferibile, perché è stata abbandonata da Hegel? La risposta è relativamente semplice. Hegel non è in grado di indicare con precisione in nessun luogo che cosa propriamente distingua in modo specifico l'idea dal concetto: il momento della ri-oggettivazione resta meramente formale e non riesce ad ampliare il contenuto della categoria «idea» rispetto a quello della categoria «concetto». Nell'Enciclopedia di Norimberga è presente, inoltre, perfino una contraddizione che viene risolta soltanto nella grande logica e nella logica enciclopedica. Nella *Philosophische Enzyklopädie* infatti, da un lato, l'idea deve rappresentare un ritorno del concetto all'essere; dall'altro, il suo sviluppo si muove – come quello della grande logica – dall'esteriorità della vita verso l'idea assoluta, verso il puro sapere. Anche qui la meta finale è pertanto una soggettività assoluta; e in questa prospettiva è effettivamente necessario non far provenire l'idea dalla soggettività per poi farla virare verso un'oggettivi-

¹³⁸ Si veda a tal proposito il cap. 4.2.3.

¹³⁹ A questa logica alternativa non è dedicato nessun contributo particolare nemmeno nel volume degli atti del Congresso hegeliano di Norimberga curato da W.R. Beyer (1982), in cui l'attenzione è comunque essenzialmente rivolta alla «logica del sapere».

tà, bensì, all'opposto, interpretare la direzione del movimento dell'idea come nella grande logica: dall'oggettività a una restaurazione della soggettività. La partizione più tarda della logica è quindi molto più adeguata alla metafisica hegeliana del soggetto e alla determinazione della categoria suprema della logica come pensiero di pensiero. Questa fondamentale ambivalenza si mostra in modo particolarmente plastico nella logica e metafisica del 1804-05: quella che successivamente sarà chiamata «soggettività» – ossia concetto, giudizio, sillogismo – è tematizzata nella *seconda* parte della *logica*; la *metafisica* invece culmina nella sua terza parte in una metafisica della soggettività, mentre la seconda parte – analogamente alla seconda sezione della logica del concetto – costituisce una metafisica dell'oggettività.

Riassumendo, si dovrebbe dire: la determinazione hegeliana dell'assoluto sul piano del contenuto come soggettività corrisponde alla partizione più tarda della logica assai meglio di quanto non corrisponda a quella precedente e, di conseguenza, la partizione più tarda rappresenta un progresso rispetto alla precedente; ma, da un punto di vista formale, la chiara partizione triadica e dialettica delle prime logiche è strutturalmente superiore alle partizioni dicotomiche (o tricotomiche, ma lineari) successive. Per quale versione optare? Una versione ideale sarebbe senz'altro una versione costruita, come le logiche fino alla *Philosophische Enzylopädie für die Oberklasse*, in modo chiaramente tricotomico e in cui concetto, giudizio e sillogismo fossero tematizzati in una *seconda* parte; ma in questa medesima parte dovrebbe essere trattato, come nella partizione più tarda, il sostrato delle determinazioni menzionate, la soggettività che comprende se stessa – ma così avremmo appunto soltanto una *seconda* parte. Che cosa allora potrebbe essere incluso nella terza parte? Prima di tutto certamente una sintesi di oggettività e soggettività – un oggetto di questa soggettività, che sia nel contempo anche soggettività –, cioè un altro soggetto; o meglio, per essere precisi, non soltanto un altro soggetto, ma la struttura di un'intersoggettività logica che metta in connessione la riflessività della soggettività con le categorie logico-oggettive dell'alterità e della differenza, ossia una riflessività mediata. Prima di discutere a grandi linee questa concezione della logica (cap. 4.2.4.), che si è rivelata auspicabile anche per ragioni legate alla corrispondenza tra logica e filosofia reale, ci occupiamo in modo più preciso della costruzione della logica del concetto nella logica più tarda di Hegel, al fine di esaminare in modo immanente al sistema se le singole categorie in essa trattate appartengano effettivamente alla logica e, in caso affermativo, se il loro posto sia quello stabilito da Hegel.

4.2.2. *Le categorie della logica del concetto*

La suddivisione della logica del concetto nella grande logica (1816) è identica alla suddivisione presente nelle tre logiche enciclopediche; prescindendo da una piccola discrepanza – la successione di meccanismo, chimismo, teleologia –, questa partizione si trova già nella *Begriffslehre für die Oberklasse* del 1809-10 della Propedeutica. La logica del concetto comprende quindi tre gruppi di categorie: soggettività, oggettività, idea. Ogni gruppo è suddiviso, a sua volta, in tre categorie: la soggettività in concetto, giudizio e sillogismo; l'oggettività in meccanismo, chimismo e teleologia; l'idea in idea della vita, idea del conoscere e idea assoluta.

4.2.2.1. *Concetto, giudizio, sillogismo*

All'interno della logica del concetto la partizione della «soggettività» in concetto, giudizio e sillogismo è sicuramente la più chiara, sebbene l'ulteriore suddivisione di queste categorie sollevi senz'altro dei dubbi. Ma bisogna riconoscere, innanzi tutto, che una filosofia fondamentale autofondantesi deve tematizzare anche le regole logiche da essa seguite e, inoltre, che la funzione della logica non si riduce ad una funzione meramente psicologica¹⁴⁰; è pertanto indiscutibile l'importanza del contributo di Hegel che nella *Scienza della logica* ha tentato di fondare filosoficamente la logica formale, tanto più che la logica formale del tempo non era ancora assiomaticizzata e sotto questo aspetto doveva suscitare l'impressione di una scienza caotica, addirittura empirica¹⁴¹. Anche oggi, pur dopo le imponenti trasformazioni intervenute nella logica ad opera di Boole, de Morgan, Frege, Whitehead e Russell¹⁴², il compito di giustificarla filosoficamente non può considerarsi assolto; infatti nulla è cambiato per quel che riguarda la non-fondabilità almeno degli assiomi e delle regole di derivazione, e proprio il gran numero di sistemi logici possibili rende necessario esaminare se uno di essi non possa essere privilegiato rispetto agli altri. Tuttavia, proprio lo sviluppo della logica moderna autorizza la supposizione che la

¹⁴⁰ Cfr. *supra* p. 135 seg.

¹⁴¹ Cfr. *supra* p. 127 seg.

¹⁴² Hegel ha respinto, senza comprenderne sufficientemente il significato, i tentativi di formalizzare la logica intrapresi a tentoni nei secoli XVI e XVII da Leibniz, Lambert e Ploucquet (6.293 segg., 377 segg. (II 698 segg.)).

comprensione filosofica della logica formale da parte di Hegel, e quindi soprattutto la sua logica del giudizio e del sillogismo, sia ormai superata, una supposizione che è confermata da una ricerca più approfondita.

Prima di entrare nel merito della logica hegeliana del giudizio e del sillogismo, è necessario dire qualcosa sul concetto del concetto, la cui trattazione costituisce sicuramente la parte più importante e più originale della «Soggettività». Mi sembra però che ci sia qui un grave problema: il concetto di Hegel, da un lato, deve essere un principio metafisico di autodeterminazione fondato in modo ultimo; dall'altro, va senz'altro identificato col concetto tradizionale della logica classica, dal quale, in quanto vuota generalità, non è però possibile derivare la particolarità. La questione del rapporto tra concetto dell'intelletto e concetto della ragione è posta da Hegel in modo troppo semplicistico (E § 160 Z, 8.308 (I 378 seg.)); una ricerca approfondita su questo rapporto va incontro a difficoltà che hanno a che fare col problema di una pretesa ontologica di oggettività dell'*intelletto* e del suo rapporto con la ragione, difficoltà che però non intendo esporre in questa sede.

Hegel introduce il concetto, innanzi tutto, come verità della sostanza spinoziana ((6.246 segg. (II 652))¹⁴³). La sua argomentazione può essere ricostruita in modo estremamente conciso come segue: nella prima parte dell'ultimo capitolo della logica dell'essenza intitolato «Il rapporto assoluto» è tematizzato il rapporto di sostanzialità, che deve essere un'unità di essere ed essenza – «né l'Immediato irriflesso, né un astratto che stia dietro all'esistenza e al fenomeno, bensì l'immediata realtà [effettiva] stessa» (6.219 (II 626)). Si tratta quindi di una determinazione riflessa, che non rimane però nascosta, quasi rintanata in una sua apparizione inadeguata, ma che si manifesta in essa in modo tale da essere identica al suo apparire, apparire che pertanto non potrebbe più definirsi tale. Sotto questo aspetto, sostanza e accidente non sono affatto distinti: «la sostanza [...] è la totalità dell'intero [...], e l'accidentalità è l'intera sostanza stessa» (220 (II 627)). Ma gli accidenti cambiano, cosicché rispetto ad essi la sostanza appare come una potenza che crea e che distrugge, due aspetti questi (il

¹⁴³ Del concetto hegeliano di sostanza mi sembra problematico l'aspetto seguente: tale concetto, da un lato, è posto volutamente da Hegel in continuità con la sostanza spinoziana che è *una* (e che, più che una categoria ontologica, è una categoria della storia della filosofia); ma, dall'altro, in quanto conduce alla causalità e all'azione reciproca, ha forti affinità col concetto kantiano di sostanza, che naturalmente comprende (come quello aristotelico) una molteplicità di sostanze. Cfr. 4.100.

creare e il distruggere) che sono identici nella misura in cui con l'uno è posto l'altro (220 seg. (II 628)). Sulla base di questa identità di sostanza e accidenti, però, «non si ha ancora alcuna differenza *reale*» tra la sostanza e gli accidenti (221 (II 628)); l'assolutezza della sostanza in opposizione agli accidenti non viene espressa. Hegel critica così in modo immanente il concetto di sostanza: in esso tutto deve scomparire – non solo la differenza quindi, ma anche l'identità, che fino ad allora persisteva come stabile fondamento (222 (II 629)).

In tal modo nella sostanza si manifesta una «*negatività* riferentesi a sé», che produce una cesura tra sé in quanto essere-per-sé e gli accidenti e porta al rapporto di causalità. Nelle osservazioni che seguono rinuncio ad esporre le argomentazioni particolari di Hegel sulle diverse forme del rapporto di causalità¹⁴⁴ per limitarmi ad indicare la tendenza di questi sottoparagrafi così dettagliati. Si tratta di far emergere in modo sempre più forte il momento dell'identità che sussiste tra causa ed effetto. Nel sottoparagrafo intitolato «Azione e reazione» Hegel argomenta nel modo seguente: alla sostanza passiva, sulla quale la sostanza attiva produce la sua azione causale, accade con questa determinazione esterna solo ciò che le spetta; diventa esplicito che essa è sostanza dipendente. «La sostanza passiva per mezzo della violenza viene soltanto *posta* come quello che *in verità* essa è; posta cioè come quella che, essendo il semplice positivo o la sostanza immediata, appunto perciò è soltanto un *posto*» (235 (II 641)). Ma, continua Hegel, proprio per il fatto che viene posto ciò che essa è in sé, la sostanza passiva acquisisce indipendenza: ora, infatti, ciò che è implicito e ciò che è esplicito concordano. «Ma in quanto adesso viene posta nel suo esser posto o nella *sua propria* determinazione, con ciò anzi non viene tolta, ma *non fa così che fondersi con se stessa*, e nel suo venir determinata è dunque *originarietà*» (235 seg. (II 641)). Dal momento che ora essere-in-sé ed essere-posto della sostanza passiva concordano, ma essa è posta come effetto, questo suo essere-posto è nel contempo «la *sua* azione, ossia essa stessa si dà appunto a vedere come causa» (236 (II 642)). Con ciò la sostanza passiva diventa essa stessa causa, che non agisce però su una terza sostanza – col che si aprirebbe un progresso infinito –, bensì reagisce sulla sua propria causa, alla quale si è rivelata identica. «Nell'azione reciproca [...] il progresso all'infinito di cause ed effetti è superato in modo vero come progresso,

¹⁴⁴ Queste argomentazioni si intrecciano in parte con le osservazioni sul fondamento (cfr., per es., 6.96 segg. (II 510 segg.) e 6.226 segg. (II 632 segg.)).

in quanto la progressione rettilinea dalle cause agli effetti e dagli effetti alle cause si è *invertita e ripiegata in sé*» (E § 154 A, 8.300 (I 372)).

In questo passaggio dalla causalità all'azione reciproca si palesa qualcosa che è sintomatico per l'intera logica: qui – mediante l'esplicazione di ciò che è meramente implicito – si verifica in certo qual modo un salto da un livello ad un altro. È chiaro, infatti, che il *concetto* di causa dipende in modo essenziale dal concetto di effetto: «La causa è causa solo in quanto produce un effetto, e la causa *non è altro che questa determinazione, di avere un effetto*, come *l'effetto non è se non questo, di avere una causa*» (6.224 (II 631 seg.)). Ma a livello del significato la relazione di causa ed effetto è asimmetrica; e il passaggio all'azione reciproca è fondato sul superamento di questa asimmetria e sul ristabilimento di quella simmetria che già sussiste al livello dei *concetti* di causa ed effetto, che vanno intesi solo come concetti reciproci. Da questo punto di vista si può anche dire che il concetto di causa è inconsistente: esso non esplicita al livello del significato ciò che presuppone al livello del concetto. Hegel esprime questa idea nel modo seguente: «Questo condizionare, ossia la passività, è la *negazione* della causa per opera di lei stessa, in quanto si fa essenzialmente *effetto*, e appunto perciò è causa. L'*azione reciproca* non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa *ha* un effetto, ma nell'effetto sta *come causa* in relazione con se stessa» (238 (II 644)).

Nell'azione reciproca (con cui Hegel sembra intendere qualcosa come la causalità circolare di circuiti di regolazione) c'è tuttavia ancora un difetto che motiva il passaggio al concetto¹⁴⁵. Le due sostanze nell'azione reciproca sono formalmente ancora distinte, per quanto l'una sia la stessa cosa dell'altra: infatti l'una agisce sull'altra allo stesso modo in cui questa agisce su quella. «La distinzione tra le cause che si dicono essere *due* è perciò vuota,

¹⁴⁵ Nell'illustrazione di questo passaggio, piuttosto che alla grande logica mi attengo alla logica enciclopedica, dove è esposto in modo più chiaro (6.238 segg. (II 644 segg.)). Nella grande logica (246 segg. (II 652 segg.)) Hegel ha ricostruito di nuovo questo passaggio all'inizio della logica del concetto e precisamente a partire dalla sostanza spinoziana, nella quale il rapporto di sostanza attiva e passiva si sviluppa fino a diventare riflessività del concetto, che è la vera *causa sui*, «la *causa di se stess[o]*» (251 (II 657)). Nelle lezioni di storia della filosofia si afferma nello stesso senso: «se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sua sostanza non sarebbe il "rigido"» (20.168 (3/II 111)). Nello stesso luogo, inoltre, Hegel critica l'assoluto spinoziano, perché non è negazione della negazione (20.164 (3/II 114); analogamente 6.195 (II 604)), e l'astrattezza della sostanza: «In essa [*sc. nella filosofia di Spinoza*] Dio non è spirito, perché non è trino» (20.166 (3/II 142)).

e *in sé* c'è una sola causa, che si supera pure come sostanza nel suo effetto, e che soltanto in questo effettuare si rende indipendente» (E § 155, 8.301 (I 372 seg.)). Ma questo superamento della differenza non avviene soltanto nella nostra riflessione, bensì «l'azione reciproca è essa stessa il superare, di nuovo, ognuna delle determinazioni poste e rovesciarla nell'opposta, e quindi, porre quella nullità dei momenti che è in sé» (§ 156, 8.301 (I 373)). Essendo riconosciuta l'identità delle due sostanze che agiscono l'una sull'altra, le due sostanze vengono a coincidere in un'unica sostanza; analogamente, all'inizio dello sviluppo c'era un'unica sostanza che stava in rapporto non già con un'altra sostanza, bensì solo con i suoi propri accidenti, che erano tuttavia immediatamente identici ad essa. Adesso, invece, il momento della relazionalità è integrato in questa struttura unitaria: viene raggiunto il concetto, che è la «*relazione infinita negativa a sé* – *relazione negativa* in generale, in cui il distinguere e il mediare diventano originarietà di termini *effettivamente reali* reciprocamente *indipendenti* – *relazione infinita a se stessa*, in quanto la loro indipendenza è proprio soltanto come loro identità» (§ 157, 8.302 seg. (I 374)). Il concetto è causa di se stesso ed è effetto di se stesso: è una struttura che costituisce e fonda se stessa, anzi una struttura che si costituisce in quanto autocostituentesi. Dal momento, però, che è mediato dalla logica oggettiva, il concetto, in quanto *causa sui*, deve essere causa anche della logica oggettiva, che egli nell'atto dell'autocostituzione deve insieme costituire e pensare.

Poiché nel concetto è data una relazione riflessiva, un «movimento reciproco permanente *presso se stesso* [e che] è soltanto con sé» (§ 158, 8.303 (I 374)), con lui la necessità viene abbandonata e si raggiunge la libertà (§ 158, 8.303; § 159 A, 8.305 seg.; § 160, 8.307 (I 374, I 376 seg., I 378)) – riflessività è addirittura equivalente ad autonomia. La relazione esterna, propria della sostanza in rapporto agli accidenti e degli accidenti in rapporto alla sostanza, è diventata un'autorelazione: «Nel *concetto* si è quindi aperto il regno della *libertà*» (6.251 (II 657)). Questa autorelazione pura si mostra come unità di universalità e determinatezza: le singole determinazioni non sono più, come nella logica dell'essere e dell'essenza, *altre* rispetto all'universalità che ne è alla base; in esse l'universalità si rapporta solo a se stessa. In concreto ciò significa: il particolare va dedotto dall'autodeterminazione del concetto e non raccolto a casaccio in modo meramente empirico. Volendo formalizzare lo sviluppo finora descritto, che sicuramente è uno dei più rigorosi di tutta la *Scienza della logica*, si potrebbe proporre il seguente schema:

sostanzialità:	$\begin{smallmatrix} b \\ a \end{smallmatrix}$
causalità:	$a \rightarrow b$
azione reciproca:	$a \leftrightarrow b$
concetto:	$\leftarrow a \rightarrow$ (ovvero $\leftarrow \leftarrow a \rightarrow \rightarrow$)

Si vede facilmente che in questa progressione la relazione diventa sempre più importante: nel rapporto di sostanzialità la relazione della sostanza agli accidenti è quella dell'identità immediata; perciò essa non è affatto posta in quanto tale. Nella causalità si perviene ad una relazione asimmetrica a due posti, che porta al progresso infinito, progresso che nell'azione reciproca viene superato dalla simmetria della relazione. Il concetto, infine, è contraddistinto dalla pura riflessività. Non si può fare a meno di riconoscere che questo sviluppo fornisce una risposta originale al problema delle categorie, sul quale si è tormentata la filosofia moderna da Hume a Kant. Sostanzialità, causalità, azione reciproca e così via sono determinazioni della realtà effettiva, sostiene Hegel, perché sono momenti di quella struttura assoluta dell'autocomprendersi riflessivo che è il principio di ogni pensare e quindi di ogni essere. In un'epoca, come la nostra, che pensa prevalentemente in modo nominalistico questa risposta potrà sembrare "metafisica", ma dovrà essere presa sul serio fino a che al problema non venga fornita un'altra soluzione che, a differenza di quella humiana, sia abbastanza consistente e, a differenza di quella kantiana, non ricorra nelle spiegazioni a dati di fatto raccolti alla rinfusa.

Il concetto si suddivide ulteriormente, secondo Hegel, nei momenti dell'universalità, della particolarità e della singolarità. L'universalità costituisce «l'assoluta identità con sé» (6.274 (680)); tuttavia non è mera positività, ma piuttosto «negazione della negazione», in quanto astrazione dalle determinazioni che, in quanto tali, sono negazioni (275 (II 681)). All'opposto delle altre categorie della logica, l'universale non viene negato dal suo concetto contrario, dal particolare, bensì si mantiene in quest'ultimo; con parole che ricordano la descrizione platonica delle idee Hegel dice: «L'universale, all'incontro, anche quando si pone in una determinazione, vi rimane quello che è. È l'anima del concreto, nel quale risiede, non impedito ed eguale a se stesso nella molteplicità e diversità di quello. Non viene trascinato via nel divenire, ma si continua non turbato attraverso esso ed ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione» (276 (II 682)). Questo universale non deve essere inteso come il genere più astratto, ma pensato come *concreto*; il suo paradigma non è, per es., l'animalità,

bensì lo spirito (279 (II 684)). Da questa universalità va derivata la stessa particolarità e proprio in questa autodeterminazione in direzione della particolarità si mostra la «*potenza creativa*» del concetto (279 (II 685)). Nel passaggio dall'indeterminatezza dell'universale alla categoria della particolarità si compie una riflessione analoga a quella compiuta all'inizio della logica dell'essere: *in quanto* indeterminato, l'universale è anche determinato (281, 285 (II 687, 690))¹⁴⁶. Di fronte a questo universale che comprende se stesso in modo determinato sta la particolarità – ed entrambi sono subordinati a quel primo universale, di cui sono specie (281 (II 686 seg.); cfr. 342 (II 744)). Qui si ripresenta dunque la struttura di una determinazione positiva che comprende una determinazione positiva ed una negativa – come nella concezione dell'identità di identità e non-identità (cfr. *supra* pp. 284 seg.). Ma, viceversa, anche il concetto particolare è uno con l'universale, cioè, più precisamente, «unità di sé e dell'universale» (287 (II 692)); esso infatti non abbandona il terreno dell'universale. Hegel osserva però esplicitamente che queste determinazioni sono valide soltanto per il concetto del concetto (e, possiamo completare, per le categorie della logica e della filosofia reale da lui costituite); nei concetti delle entità naturali la particolarità si disperde nell'illimitatezza e non può essere dedotta dall'universalità (282 seg. (II 688)).

La determinazione sintetica a cui tendono universalità e particolarità è, secondo Hegel, la singolarità¹⁴⁷. Ma in questa determinazione ci sono alcune difficoltà di cui dobbiamo occuparci molto brevemente. Semplificando, questi problemi sono riconducibili al fatto che nel paragrafo dedicato al terzo momento del concetto Hegel tratta due cose del tutto differenti; ed in effetti questo è uno dei pochi paragrafi della logica suddiviso in due parti (296-299; 299-301 (II 701-703; 703-705)) a cui non segue una terza parte, evidentemente perché queste due determinazioni non vanno senz'altro unificate. Da un lato, la singolarità deve essere, infatti, «la *riflessione* del concetto dalla sua determinatezza *in se stesso*» (296 (II 701)). Questa riflessione, dall'altro, non può essere intesa come un'ascesa in regioni sempre più astratte: su questa «falsa strada» si abbandonerebbe la

¹⁴⁶ In modo del tutto analogo si mostra poi nel capitolo «Il singolo [das Einzelne]» che universale e particolare isolati sono anch'essi singolarità (6.297 segg. (II 701 segg.)).

¹⁴⁷ Stranamente il titolo del paragrafo non è «Il concetto singolare», come sarebbe da aspettarsi in analogia con i titoli dei due paragrafi precedenti, bensì «Il singolo», evidentemente per annunciare fin dal titolo l'abbandono della sfera del concetto in direzione del τὸδε τι.

verità; la singolarità va piuttosto intesa, secondo Hegel, come concreta unità di universalità e particolarità: «Quell'universale superiore e supremo, al quale essa [sc. l'astrazione] si innalza, non è che la superficie che diventa sempre più vuota di contenuto; invece la singolarità da lei disprezzata è il profondo in cui il concetto afferra se stesso ed è posto come concetto» (297 (II 701)). È del tutto ovvio intendere qui la singolarità come soggettività concreta – Hegel stesso la chiama «il principio dell'individualità e personalità» (297 (II 701)); in generale già nella parte introduttiva «Del concetto in generale» si legge che il corrispettivo del concetto sul piano della filosofia reale è l'Io: l'Io, per un verso, è un'universalità che si conserva in tutte le determinazioni; per un altro verso, «come negatività riferentesi a se stessa è [...] *singolarità, assoluto esser determinato*, che si contrappone ad altro e lo esclude, *personalità individuale*» (253 (II 659)). In questo modo la singolarità diventa effettivamente una determinazione sintetica – allo stesso modo anche lo spirito individuale è un particolare e, nel contempo, un universale, poiché può idealizzare ogni cosa. Si presenta tuttavia l'obiezione seguente: nella particolarità, che costituisce appunto un momento della singolarità, non è forse implicito che queste entità singolari debbano essere *molte*? Il concetto, scrive Hegel nel capitolo sull'idea assoluta in quanto figura suprema del concetto, ha *personalità*: «il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo, – ma che però non è in pari tempo singolarità esclusiva, anzi è per sé *universalità e conoscenza* e nel suo altro ha per oggetto la *sua propria* oggettività» (549 (II 935)). Sicuramente l'assoluto non può avere un altro (nel senso della logica dell'essere) di fronte a sé; ma ha senso parlare di *singolarità*, di *soggettività atomistica*, se c'è una sola entità del genere? Non dovrebbero esserci parecchie di tali singolarità che – essendo non mere universalità, ma nel contempo particolarità – avrebbero di fronte a sé un'altra singolarità, ma in essa dovrebbero unirsi con sé?¹⁴⁸

Nel capitolo 4.2.4. prenderemo in considerazione un ampliamento dialettico del concetto del concetto, che in Hegel si conclude nella singolarità in quanto soggettività concreta, in direzione di una struttura intersoggettiva. Qui è sufficiente segnalare che, dopo aver esposto questo concetto sintetico di singolarità, che si adatta solo allo spirito, Hegel passa

¹⁴⁸ In effetti nella *Filosofia della religione* Hegel dalla singolarità di Cristo passa a una molteplicità di entità singole ossia all'intersoggettività della comunità (17.299).

senza alcuna mediazione al concetto ordinario di singolarità, per cui si parla di singolo, per esempio, a proposito delle sostanze prime (in senso aristotelico). All'inizio della seconda sezione si legge: «La singolarità non è però soltanto il ritorno del concetto in se stesso, ma è immediatamente la sua perdita» (299 (II 703)). Ma questo passaggio – che in certo qual modo anticipa quello dalla soggettività all'oggettività – non è per niente motivato; anzi, le considerazioni successive di Hegel, che determinano il singolo come «un *uno* qualitativo, ossia un *questo*» (300 (II 704)), significano una chiara ricaduta della logica dell'essere; per di più, non sembra pensabile che il questo – una categoria, la cui non verità è stata dimostrata già nel primo stadio della *Fenomenologia dello spirito* (3.82 segg. (I 81 segg.)) – possa essere ancora attuale dopo aver introdotto il *concetto* dell'*universale*. Inoltre, la progressione dall'universale attraverso il particolare al singolare inteso come τὸδε τι non è più dialettica, bensì lineare; e, determinando in tal modo la singolarità, sarebbe effettivamente appropriato, come accade alla fine della logica dell'essenza (240 (II 645)), interpretare il particolare – e non il singolare – come «semplice identità» degli altri due momenti del concetto. È increscioso che questa seconda determinazione di singolarità sia quella diventata predominante in quasi tutta l'opera di Hegel; quando parla di singolarità nella filosofia reale, Hegel intende per lo più le «*singole* cose dell'appercezione sensibile» (E § 421, 10.210 (III 263))¹⁴⁹ ed anche nell'ulteriore percorso della logica – nella logica del giudizio e del sillogismo – il singolare è inteso come ciò che è nella massima misura particolare. La circostanza è incresciosa perché il primo concetto hegeliano della singolarità sarebbe idoneo a risolvere un problema che si pone a tutta la tradizione idealistica. L'opzione sostenuta dall'idealismo in favore dell'universale sembra rendere irrilevante la singolarità. Mentre nel caso delle entità singolari naturali ciò non disturba più di tanto – nell'organico il genere è palesemente più importante dell'esemplare singolo –, le conseguenze di questa impostazione producono un giustificato timore nel caso dell'essere umano come individuo. Ma se quest'ultimo viene inteso come concreta unità di universale e particolare, come singolo in senso forte, diventa possibile attribuirgli una dignità di cui era necessariamente pri-

¹⁴⁹ Un'importante eccezione è la partizione della *Filosofia della religione* (16.64 seg.): qui viene trattato, innanzi tutto, il concetto *universale* della religione; sono poi esaminate le religioni *particolari*; e, infine, ad occupare il posto centrale è il Cristianesimo, che è la religione *singolare* – quella religione cioè, che è una religione particolare, sviluppatasi storicamente, ma che corrisponde, nel contempo, al concetto universale della religione.

vo nel quadro, per esempio, della filosofia platonica, alla quale il concetto della singolarità (in senso hegeliano) era ancora estraneo.

All'interno della «soggettività», il concetto è seguito dal giudizio e poi dal sillogismo. Questa successione è, da un lato, assolutamente rigorosa. Nel giudizio [Urteil] si verifica una «divisione» [Urteilung] (301, 304, 348 (II 705, 708, 750)): i momenti del concetto vengono separati l'uno dall'altro e connessi esteriormente mediante la copula; la loro unità implicitamente presente viene posta nel sillogismo, i cui momenti, però, come nel giudizio e a differenza del concetto, sono estremi per sé stanti (272 (II 678)). Il sillogismo è «il ristabilimento del *concetto* nel *giudizio*, e quindi [...] unità e verità di quei due» (351 (II 753)). Andando oltre Hegel, si potrebbe dire che il sillogismo è sintesi di concetto e giudizio anche perché nella conclusione la verità del *giudizio* è garantita in forza del *concetto* che funge da termine medio (che, del resto, è in essa presente solo in quanto mediatore del valore di verità e non esplicitamente) e perché nel sillogismo si verifica una precisa corrispondenza tra concetto e giudizio: ci sono *tre* giudizi con *tre* concetti, mentre il giudizio *singolo* ha di solito *due* concetti. Da un altro lato, però, non può non apparire problematico che, dopo la rigorosa riflessività del concetto – che raggiunge il livello della ragione, e che anzi strutturalmente rappresenta in fondo già una conclusione¹⁵⁰ – vengano trattate forme che nella loro *elaborazione* concreta appartengono all'intelletto più che alla ragione; la dottrina del sillogismo porta tendenzialmente al regresso infinito, la cui ricomparsa dopo la riflessività del concetto è sicuramente sorprendente.

La suddivisione hegeliana delle forme del giudizio è nell'essenziale orientata su quella kantiana. Hegel, tuttavia, pretende di generare le forme del giudizio, che in Kant sono semplicemente raccolte alla rinfusa, da uno sviluppo dialettico del concetto; si tratta, più precisamente, di mettere sempre più in corrispondenza soggetto e predicato, singolare e universale ovvero universale e singolare: nel giudizio apodittico in quanto giudizio fondato di valore – per esempio: “l'azione è come deve essere” – la copula

¹⁵⁰ L'idea assoluta si rapporta al concetto in quanto ne è, per così dire, il concetto: il suo *contenuto* è il concetto del concetto, il *sapere* della riflessività, che appartiene al concetto senza che il concetto la ponga esplicitamente come tale. Volendo illustrare il rapporto tra il concetto e l'idea assoluta servendosi di categorie della filosofia reale, si potrebbe dire: al concetto corrisponde la coscienza religiosa, che si rapporta all'assoluto, lo intende come soggettività ed è essa stessa soggettività, senza però *riflettere* che le due soggettività sono per questo identiche; ciò avviene nella filosofia, che è il corrispettivo dell'idea assoluta.

deve essere determinata e piena di contenuto, poiché «si è ulteriormente sviluppata in generale a *raison d'être*»; il predicato non deve avere altro contenuto «che questo stesso *corrispondere* ossia il riferimento del soggetto all'universalità» (350 (II 752)). In questo senso Hegel tenta di superare i due modelli di giudizio, tanto quello dell'inerenza quanto quello della sussunzione, ritenendoli ugualmente unilaterali (308 seg. (II 712)); quello della sussunzione, tuttavia, rappresenta il modello più elevato ed appropriato (328 (II 730)), anche se non il modello più elevato possibile. La concreta suddivisione di Hegel, peraltro, non può che sollevare forti dubbi¹⁵¹, non soltanto alla luce dello stato attuale della logica, ma anche perché l'attenersi di Hegel a Kant è problematico: in Kant, infatti, sussiste una precisa corrispondenza tra forme del giudizio e categorie; Hegel, invece, modifica le categorie, ma conserva le forme kantiane del giudizio, cosicché tra le categorie e le forme del giudizio si produce una discrepanza: si cercherebbe invano, per esempio, un giudizio della *misura*. La dipendenza di Hegel da Kant è particolarmente chiara nelle logiche della Propedeutica di Norimberga – in cui anche i titoli sono ripresi da Kant. Nella *Philosophische Enzyklopädie* i giudizi vengono suddivisi secondo qualità, quantità e relazione – in questi gruppi vanno determinati uno dopo l'altro predicato, soggetto e relazione tra soggetto e predicato (4.23 seg. (189 seg.)); nella *Logik für die Unterklasse* del 1809-10 vengono introdotti i giudizi modali (4.136 seg.) e questa suddivisione in quattro parti si mantiene anche nella *Be-griffslehre für die Oberklasse* e nella *Logik für die Mittelklasse* del 1810-11 (4.143 segg., 196 segg. (132 segg.; 118 segg.)). Nella grande logica le denominazioni sono diverse: il giudizio qualitativo è detto giudizio dell'essere-determinato, il giudizio quantitativo giudizio della riflessione, quello relazionale giudizio della necessità e quello modale giudizio del concetto. C'è però una differenza rispetto a Kant: a questi criteri formali di suddivisione si aggiunge il tentativo di determinare i singoli giudizi sul piano del contenuto: nel giudizio della riflessione non deve aver luogo soltanto una determinazione quantitativa del soggetto; anche il predicato deve qui significare che il soggetto è in rapporto con un mondo esterno (6.326 seg. (II 729 seg.) e E § 174, 8.326 (I 396); Hegel pensa a predicati di relazione come “utile”); il giudizio della necessità, poi, deve essere un'asserzione sull'essenza di una cosa, per cui il predicato è il genere o la specie del soggetto (6.335

¹⁵¹ Un'esposizione completa e una critica della logica del giudizio nella *Scienza della logica* di Hegel si trova in H. Lenk (1968), 289-377.

(I 737); E § 177, 8.328 (I 399)). Ma questo carico contenutistico attribuito a una suddivisione che è in sé formale non è propriamente convincente; ci sono anche giudizi ipotetici che – pur facendo parte, secondo Hegel, del giudizio della necessità – non riguardano asserzioni sull'essenza.

Interessanti e meritevoli di discussione sono le singole modificazioni apportate da Hegel alla logica kantiana del giudizio. La modificazione più importante è l'aver anteposto i giudizi determinati qualitativamente (giudizio dell'essere-determinato) a quelli determinati quantitativamente (giudizio della riflessione); questo corrisponde allo scambio di posizione tra qualità e quantità nella logica dell'essere, scambio con cui Hegel si discosta da tutta la tradizione (cfr. *infra* il cap. 5.1.2.). È strano peraltro che il giudizio quantitativo sia detto giudizio della riflessione e correlato al giudizio della necessità della logica dell'essenza (E § 171 Z, 8.322 (I 393)); eppure la quantità, come la qualità, è una categoria della logica dell'essere e non già della logica dell'essenza. Ci sono differenze minori rispetto a Kant nella concezione del giudizio infinito: in Kant si tratta della forma del predicato nei giudizi positivi e del contenuto del predicato nei giudizi negativi, come, per esempio, «l'anima è non mortale» (KdrV B 97 seg./A 71 segg. (92)); secondo Hegel, invece, i giudizi infiniti positivi sono proposizioni tautologiche e i giudizi infiniti negativi proposizioni in cui nemmeno il genere universale del predicato (per es., colore) è adeguato al soggetto, come, per es., nella proposizione «lo spirito non è rosso e non è giallo» (6.324 segg. (II 727); E § 173 con Z, 8.324 (I 395 seg.))¹⁵². La successione delle forme di giudizio nel «giudizio della riflessione», inoltre, è diversa da quella di Kant: Hegel colloca all'inizio il giudizio singolare – in qualche modo in contraddizione con la successione dei momenti del concetto – per finire col giudizio universale, evidentemente per ascendere verso forme di giudizio sempre più elevate. Degno di nota è infine lo scambio di posizione tra il giudizio assertorio e quello problematico: diversamente da Kant – e in parziale contraddizione con la sua stessa teoria modale, che colloca la possibilità all'inizio, non nella grande logica, ma certamente nella logica enciclopedica –, Hegel attribuisce al giudizio problematico una posizione antitetica, poiché esso viene fatto corrispondere alle forme del giudizio particolare e del giudizio ipotetico (ugualmente antitetiche) (6.347 (II 749))¹⁵³.

¹⁵² Cfr. a tal proposito anche H. Schmitz (1957), 104-118. La dottrina hegeliana del giudizio infinito è chiaramente influenzata anche da Fichte (1.115 segg. (Sds 172 segg.)).

¹⁵³ Cfr. anche 6.386 (II 785) sul carattere problematico della proposizione conclusiva dell'induzione in quanto forma antitetica del gruppo antitetico dei sillogismi. Anche nel

La logica hegeliana del sillogismo, ben più di quella del giudizio, deve essere considerata superata. Hegel dipende così strettamente da Aristotele¹⁵⁴ da condividerne i limiti (come quasi tutti i suoi contemporanei): conosce solo predicati ad un posto e non sa ancora di una logica delle relazioni, sviluppata solo con Peirce e E. Schröder – un difetto questo che vale naturalmente anche per la dottrina del concetto. Hegel, per di più, non distingue tra logica proposizionale e logica dei predicati (il che è particolarmente increscioso nel paragrafo «Il sillogismo della necessità», dove il sillogismo categorico costituisce una relazione logica tra predicati, il sillogismo ipotetico una relazione logica tra proposizioni e il sillogismo disgiuntivo comprende entrambi i tipi di relazione); nel paragrafo «Il sillogismo della riflessione», inoltre, vengono prese in esame induzione e analogia (cfr. Arist. *An. Pr.* B 23 segg.), sebbene sia discutibile che argomenti del genere debbano far parte in generale di una logica e non piuttosto di una psicologia. Nel paragrafo «Il sillogismo dell'essere determinato» Hegel, come Aristotele¹⁵⁵, si occupa soltanto delle prime tre figure¹⁵⁶ e non illustra espressamente la cosiddetta figura galenica, ma non perché la ritenga – come, per esempio, Kant¹⁵⁷ – «innaturale», bensì perché essa riguarda «una differenza affatto vuota, priva di interesse» (6.370 (II 771); cfr. E § 187 A, 8.338 (I 409)). Che, infine, la concezione hegeliana di una fondazione circolare delle premesse delle singole figure sia insostenibile e non rappresenti una risposta idonea al problema del regresso, è stato mostrato in precedenza alle pp. 254 segg.

capitolo su Kant delle *Lezioni sulla storia della filosofia* si dice nella discussione della tavola delle categorie: «La possibilità dovrebbe esser la seconda» (20.345 (3/II 300)).

¹⁵⁴ A differenza di Aristotele, Hegel, però, non tratta sillogismi le cui premesse non siano assertorie; manca in lui, senza una convincente giustificazione, un “sillogismo del concetto” che corrisponda al “giudizio del concetto” così come le altre forme del sillogismo corrispondono alle altre forme del giudizio. Ciò è naturalmente in relazione con lo stato della logica modale del tempo; la logica modale di Aristotele nel primo libro degli *Analytica priora* è di così difficile comprensione che non poté servire come base per un ulteriore sviluppo – anzi, fino ad oggi non si è ancora riusciti a decifrarla. In ogni caso, nella storia della filosofia non c'è, a mia conoscenza, nessun testo la cui effettiva comprensione, nonostante importanti sforzi di ricercatori competenti, abbia avuto finora così scarso successo come in questo caso.

¹⁵⁵ Sul motivo per cui Aristotele ha escluso la quarta figura cfr. le plausibili argomentazioni di G. Patzig (1969), 118-127.

¹⁵⁶ La quarta figura di Hegel riguarda, per esempio, la proposizione sulla transitività dell'identità enunciata come primo assioma nel primo libro di Euclide.

¹⁵⁷ *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* [La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche], A 18 (29).

4.2.2.2. *Oggettività e idea della vita*

La dottrina hegeliana del sillogismo si conclude con l'osservazione che dalla mediazione generale dei singoli momenti del concetto nel sillogismo disgiuntivo consegue come risultato il togliere tale mediazione, e quindi un'immediatezza, «un *essere*, il quale è insieme identico colla mediazione ed è il concetto, che ha ristabilito se stesso dal suo esser altro e nel suo esser altro. Questo *essere* è perciò una *cosa* che è *in sé e per sé*, – l'*oggettività*» (6.401 (II 800)). Questa oggettività comprende, secondo Hegel, le figure del meccanismo, del chimismo e della teleologia, che, soprattutto nella grande logica, vengono ulteriormente differenziate al loro interno. L'esposizione di queste determinazioni può essere qui omessa del tutto; bisogna, invece, fornire una risposta alle due domande seguenti: (a) è effettivamente stringente il passaggio dalla soggettività all'oggettività? (b) meccanismo, chimismo e teleologia fanno veramente parte della logica? Dal momento poi che teleologia e idea della vita sono strettamente connesse, occorre inoltre esaminare se e in che misura questa idea sia a buon diritto una categoria logica.

Il passaggio dalla soggettività all'oggettività e la trattazione in un'ontologia e in una logica di categorie come meccanismo e chimismo suscitano grande sorpresa già nel corso della vita di Hegel e immediatamente dopo la sua morte. La maggior parte dei critici gli rimproverò di aver introdotto in modo inammissibile nella logica categorie della filosofia della natura¹⁵⁸; e anche uno dei suoi allievi più fedeli, Rosenkranz, che aveva difeso la logica hegeliana del concetto contro Bachmann (1834; 64 segg.), sviluppò, a partire dagli anni quaranta, una modificazione della logica hegeliana in cui scomparirono meccanismo e chimismo; ed osservò in tono divertito che le obiezioni mosse da Michelet e Lassalle a questa concezione, nel momento in cui l'aveva sviluppata dettagliatamente nella sua *Scienza dell'idea logica*, erano le medesime che un tempo egli stesso aveva rivolto, in difesa di Hegel, contro la critica di Bachmann¹⁵⁹.

Bisogna dunque, innanzi tutto, esaminare gli argomenti addotti da Hegel per il passaggio dalla soggettività all'oggettività e si tratta di ben po -

¹⁵⁸ C.F. Bachmann (1828), 12; Id. (1833), 186 seg.; H.Ch.W. Sigwart (1831), 133, 137; H. Ulrici (1841), 107 seg.

¹⁵⁹ (1862), 118: «Soprattutto avvertii il comico dominio della nemesi, allorché lessi la dimostrazione del concetto oggettivo sviluppata da Lassalle. Quasi allo stesso modo ero stato io a dimostrare nel 1834 l'oggettività hegeliana nello scritto inviato a Bachmann alle pp. 64 segg.».

chi argomenti, il che balza subito agli occhi. Nella «Partizione» della logica del concetto si dice che il concetto è dapprima – si intende: nella «soggettività» – «*soltanto un interno*» e perciò «non è in pari tempo *che un esterno*» (6.270 (II 674))¹⁶⁰. In quanto immediato, il concetto potrebbe essere considerato come un qualcosa di soggettivo, come «una riflessione estrinseca alla *cosa*» (271 (II 674)). Le sue determinazioni hanno ancora un essere fisso, «per cui ciascuna si affaccia per sé come un che di isolato, di qualitativo, che sta soltanto in una relazione esterna col suo altro»; solo il concetto oggettivo mette queste determinazioni «in un movimento dialettico» che toglie la separazione (271 (II 674)). L'argomento decisivo si trova poi all'inizio della sezione sull'oggettività: «È chiaro di per sé», scrive Hegel, «che quest'ultimo passaggio, secondo la determinazione sua, è quello stesso che si affacciò una volta nella *metafisica* come *conclusione dal concetto*, cioè dal *concetto di Dio alla sua esistenza*, ossia come la cosiddetta *prova ontologica dell'esistenza di Dio*» (402 (II 801)). Nella logica enciclopedica¹⁶¹ il riferimento alla prova ontologica dell'esistenza di Dio è illustrato in una delle annotazioni più lunghe dell'opera con dovizia di erudizione storica: Hegel cita dal *Proslogion* di Anselmo e menziona Cartesio e Spinoza (§ 193 A, 8.345-350 (I 416-420)). Ora, la prova ontologica gioca nella filosofia di Hegel un ruolo così centrale – solo nella *Scienza della logica* è menzionata non meno di cinque volte (5.87 segg., 119 seg. (I 75 segg., 106 seg.); 6.78, 126, 402 segg. (II 493 seg., 539, 801 seg.)) – che in forza della sua autorità si potrebbe essere tentati di accettare il discutibile passaggio dalla soggettività all'oggettività. Ma prima di esaminare in modo più preciso se questo passaggio possa effettivamente appoggiarsi alla prova ontologica, occorre analizzare gli altri argomenti di Hegel.

È senz'altro assai singolare, innanzi tutto, vedere il concetto contraddistinto come mero interno: ma il concetto è la verità immediata della real-

¹⁶⁰ L'idea che ciò che è solo interno sia qualcosa che è solo esterno (e viceversa) compare in Hegel innumerevoli volte (cfr. per es. 3.258 (I 286); 6.182 segg., 346, 351, 387, 444, 474, 511, 540 (II 589 segg., 748, 753, 786, 840, 868, 901, 928); E § 140 con Z, 8.274 segg. (I 347 segg.); § 275 Z, 9.111 (II 166); 15.450 (1273); 16.366) ed è ben motivata dalla riflessione seguente: al posto dell'opposizione di interno ed esterno sussiste in verità un'opposizione tra l'identità (interna) dei due momenti e l'esterno diviso in se stesso in interiorità ed exteriorità; un'interiorità distinta dall'esteriorità sarebbe perciò anch'essa soltanto un momento dell'esterno (cfr. 6.180 (II 587 seg.)).

¹⁶¹ Del resto nell'*Enciclopedia* la prima e la seconda sezione della logica del concetto non sono intitolate «La soggettività» e «L'oggettività», bensì «Il concetto soggettivo» e «L'oggetto».

tà effettiva e la realtà effettiva, come si legge in 6.186 (II 596), è «unità dell'interno e dell'esterno». Ancor più sorprendente è che Hegel, per motivare il passaggio all'oggettività, affermi che il concetto sarebbe una riflessione estrinseca alla cosa. Ciò non solo farebbe regredire il concetto al livello iniziale della logica dell'essenza; ma sarebbe inoltre in completa contraddizione con l'impostazione idealistico-oggettiva, secondo la quale il concetto va considerato esplicitamente non «come atto dell'intelletto conscio di sé», bensì come «il concetto in sé e per sé» (257 (II 662)). Non è plausibile, infine, affermare che, poiché i suoi momenti sarebbero ancora reciprocamente separati, il concetto dovrebbe passare nell'oggettività. Infatti, in primo luogo, il carattere peculiare dei momenti del concetto sta proprio nel fatto che essi si richiamano reciprocamente e non sono separabili l'uno dall'altro in un grado che era sconosciuto nelle parti precedenti della logica (cfr. 6.298 seg. (II 702 seg.)); ed anzi, in secondo luogo, è ben difficile che una connessione più stretta delle singole parti possa aver luogo in un oggetto meccanico, che sembra presentarsi innanzi tutto come un *aggregato* (411 (II 809))¹⁶². E per quanto concerne, infine, la prova ontologica dell'esistenza di Dio, non si può dire altro se non che Hegel qui, come anche in generale, l'ha interpretata a suo modo, anzi l'ha fraintesa: il passaggio dal concetto all'essere, come è inteso nella prova ontologica dell'esistenza di Dio, è del tutto diverso da quello proposto da Hegel¹⁶³.

¹⁶² In un certo qual modo contraddicendosi, Hegel afferma inoltre che la soggettività, in quanto essere per sé del concetto, deve passare nell'oggettività, in quanto essere in sé (6.461 (II 855)). Per quanto questo passaggio corrisponda a ciò che effettivamente accade, ci si deve chiedere quando mai in Hegel un essere in sé segua ad un essere per sé.

¹⁶³ Nella metacritica alla critica kantiana della prova ontologica, oltre all'argomento che al concetto è essenziale oggettivarsi – il che allude al passaggio dalla soggettività all'oggettività –, Hegel utilizza altri due argomenti: l'essere in quanto totale indeterminatezza sarebbe comunque contenuto nel concetto (6.404 (II 803); E § 51 A, 8.136 (I 215 seg.); 17.206 seg., 525); l'osservazione kantiana che essere e concetto sono distinti sarebbe certamente appropriata in relazione al finito, del cui concetto fa parte proprio questa distinzione, ma si lascerebbe sfuggire che sussiste una differenza non soltanto tra essere e concetto, ma anche tra finito e infinito (5.92 (I 79); 17.527). D. Henrich nel suo importante libro sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio, in cui distingue in modo molto convincente due versioni della prova (in una delle quali Dio viene inteso come ente perfettissimo e nell'altra come ente necessario), ha mostrato che, malgrado la polemica di Hegel contro Kant, tra i due pensatori prevalgono importanti convergenze: entrambi respingono la cosiddetta obiezione logica alla prova (ciò che è necessario solo nel pensiero non avrebbe bisogno di essere nella realtà), entrambi conoscono il nesso tra le due varianti della prova e comprendono che la seconda variante, incentrata sull'ente necessario, è quella decisiva (1960; 196 segg. (238 segg.), in particolare 208 (247 seg.)).

Infatti la prova intende soltanto mostrare che l'idea di Dio, con la quale in un primo momento si ha a che fare come se fosse un'idea soggettiva, è inconsistente se non le viene attribuito un modo di esistenza indipendente dal nostro pensare, *un modo di esistenza che è tuttavia di natura del tutto ideale*. Volendo applicare categorie hegeliane, si può dire che qui si verifica un passaggio dal concetto psicologico al concetto (onto)logico: quest'ultimo si rivela come ciò che è implicato e già da sempre presupposto in quel concetto che si presumeva essere soltanto soggettivo¹⁶⁴. Il passaggio di Hegel dalla soggettività all'oggettività vuole invece prendere le mosse dal punto in cui si conclude la prova ontologica, dal concetto ontologico; e il suo punto di arrivo è un modo di esistenza stranamente indeterminato – reale, ma che permane ancora nella logica –, un modo di esistenza che in ogni caso non ha nulla a che fare con quello che viene stabilito nella prova ontologica: nella tradizione rimasta fedele alla prova ontologica Dio non va pensato al modo di un oggetto (e nemmeno come se fosse il concetto di un oggetto), bensì come una pre-struttura ideale¹⁶⁵. Hegel esprime disappunto per il fatto che ci si possa accontentare di questo modo di essere; ma ciò ricorda proprio la posizione da lui combattuta: se Hegel ritiene ancora necessario far passare il concetto nell'oggetto, evidentemente è lui stesso a presupporre che nemmeno il concetto «abbandona il semplice pensiero astratto; questo sta di fronte all'essere» – una concezione che proprio Hegel ascrive a una filosofia che «non si elev[a], a proposito dell'essere, al di sopra dei sensi» (6.404 (II 803)).

Si può pertanto stabilire come risultato che il passaggio dalla soggettività all'oggettività è inaccettabile. Tuttavia, come vedremo in seguito, una ri-oggettivazione del concetto potrebbe avere senz'altro un senso – anzi,

¹⁶⁴ Di questo passaggio si può dire effettivamente che esso risiede nel nucleo più profondo della logica di Hegel; scrive giustamente Q. Lauer (1982; 231): «L'“argomento ontologico” non è una prova che sia giustificata dalla *logica*; esso è la descrizione del pensiero in quanto marcia concreta verso la *realtà* ultima che giustifica la logica. La *Scienza della logica* di Hegel dipende per la sua validità dalla validità dell'argomento ontologico».

¹⁶⁵ Ciò che Hegel cerca di fondare è piuttosto propriamente qualcosa come una pre-struttura della “creazione” del mondo da parte di Dio, un problema questo che non ha molto a che fare col problema della prova ontologica. In un luogo del suo libro Lauer sostiene che in Hegel si troverebbero due mosse argomentative che dovrebbero provare l'identità di essere e concetto in Dio: Dio, da un lato, sarebbe «la fonte del divenire di ogni realtà» e, dall'altro, sarebbe, in quanto tale, «la sola realtà in cui c'è assoluta identità di concetto ed essere» (1982; 194); Lauer non vede, però, che si tratta di due mosse completamente differenti. Si veda a tal proposito la mia recensione (1984e), 110.

solo in questo modo la partizione dicotomica o comunque lineare della logica potrebbe diventare tricotomica-dialettica. Ma non si può pervenire a questa ri-oggettivazione ricadendo in categorie ormai del tutto superate; sarebbe piuttosto necessario accanto a soggettività e oggettività un terzo elemento, che Hegel non esplicita in modo soddisfacente.

Questo “terzo” non può essere comunque una mera oggettività, come dimostra anche un’analisi più dettagliata delle categorie dell’«oggettività». Insoddisfacente, innanzi tutto, è un’ambivalenza presente nella determinazione hegeliana del rapporto del concetto con l’oggettività. Da un lato, l’oggettività deve essere «immediatamente e intieramente penetrata dal concetto», dall’altro, deve stare di fronte al concetto, che entra in un *rapporto* con essa nella teleologia (6.408 (II 807)). Singolare è soprattutto la successione delle categorie meccanismo, chimismo, teleologia e vita. È chiaro che (una volta che si sia provvisoriamente concesso che si tratti qui veramente di categorie logiche) meccanismo, chimismo e vita vanno disposte in questa successione – e ciò sia per ragioni puramente concettuali (in queste categorie le relazioni tra le parti diventano sempre meno esteriori) sia anche sulla base di una corrispondenza con la filosofia reale. Ma sembra ben difficile che la teleologia possa venire prima della vita, dal momento che il suo corrispettivo sul piano della filosofia reale è l’attività finita di uno spirito autocosciente rivolta a uno scopo, attività che è necessariamente qualcosa di più complesso della vita. In ogni caso, che Hegel pensi a una concreta attività rivolta allo scopo di un essere spirituale – alla traduzione di un contenuto dapprima meramente soggettivo nella forma dell’oggettività (17.31) – è documentato dalle minuziose argomentazioni, sviluppate nel capitolo della grande logica dedicato alla teleologia, sullo scopo soggettivo, il mezzo e lo scopo realizzato. Le osservazioni introduttive al capitolo (6.436-445 (II 833-841)) intendono invece la teleologia come un concetto contrapposto a quello di causa meccanica; essa include in tal modo la finalità interna ed esterna, la vita e poi la teleologia esposta in modo più preciso ossia l’attività finita rivolta a uno scopo. Da queste osservazioni introduttive risulta però chiaro il motivo per cui Hegel ha sovraordinato la vita alla teleologia: egli intende quest’ultima secondo il modello della relazione esterna allo scopo, modello tipico della fisico-teologia dei secoli XVII e XVIII, il cui superamento nella *Critica del giudizio* di Kant (§ 63, B 279 segg. (431 segg.)) egli aveva avvertito all’inizio della sua attività filosofica come una liberazione.

Nell’analisi kantiana della finalità *interna* dell’organismo, che «è di se stessa [...] causa ed effetto» (B 286 (441)) e «in cui tutto è fine e vicendevol-

mente anche mezzo» (B 296 (453)) Hegel ha voluto vedere l'apertura ad una comprensione dell'idea dell'assoluto, pur respingendo naturalmente la svolta soggettivistica di Kant, che considera il concetto di una finalità oggettiva della natura soltanto un principio critico della ragione per la facoltà del giudizio riflettente (§ 75, B 333 (501))¹⁶⁶. Proprio il fatto che nella vita causa ed effetto, mezzo e fine, unità e molteplicità siano intrecciati, proprio il fatto che lo scopo non sia qui meramente soggettivo motiva, secondo Hegel, l'elevato rango categoriale della vita¹⁶⁷; nella teleologia, invece, mezzo e scopo sono ancora distinti (6.458 (II 852 seg.))¹⁶⁸, cosicché si apre la strada del

¹⁶⁶ Già in *Fede e sapere* Hegel osserva – dopo aver energicamente criticato la determinazione kantiana della finalità come mero principio del come-se (2.326 segg. (Psc 157 segg.)) – che l'ambivalenza della *Critica del giudizio* consiste nel fatto che l'idea, pur essendo compresa concettualmente, viene tuttavia soggettivisticamente deturpata: «Così come l'aspetto veramente speculativo della filosofia kantiana può consistere unicamente nella determinatezza con la quale l'idea è stata pensata ed espressa, e l'unica cosa interessante è seguire quest'aspetto della sua filosofia, tanto più difficile è vedere che il razionale non soltanto è stato, per così dire, nuovamente confuso, ma che l'idea suprema è stata corrotta in modo pienamente cosciente, e che la riflessione ed il conoscere finito si sono innalzati al di sopra di essa» (328 (159)). Hegel ha mantenuto questo giudizio ambivalente sulla filosofia kantiana dell'organismo fino al termine della sua vita (E §§ 57 seg., 8.141 seg. (I 220 seg.); 20.374, 378 segg. (3/II 334 segg.)). Ha invece esaltato come precursore del suo concetto il concetto aristotelico di fine (19.172 segg. (2 318 segg.)), che si lascerebbe alle spalle la finitezza di finalità esterne, ma sarebbe nel contempo di natura oggettiva.

¹⁶⁷ Così già nel *Systemfragment von 1800* [Frammento sistematico] (1.419 segg. (P 25 segg.)). – La seconda parte del famoso libro di H. Marcuse tenta, com'è noto, di dimostrare che è stato il concetto della vita a fondare originariamente l'ontologia hegeliana (1932; 225-368 (241-378)); quanto corretta sia questa tesi è una questione che in questa sede può restare aperta; è indubitabile comunque che il concetto della vita è stato almeno *uno* dei concetti fondamentali del pensiero del giovane Hegel. Già alla fine del periodo di Jena (1805-1806), tuttavia, Hegel ha incluso la vita nella logica ed essa non manca in nessuna delle logiche della Propedeutica di Norimberga (cfr. anche il *Fragment aus einer Hegelschen Logik* edito nel 1963 da O. Pöggeler, che lo fa risalire al periodo di Norimberga, mentre per i curatori delle GW 12 (330 seg.) va datato nel periodo di Bamberg).

¹⁶⁸ In modo corrispondente nell'ambito dell'estetica Hegel esige che la connessione del tutto e delle parti non debba «essere una semplice *rispondenza al fine*. Nel rapporto teleologico, infatti, il fine è l'universalità per sé rappresentata e voluta, che sa rendere certo conformi a sé i lati particolari con cui e in cui acquista esistenza, ma di essi si serve tuttavia solo come mezzi e perciò li priva di ogni libero sussistere per sé e quindi di ogni genere di vitalità [...] La libera bellezza dell'arte contrasta con questo rapporto intellettuale senza libertà» (15.253 (1099)). L'analogia tra organismo e opera d'arte non è proposta solo dalla terza critica kantiana; Hegel stesso in un passo isolato – nella *Logik für die Mit-telklasse* del 1810-1811 – ha fatto riferimento al bello nella trattazione dell'idea della vita:

regresso infinito (E § 211, 8.366 (I 435)), regresso che viene superato nella vita. Ciò nondimeno, l'ordinamento logico di teleologia e vita non può che suscitare ulteriori dubbi. Hegel, infatti, si limita ad analizzare la relazione mezzo-fine nella teleologia e nella vita, trascurando il fatto che nella teleologia il concetto si manifesta effettivamente per sé in quanto spirito che pone lo scopo, mentre nulla di tutto ciò si trova nella vita, dove il concetto è soltanto in sé. Ma allora come può la vita – che rispetto alla categoria logico-oggettiva della teleologia dovrebbe contenere un sovrappiù di soggettività – rappresentare un progresso rispetto alla teleologia? Mi sembra che il problema che è alla base di questa difficoltà possa essere risolto introducendo una differenziazione categoriale. Nella teleologia, infatti, Hegel include due cose diverse: da un lato, relazioni contingenti ed esteriori, così come si presentano nella natura, nelle quali egli vede, mettendo nettamente a distanza la fisico-teologia, qualcosa di «insulso» (6.439 (II 836))¹⁶⁹ e rispetto alle quali la vita sicuramente è qualcosa di più elevato; ma, dall'altro, l'attività finita rivolta al fine di un essere cosciente che si collega mediante un mezzo al suo fine. In questa produzione teleologica di effetti, che è al centro dello sviluppo del capitolo sulla teleologia, ritorna certamente l'esteriorità precedente, *ma ad un livello più alto*, che già presuppone lo spirito e, *a fortiori*, la vita. Andranno pertanto distinte *tre* forme di finalità: (a) la finalità meramente naturale-esterna; (b) quella interna della vita; (c) quella esterna dello spirito; e la cosa meno plausibile è prendere insieme, come fa Hegel, la prima e la terza unificandole in un'unica forma.

Veniamo ora alla domanda se le categorie in questione – meccanismo, chimismo, teleologia, vita – appartengano effettivamente alla logica. Rammentiamo i criteri decisivi stabiliti da Hegel: le categorie logiche devono essere momenti dell'idea assoluta, non possono avere nessun corrispettivo immediato nella rappresentazione, spettano necessariamente ad ogni ente

il bello potrebbe essere inteso come vita «liberata dalle determinazioni e limitazioni dell'essere determinato contingente» (4.202 (124); cfr. il breve cenno nella grande logica 6.472 (II 866), da cui peraltro risulta chiaramente che Hegel considera il bello una categoria della filosofia reale; in realtà, anche in seguito alla richiesta di chiarimenti da parte di Daub, Hegel ha ribadito che il bello non fa parte della logica: *Ber.* num. 413, p. 269). Tra gli allievi di Hegel è stato Michelet ad includere il bello nella logica (cfr. già 1837 seg.; II 747).

¹⁶⁹ Come esempio calzante – collegandosi ad uno degli *Xenien* di Goethe e Schiller – Hegel adduce la concezione secondo la quale l'albero di sughero cresce *affinché* gli uomini, tagliandone la corteccia, possano ricavare i turaccioli con cui tappare le bottiglie (E § 205 Z, 8.326 seg. (I 432); § 245 Z, 9.14 (II 82); 17.520 (221); 20.24 (3/I 215)).

in quanto ente e sono autoreferenti. Cominciamo con meccanismo, chimismo e vita; è chiaro, innanzi tutto, che queste determinazioni *non* sono autoreferenti: il concetto di meccanismo non è affatto qualcosa di meccanico, il concetto di chimismo non è qualcosa di chimico, il concetto della vita non è qualcosa di vivente che assimili il cibo e si riproduca¹⁷⁰. È altrettanto evidente che questi concetti non hanno una natura ontologica universale. È vero che Hegel, per prevenire questa obiezione, ha chiamato meccaniche, chimiche e viventi anche forme spirituali di comportamento – si potrebbe parlare così di memoria meccanica e di modi di agire meccanici (6.410 (II 808); E § 195 con Z, 8.352 segg. (I 422 segg.)); il desiderio animale e l'istinto di socievolezza sarebbero istanze del «meccanismo differenziato» (E § 196, 8.355 (I 425))¹⁷¹; il concetto di fato* cadrebbe dentro la sfera del meccanismo (6.421 (II 819)); lo Stato sarebbe un sistema del meccanismo assoluto (6.425 (II 823); E § 198 A, 8.356 (I 425 seg.)); amicizia ed amore potrebbero infine essere intesi come esempi spirituali del chimismo (6.429 (II 827)). Nel caso dell'idea della vita, dopo aver ammesso che essa concerne «un oggetto così concreto e [...] così reale» che «secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepassato» (469 (II 863)), Hegel si accontenta di rinviare al fatto che la vita gioca un ruolo anche nello spirito – in parte come mezzo che gli si contrappone, in parte in quanto ne è il corpo vivente, in parte come ideale trasfigurato nell'arte (471 seg (II 865 seg.)).

Per cominciare da queste ultime osservazioni, è assolutamente evidente che esse non giustificano il carattere ontologico-universale della vita. Infatti, lo spirito individuale, in quanto mediato dalla natura, è naturalmente anche un organismo che entra in molteplici rapporti con organismi diversi; *ma con questo argomento potrebbero essere incluse nella logica tutte le categorie della filosofia della natura*. Lo spirito, oltre che corpo, è certamen-

¹⁷⁰ Considerare il cosmo delle idee come dotato di vita sarebbe una pura metafora; eppure è presumibile che questo modo di pensare metaforico sia a fondamento della decisione hegeliana di includere la vita nella logica. Hegel avrebbe potuto richiamarsi a tal proposito ad una illustre tradizione, che da Platone (*Soph.* 249a) attraverso Aristotele (*Metaph.* 1072b 26 segg.) arriva a Proclo (per es., *Inst.* 188 seg.); in ogni caso, la citazione dalla *Metafisica* posta alla fine dell'*Enciclopedia* si conclude proprio con l'attribuzione della vita al *voûs* divino (10.395 (III 439); cfr. anche 17.514).

¹⁷¹ La parte dell'*Enciclopedia* dedicata al meccanismo è articolata in modo differente rispetto a quella corrispondente della grande logica: manca l'oggetto meccanico e, al suo posto, tra il meccanismo formale e quello assoluto viene inserito il «meccanismo differenziato».

* *Schicksal*, tradotto da Moni con "sorte". [N. d. c.]

te anche qualcosa di spazio-temporale; spazio e tempo giocano un grande ruolo nelle sue produzioni; e per questo motivo spazio e tempo vanno considerati categorie logiche? Nell'uomo, che è un essere naturale, sono presenti quasi tutte le categorie della filosofia della natura; l'uomo, per esempio, *vede*, anzi *dipingere*: anche la luce è allora una categoria logica? E per quel che riguarda le attività "meccaniche" e "chimiche" dello spirito, con molta fantasia è possibile adoperare moltissime metafore; non solo è possibile intendere la vita come chimismo, ma anche una personalità forte può esser detta *magnetica*, un temperamento passionale *caldo*, di chi si comporta in modo duro che ha un cuore *di pietra* e così via. A Michelet e Lassalle che difendevano la determinazione di meccanismo, chimismo e vita come categorie logiche, richiamandosi, tra l'altro, all'uso linguistico, già Rosenkranz aveva obiettato sarcasticamente: «Se volessimo giudicare in base all'uso linguistico, dovremmo però andare molto più oltre, perché noi applichiamo *metaforicamente* allo spirito e alle determinazioni spirituali forme e processi naturali. Nelle nostre descrizioni parliamo non soltanto della forza di attrazione del teatro, di un comportamento repulsivo, della pressione dei rapporti, della mescolanza dei ceti e così via, ma anche del calore o della freddezza dei nostri sentimenti, del fuoco della nostra fantasia [...] Quale splendida occasione per l'ampliamento della logica!» (1862; 46). Come ulteriore obiezione contro la trattazione di meccanismo, chimismo e vita nella logica vale poi l'accusa di duplicazione delle categorie: le categorie menzionate si presentano nuovamente nella filosofia reale. Proprio l'«idea della vita» non è altro che una *versione ridotta della «fisica organica»*; è vero che nella logica manca la differenziazione in natura geologica, vegetale e animale; e che nel paragrafo «L'individuo vivente» non si parla dei sistemi nervoso, circolatorio e digestivo, come invece avviene nel paragrafo corrispondente della filosofia della natura sulla «figura» dell'«organismo animale» (§ 354, 9.439 seg. (II 455 seg.)); ma nella logica Hegel parla anche di sensibilità, irritabilità e riproduzione (6.478 segg. (II 871 segg.)), per quanto si tratti di determinazioni che, in base alla filosofia della natura, non spettano nemmeno ad ogni vivente, bensì agli animali soltanto!

Si può allora dire riassumendo: meccanismo, chimismo e vita non fanno parte di una filosofia fondamentale intesa come logica e ontologia. Ma sarebbe certamente sensato esaminare se il *tipo di relazioni*¹⁷² che sussisto-

¹⁷² È singolare che nella logica di Hegel manchi la categoria generale di relazione, sebbene naturalmente nella logica dell'essenza vengano trattati in via primaria i tipi concreti di relazione.

no tra le parti di ciò che è meccanico, chimico e vivente possano essere trattate in forma più generale nella logica. E in effetti nella logica dell'essenza viene tematizzato uno dei tipi di relazione associato alle categorie di meccanismo, chimismo e vita: il rapporto del tutto e delle parti, che costituisce il primo grado del «rapporto essenziale» e che è facilmente riconoscibile come la struttura logica del meccanismo, che potrebbe essere accolta in una dottrina delle categorie. Infatti, a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare dalla sua denominazione, la relazione del tutto e delle parti è in Hegel una relazione completamente esteriore: le parti stanno di fronte al tutto e sono anche indipendenti l'una rispetto all'altra (6.166 segg. (II 575 segg.)); e nell'aggiunta al paragrafo corrispondente dell'*Enciclopedia* Hegel afferma esplicitamente che questo rapporto è insufficiente per comprendere un organismo (§ 135 Z, 8.268 (I 341)). Varrebbe allora la pena di indagare accuratamente se, dopo questo rapporto meccanico, non potrebbe essere trattato – piuttosto che il «rapporto della forza e della sua estrinsecazione», che certamente è di natura ontologico-regionale – un rapporto in cui le parti rinviassero l'una all'altra come polarità, ma non direttamente al tutto; un rapporto, quindi, che rappresenterebbe l'essenza *logica* di ciò che Hegel intende con chimismo. E si dovrebbe ugualmente riflettere se ad esso non dovrebbe seguire un rapporto “organico”, intendendo con ciò un rapporto in cui le parti possano essere derivate dal tutto¹⁷³.

Queste considerazioni rendono possibile, in conclusione, una risposta alla domanda se la teleologia sia una categoria logica, domanda finora accantonata per buone ragioni. Infatti, da un lato, è chiaro che ciò che Hegel prende concretamente in esame nel paragrafo sulla teleologia è necessariamente una categoria della filosofia reale e precisamente della filosofia dello spirito; dall'altro, la teleologia è senz'altro una tradizionale categoria ontologica, se la si intende in un modo più generale di quanto non faccia Hegel, e cioè come concetto generale che include i tipi distinti in precedenza a p. 325; e proprio se si include nella logica la causalità come *causa efficiens*, non può mancarvi la teleologia come *causa finalis*. La teleologia, per di più, è senz'altro una categoria autoreferente; di essa si può infatti dire che è la *causa finalis*, per esempio, della causalità; soprattutto, il sistema delle categorie della logica deve essere interpretato come orientato teleologicamente sull'idea assoluta. Ma quale dovrebbe essere la collocazio-

¹⁷³ In connessione con queste categorie si dovrebbe oggi discutere della categoria di *sistema*.

ne precisa della teleologia? Se si pensa al problema della corrispondenza tra logica e filosofia reale, sarebbe ovvio collocarla *prima* del concetto: se si rammenta che il concetto anticipa nella logica lo spirito, la teleologia anticipa nella logica la vita; e in effetti mi sembra che questa proposta si possa giustificare con motivi interni alla logica. La teleologia, infatti, è palesemente una struttura intermedia tra l'azione reciproca e la riflessività del concetto. Se infatti si dice che lo scopo finale di un seme è l'albero adulto, si intende dire che ciò che verrà prodotto dal seme – la meta – guida in qualche modo lo sviluppo in quanto ne è *causa* finale; si ha quindi la seguente struttura:

$$a \rightarrow b \rightarrow a'$$

È vero che *a* e *a'* non sono identici; ma non sono nemmeno diversi: in *a* agisce in un certo senso *a'* prima che esso sia presente in quanto tale. In questa struttura è dunque sicuramente superata la struttura dell'azione reciproca: *a* agisce su *b* e *b* agisce su *a* ('). *Ma nel contempo è presente in essa una prima forma di riflessività: a* agisce su *a'* passando per *b* e cioè in ultima analisi agisce su se stessa – attraverso strutture di *feedback* l'azione reciproca diventa teleologia¹⁷⁴.

Interessante è che questa interpretazione della causa finale come prefigurazione della riflessività pura si rinvenga in un'occasione, anche se sul piano della filosofia reale, nello stesso Hegel, che in un notevole passo sulla differenza tra vivente e spirituale scrive: «Il germe della pianta – questo concetto presente in forma sensibile – conclude il proprio dispiegamento con una realtà effettiva uguale a lui: la produzione del seme. Lo stesso vale per lo spirito: anche il suo sviluppo ha raggiunto il proprio scopo quando il concetto dello spirito si è completamente realizzato, oppure – ed è la stessa cosa – quando lo spirito ha raggiunto la piena consapevolezza del proprio concetto. Questo incontrarsi dell'inizio e della fine, questo venire a se stesso del concetto nella propria effettiva realizzazione, nello spirito si presenta in forma ancor più completa che nel semplice vivente; infatti mentre in quest'ultimo il seme prodotto non si identifica con quello dal

¹⁷⁴ L'azione di un essere spirituale rivolta al fine potrebbe essere formalizzata in questo modo: $\leftarrow a \rightarrow \rightarrow b \rightarrow a'$. Qui *a* sarebbe dunque già immediatamente riflessivo; ma questa riflessività immediata sarebbe soltanto un caso particolare relativo ad una ontologia regionale, di cui non si terrebbe affatto conto nella struttura generale della teleologia.

quale esso deriva, nel caso dello spirito autoconoscentesi, ciò che è prodotto è tutt'uno con ciò che produce» (E § 379 Z, 10.15 (III 84))¹⁷⁵.

A proposito della teleologia si dovrà dire pertanto: la teleologia è effettivamente una categoria logica, ma, in primo luogo, deve essere di natura più generale della struttura che Hegel tratta sotto questo nome; e, in secondo luogo, va collocata in una posizione diversa da quella assegnatale da Hegel.

4.2.2.3. *Idea teoretica, idea pratica, idea assoluta. Poiesis e praxis*

Dopo l'idea della vita, la logica del concetto comprende ancora l'idea del conoscere e l'idea assoluta. È interessante che l'idea del conoscere sia suddivisa in due parti – l'idea del vero e l'idea del bene¹⁷⁶. L'idea assoluta deve essere allora sintesi non soltanto dell'idea della vita e dell'idea del conoscere (6.549 (II 935)), ma anche e proprio delle due sfere parziali della stessa idea del conoscere: «l'idea assoluta [...] è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica» (548 (II 935)). Si tratta ora di comprendere questa pretesa; metteremo una cura particolare nell'esame approfondito del concetto hegeliano del bene. Rinuncio a trattare in modo più preciso la suddivisione dell'«idea del vero»; è importante soprattutto che in essa vengono trattati il conoscere analitico e il conoscere sintetico¹⁷⁷, e che co-

¹⁷⁵ Va del tutto nella direzione di una collocazione della teleologia prima del concetto la circostanza che Hegel nella *Filosofia della religione* attribuisca la prova teleologica dell'esistenza di Dio alla religione romana e la prova ontologica alla religione cristiana, che segue immediatamente alla prima (Rph 407 segg., 501 segg.; 17.31 segg., 155 segg., 205 segg.). Attenendosi alla logica, però, l'ordine della successione andrebbe invertito: la prova ontologica è infatti tematizzata nel passaggio dalla soggettività all'oggettività, mentre quella teleologica fa parte della teleologia.

¹⁷⁶ Nell'*Enciclopedia* le due parti si intitolano «Il conoscere» e «Il volere».

¹⁷⁷ Inaccettabile è che sia nella parte del conoscere analitico sia in quella del conoscere sintetico Hegel tratti forme di conoscenza aprioriche e aposterioriche (queste ultime particolarmente nell'*Enciclopedia*); è inevitabile obiettare che una conoscenza aposteriorica – dal momento che non è autoreferenziale – non può essere oggetto della logica, ma soltanto della psicologia. Sembra peraltro che Hegel abbia pensato in particolare alla matematica; alla conoscenza analitica egli assegna l'aritmetica (6.505 segg. (II 896)) – ma non l'analisi (509 segg. (II 899)) –, a quella sintetica la geometria (514 seg., 528 segg. (II 904 segg., 917 segg.)). Questa soluzione, tuttavia, non può essere convincente e non soltanto perché la suddivisione della matematica in aritmetica e geometria attualmente non svolge più alcun ruolo; tanto nell'aritmetica quanto nella geometria non le proposizioni, ma solo

me loro sintesi viene presentato il conoscere dell'idea assoluta. In effetti è indubbio che il *vero conoscere* è tematizzato soltanto nel capitolo sull'idea assoluta; l'«idea del vero» comprende solo forme finite del conoscere, la cui finitezza consiste proprio nel fatto di stare l'una di fronte all'altra in modo isolato e di non essere prese in un'unità – tale finitezza si mostra anche nel fatto che per suddividere il conoscere sintetico sono sufficienti criteri esterni (524 segg. (II 913 segg.)), mentre nel capitolo sul metodo si tratta essenzialmente di presentare le suddivisioni triadiche (o tetradiche) come le uniche conformi al concetto e complete. Ma il nostro problema è ora il seguente: se l'idea assoluta è sintesi del conoscere sintetico e analitico, come mai in essa è superata anche l'idea del bene? L'idea assoluta è essenzialmente l'idea della deduzione puramente apriorica dell'essere, il pensiero del pensiero che, comprendendo ed esponendo se stesso, genera quelle strutture fondamentali dell'ente che di questo pensiero riflessivo – in quanto ne sono i momenti – sono presupposti necessari, che però si autosuperano. Perché allora l'idea assoluta può essere considerata come verità anche dell'idea del bene?

È chiaro, innanzi tutto, che, trattando l'idea del bene come penultimo grado della logica, Hegel paga il suo tributo alla tradizione del platonismo: in Platone l'idea suprema è l'idea del bene (R. 505a segg.), nel cui esame culmina la dialettica¹⁷⁸. Inoltre, integrando l'idea del bene nell'esposizione della filosofia fondamentale costituita dalla *Scienza della logica*, Hegel cerca di portare al concetto uno dei motivi decisivi che dettero impulso allo sviluppo dell'idealismo tedesco, la visione dell'autonomia della ragione pratica; la convinzione del primato della ragione pratica è stata senz'altro una tesi filosofica capitale di Kant e di Fichte. Dicendo “autonomia della ra-

le relazioni di deduzione tra assiomi e teoremi sono di natura analitica; per di più, la definizione della differenza tra conoscenza analitica e sintetica fornita da Hegel è confusa e di natura più psicologica che logica (cfr. in particolare 509 (II 899)). Fastidioso, del resto, è che Hegel (come Kant) sia del parere che l'aritmetica si occupi di proposizioni come $5 + 7 = 12$; avrebbe potuto apprendere qualcosa di meglio gettando uno sguardo già ai libri di Euclide dedicati alla teoria aritmetica dei numeri o alle *Disquisitiones arithmeticae* del suo grande contemporaneo Gauß. Giustamente C. Frantz – che ha criticato anche la correlazione, operata da Hegel, delle due forme di conoscenza all'aritmetica e alla geometria – pensa che « $5 + 7 = 12$ » non sia una proposizione dell'aritmetica, la quale «non calcola, ma cerca la regola generale» (1842; 108).

¹⁷⁸ In (1984a), 424 segg., in particolare 441 seg. (310 segg., 322 seg.) ho cercato di mostrare, in una interpretazione del *Carmide*, che nella filosofia fondamentale di Platone la riflessività del pensiero assoluto e la conoscenza del bene formano un'unità indissolubile.

gione" si dice già ciò che nell'idea del bene suscita l'interesse di Hegel. Il progresso dell'idea del bene rispetto all'idea del vero, infatti, consiste in questo: qui, all'interno dell'idea, non è più primario, come nel conoscere finito, il momento dell'oggettività, di fronte al quale il soggetto conoscente è ricettivo, bensì a determinare l'oggetto è il soggetto, il concetto, ciò che è attivo. Alla fine dell'«Idea del vero» Hegel afferma che nel conoscere sintetico l'oggetto non è ancora «adeguato» al concetto (6.540 (II 928)), è «come una materia a lui esterna non determinata cioè dal concetto» (541 (II 928)); il concetto perciò non è «per sé, non è nel contempo determinato in sé e per sé secondo la sua unità» e di conseguenza è ancora nella sfera della necessità. Ma come quest'ultima passa nella libertà del concetto, così l'idea del vero passa nell'idea pratica, nella quale «il concetto è ora *per sé* il concetto in sé e per sé determinato» (541 (II 928)). Nell'idea pratica il movimento parte quindi dal soggetto, dal concetto: il concetto «è l'*impulso* a realizzarsi, lo scopo che di per se stesso vuole darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo» (541 seg. (II 929)). Non prende più, come l'idea teoretica, il contenuto determinato dall'oggettività, bensì lo dà ad essa (542 seg. (II 929)); l'idea del bene è propriamente soltanto l'attività rivolta allo scopo della teleologia, ma potenziata e che, sebbene il suo contenuto sia ancor sempre finito, si presenta ora con l'esplicita pretesa di essere assoluta (543 (II 930)).

Come accade di frequente nella *Scienza della logica*, la categoria qui sviluppata è associata ad una determinata posizione della storia della filosofia e precisamente alla filosofia pratica di Kant. La critica che Hegel rivolge contro quest'ultima è ben nota a partire dalla *Fenomenologia* (3.442 segg. (II 137 segg.)), a cui egli stesso rinvia (6.545 (II 931)), e comprende essenzialmente i punti seguenti: il bene, poiché è certo dell'assolutezza della sua soggettività, è indifferente, in ultima analisi, nei confronti della realizzazione; poiché il suo contenuto è finito, si perviene a collisioni tra le sue diverse determinazioni; il bene resta un mero dover-essere e un postulato, «cioè l'Assoluto affetto dalla determinatezza della soggettività» (544 (II 931)). L'accusa decisiva è però che «all'idea *pratica* manca ancora il momento dell'idea *teoretica*» (545 (II 932)) – di quell'idea cioè che considera l'oggettività come «ciò che veramente è». Anzi, l'idea del bene ha con l'oggettività un rapporto diametralmente opposto: l'oggettività costituisce per essa, da un lato, un ostacolo insuperabile, dall'altro, un nulla; il bene non può conciliarsi con se stesso nell'oggettività. «La volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira solo perché si

separa dal conoscere e la realtà esteriore non acquista per lei la forma del vero essere. Perciò l'idea del bene non può trovare il suo completamento che nell'idea del vero» (545 (II 932); cfr. 547 (II 933 seg.)). E in effetti questo completamento è già insito nelle due «premesse», come dice Hegel, dell'idea del bene, in cui vengono asserite, in primo luogo, l'assolutezza del bene che è per sé e, in secondo luogo, la presenza di un'opposizione tra concetto e oggettività. «Si tratta dunque soltanto di mettere assieme i pensieri delle sue due premesse» (546 (II 932)), ossia l'oggettività, posta nella seconda premessa, deve essere intesa come già da sempre permeata dall'assolutezza del bene: «In quanto per l'attività del concetto oggettivo l'attualità [*sc.* la realtà effettiva] esterna viene mutata e con ciò ne viene tolta la determinazione, le viene con ciò appunto levata la semplicemente apparente realtà, la determinabilità esteriore e la nullità, ed essa viene pertanto *posta* come quella che è in sé e per sé» (547 seg. (II 934)). L'oggettività non ha bisogno dunque di essere trasformata dal concetto, poiché è già ad esso adeguata; essa è, come dal punto di vista dell'idea del vero, un essente-in-sé-e-per-sé che ora, però, non è più un qualcosa di esterno rispetto al concetto, ma la cui essenza è il concetto: «In questo risultato è ristabilito pertanto il *conoscere*, ed unito con l'idea pratica; la realtà [effettiva] in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente come mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sebbene come mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza sono costituiti dal concetto. Questa è l'idea assoluta» (548 (II 934)).

Si può dire, riassumendo: nell'idea del vero, del bene e nell'idea assoluta tra i due momenti dell'idea, tra il concetto e l'oggettività, si instaura un rapporto accentuato, di volta in volta, diversamente: nell'idea del vero predominante è il momento dell'oggettività, nell'idea del bene quello del concetto, nell'idea assoluta i due momenti si corrispondono reciprocamente. Nell'*Enciclopedia* la differenza tra idea del vero e idea del bene viene indicata in modo felice nel fatto che nelle due idee la direzione del movimento è diversa: nella prima si tratta di «superare l'unilateralità della *soggettività* dell'idea accogliendo in sé, nella rappresentazione e nel pensiero soggettivi, il mondo *essente*, e [di] riempire la certezza astratta di sé con questa oggettività – quale oggettività veramente valida – come *contenuto*»; la seconda, all'opposto, ha lo scopo di «superare l'*unilateralità* del mondo oggettivo, mondo oggettivo che, quindi, vale qui al contrario soltanto come *apparenza*, come un'accolta di contingenze e di figure in sé

nulle, [di] determinarlo mediante l'*interno* del soggettivo, che qui vale come l'oggettivo veramente essente, e [di] dargli questa forma» (§ 225, 8.378 (I 447)). Ci eravamo chiesti nell'introduzione di questo paragrafo perché l'idea assoluta sia unità di idea teoretica e pratica; possiamo ora rispondere nel modo seguente: in quanto idea del *conoscere apriorico*, l'idea assoluta unifica il conoscere finito, cioè ricettivo, con la forza formatrice dell'idea del bene; dall'idea del vero prende il momento del conoscere, dall'idea del bene il momento dell'apriorità. Essa *conosce*, come l'idea del vero, l'oggettività; ma, come l'idea del bene, nell'oggettività trova solo se stessa. «L'idea assoluta è il contenuto della *scienza*, ossia della considerazione dell'universo, in quanto esso è in sé e per sé adeguato al concetto, o del concetto della ragione, come è in sé e per sé, e come è nel mondo oggettivamente o realmente» (4.203 (125))¹⁷⁹.

La concezione hegeliana dell'idea del bene solleva due problemi, il secondo dei quali è di particolare importanza. Il primo consiste nella domanda seguente: se l'idea del bene, come abbiamo visto, viene superata dall'idea assoluta, la filosofia di Hegel non si risolve necessariamente in un'apoteosi del quietismo? se «il bene è raggiunto in sé e per sé» (§ 235, 8.387 (I 457)), perché mai dovrebbe esserci ancora bisogno di una nostra attività? Di questo problema dovremo occuparci analiticamente in relazione alla determinazione del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto, per cui possono essere qui sufficienti alcune brevi osservazioni¹⁸⁰; per di più, una precisa risposta a tale questione può essere fornita comunque soltanto nel contesto specifico della filosofia reale; nell'ambito di una filosofia fondamentale che si autocomprende in senso teologico la differenza tra essere e dover-essere, fondata sulla finitezza dell'essere spirituale uomo, avrà naturalmente uno spazio minore che in una concreta filosofia dello spirito.

Occorre, innanzi tutto, riconoscere che la critica hegeliana ad una concezione del bene caratterizzata in modo idealtipico come una concezione

¹⁷⁹ Il fatto che nell'idea assoluta sia prevalente il momento intellettualistico non cambia nulla al suo carattere sintetico. Questa prevalenza è ben espressa negli abbozzi logici della Propedeutica di Norimberga, nei quali l'idea assoluta è detta «idea assoluta o il sapere» (4.32 (201)) o «idea del sapere o della verità» (4.161 (155)). Interessante è anche che l'idea del vero e l'idea del bene siano caratterizzate come forme dell'idea del *conoscere*.

¹⁸⁰ In ciò che segue faccio riferimento agli argomenti ricavati dalla critica all'etica kantiana presenti nella *Fenomenologia dello spirito* che si ritrovano anche nell'«Idea del bene», per quanto in forma più concisa; gli argomenti aggiuntivi della *Fenomenologia* possono essere tralasciati in questa sede.

di matrice kantiana e fondata su un dualismo insuperabile tra soggettività e oggettività, è giusta. Particolarmente stringente è questo argomento di Hegel: la contraddizione presente in una concezione irriducibilmente dualistica si mostra nel fatto che in base ad essa, in ultima analisi, non ci potremmo affatto augurare una conciliazione, un'armonia tra essere e dover-essere, perché, «se essa realmente si avverasse, la coscienza morale si toglierebbe. La *moralità*, infatti, è soltanto *coscienza* morale come l'essenza negativa, per il cui puro dovere la sensibilità ha soltanto un significato *negativo* ed è soltanto *non conforme*» (3.446 seg. (II 142)). Altrettanto convincente è l'obiezione seguente: se il rapporto con l'oggettività è puramente negativo, non si vede perché ci si dovrebbe proporre poi come obiettivo una realizzazione del bene ideale; se il puro dovere è l'assoluto, «allora [...] non si ha in effetti a che fare *con il compimento* del dovere puro che è l'intero fine; infatti il compimento avrebbe a fine non il puro dovere, ma piuttosto ciò che gli è opposto, cioè l'*effettualità* [sc. la realtà effettiva]» (3.455 (II 152)). Si deve pertanto concedere a Hegel che il rapporto tra il bene che trasforma la realtà e la realtà effettiva trasformata non può essere un rapporto negativo; non solo, ma è necessario considerare il mondo già in qualche modo buono e attraente, per volerlo migliorare con successo. Da questa critica alla collocazione meramente negativa del bene rispetto all'oggettività non segue, però, che sia giusta la visione contraria, che il mondo, cioè, sia già pienamente e interamente corrispondente al concetto. Nella sua polemica – pur giustificata – contro il cattivo infinito, contro il mero aldilà, Hegel è caduto piuttosto spesso nell'estremo opposto, in una posizione che potrebbe essere detta del cattivo finito, ed ha enunciato come già compiuta quella conciliazione per la quale è necessario senz'altro lavorare ancora, ma nella coscienza che in questo lavoro è già presente l'assoluto. Per premunire la critica hegeliana di Kant dalle conseguenze di un quietismo apologetico, sarebbe necessario insistere sul fatto che l'assoluto è nel contempo la via e la meta: una *parusia* dell'assoluto deve verificarsi già sulla via della sua, sempre incompleta, realizzazione. L'assoluto dovrebbe essere inteso come la tensione tra essere e dover-essere, una tensione che ininterrottamente si rigenera e si supera, che è *essa stessa così come deve essere*, in cui dunque essere e dover-essere coincidono. Accenni ad una considerazione di questo tipo si trovano in effetti anche in Hegel: l'identità di soggettività ed oggettività è un'identità *dinamica*; è vero che il mondo oggettivo è in sé e per sé l'idea, ma così «come essa al tempo stesso si pone eternamente come fine e produce attivamente la sua realtà effe-

tiva» (§ 235, 8.387 (I 457); cfr. 6.468 (II 862)). «L'aspirazione insoddisfatta svanisce quando conosciamo che lo scopo finale del mondo è compiuto proprio in quanto si compie eternamente [...] Quest'accordo di essere e dover-essere [...] non è qualcosa di rigido e immoto; giacché il bene, lo scopo finale del mondo, è soltanto in quanto continuamente si produce» (E § 234 Z, 8.387 (I 456); cfr. 16.219).

Da quanto detto risulta chiaro, del resto, che la differenza tra essere e dover-essere – nonostante si autosuperi – è una categoria estremamente complessa, che può essere tematizzata al livello della logica del concetto e non prima. Hegel stesso nel manoscritto sulla *Filosofia della religione* scrive che soltanto il soggetto – sulla base della sua libertà – può essere cattivo; pianeti, piante, animali «non possono deviare dalla necessità della loro natura, dalle leggi della loro specie»: «essi diventano ciò che *devono* diventare, essere e dover-essere non sono separati»¹⁸¹. In effetti, al livello della filosofia reale è indubitabile che per lo meno l'inorganico è così come deve essere – *e proprio per questo motivo esso si colloca in un grado più basso*. Nell'organismo, invece, si apre – a livello della natura – una prima differenza tra essere e dover-essere; la fame, per esempio, è segno di una differenza tra stato reale di appagamento e valore di “set point” (cfr. cap. 5.2.3.). Una forma ancora più elevata del dover-essere spetta infine allo spirito – in quanto essenza delle norme etiche che bisogna realizzare. In effetti Hegel stesso afferma nell'*Enciclopedia* che il morto non conosce né male né dolore, che sono la conseguenza della differenza inconciliata di dover-essere ed essere, di concetto ed essere-determinato: «Nella vita [...] ed ancor più nello spirito, è presente questa immanente differenziazione, e da essa si origina un *dover-essere*; e questa negatività, questa soggettività, l'Io, la libertà, sono i principi del male e del dolore» (§ 472 A, 10.293 (III 343)). È perciò dubbio se la categoria «dover essere» trattata da Hegel nella prima sezione della logica dell'essere in connessione con la categoria «termine» debba avere effettivamente questa collocazione o se piuttosto essa non sia qualcosa di completamente diverso dalla categoria morale del dover-essere, oggetto della polemica di Hegel nella nota (5.144 segg. (133 segg.))¹⁸². Questi dubbi si rafforzano, se si pensa che il dover-essere è un

¹⁸¹ RPh 17. In modo del tutto analogo 313: «La *pianta* è come deve essere». Solo lo spirito (naturale) «è essenzialmente ciò che esso non DEVE *essere* e restare» (561; cfr. 567).

¹⁸² K.Ph. Fischer (1834; 38) parla non a torto del «significato infinitamente più concreto del dover-essere morale» rispetto al concetto del dover-essere esposto da Hegel nella

concetto della logica modale; perché mai viene distinto dalle altre categorie modali? È degno di nota, in ogni caso, che nella *Begriffslehre für die Oberklasse* del 1809-1810 Hegel abbia trattato il dover-essere nella dottrina dell'idea e non nella logica dell'essere; in questo scritto la penultima categoria che corrisponde a quella che successivamente sarà l'«idea del bene» è detta «Il dover-essere o il bene» (4.260 (154)).

Dopo queste rapide indicazioni sul primo problema posto dalla concezione hegeliana dell'idea del bene, occorre accennare brevemente al secondo. Nella determinazione hegeliana del concetto del bene balza agli occhi uno spostamento di significato rispetto al concetto del bene corrente nella lingua parlata: secondo Hegel, bene è l'autorealizzazione della soggettività del concetto nell'oggettività ad essa presupposta; l'idea del bene, come Hegel stesso afferma (6.543 (II 930)), è una ripetizione della teleologia ad un livello più alto. Ogni attività produttiva rientra pertanto, secondo questa concezione, nell'idea del bene. Ora, non va certo contestato che un'attività produttiva possa essere indirizzata a qualcosa di buono; secondo Hegel, però, ad essere qualcosa di buono è l'atto del produrre in quanto tale, indipendentemente dalla sua funzionalizzazione; infatti, in base alla sua definizione, nell'idea pratica – in modo specularmente rovesciato rispetto all'idea teoretica – un soggetto esercita un'azione causale su un oggetto. Questa concezione secondo la quale teoria e prassi sono due forme della relazione soggetto-oggetto, che si differenziano per il fatto che nell'una è attivo un termine della relazione e nell'altra l'altro, risale a Fichte che nella *Grundlage* aveva formulato come principio della filosofia teoretica: «L'Io pone se stesso come limitato dal Non-Io» (1.126 (Sds 181)) e come principio della filosofia pratica «L'Io pone il Non-Io come limitato dall'Io» (125 (180))¹⁸³. Questo concetto della prassi – che qui ci interessa in modo particolare – si può trovare implicitamente già in Kant, secondo il quale pratico è «tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà» (KdrV B 828/A 800 (493)); ma Fichte compie un passo avanti rispetto a Kant: suddivide la filosofia in filosofia teoretica e pratica in modo così rigoroso da poter avanzare non senza fondamento la pretesa che tale suddivisione

logica dell'essere. Secondo B. Bitsch, nel suo lavoro (più informato che critico) sul dover-essere in Hegel, il dover-essere gioca un ruolo in tutte e tre le parti della logica: nella logica dell'essere, dell'essenza e del concetto (1976; 29-170).

¹⁸³ In modo del tutto analogo nelle pagine iniziali della *Sittenlehre* si dice che tema della filosofia teoretica è l'agire dell'oggettivo sul soggettivo, tema della filosofia pratica l'agire del soggettivo sull'oggettivo (4.2 (Sdm 6)).

sia *completa*¹⁸⁴. E in effetti essa lo è a due condizioni: (a) che non esistano altri tipi di relazione all'infuori di questi due, nei quali uno dei due termini della relazione ha, di volta in volta, il predominio, e (b) che soggetto e oggetto siano le due categorie fondamentali della filosofia.

Sul primo punto va detto che già la concezione hegeliana dell'idea assoluta rappresenta in un certo senso una correzione: in essa il movimento non parte unilateralmente da uno soltanto dei due termini della relazione, bensì da entrambi; Hegel conosce quindi un terzo tipo di relazione, in cui sussiste un'azione reciproca tra i due termini della relazione stessa. Almeno sul secondo punto Hegel è invece d'accordo con Fichte; anche per lui soggetto e oggetto sono i concetti fondamentali della filosofia. Va detto peraltro che nella logica oggettiva di Hegel – per esempio, nella causalità e nell'azione reciproca – sono tematizzate anche relazioni oggetto-oggetto; qui ad agire l'uno sull'altro sono oggetti.

Ma né nella filosofia fondamentale di Fichte né in quella di Hegel sono previste relazioni soggetto-soggetto, ossia relazioni intersoggettive. Ed è facile comprendere che nella filosofia pratica si tratta precisamente di queste relazioni. Etica e filosofia del diritto trattano, infatti, non di produzione di cose, bensì di comportamenti di soggetti che interagiscono reciprocamente. Si potrebbe dire che il concetto della filosofia pratica, introdotto da Fichte e da Hegel, comprende in realtà dal punto di vista della sua determinazione concettuale piuttosto ciò che Aristotele chiamava ποιήσις¹⁸⁵. Aristotele, come è noto, in alcuni luoghi ha suddiviso la filosofia in filosofia teoretica¹⁸⁶, pratica e poetica (cfr., per es., *Top.* 145a 15 segg., non -ché *Metaph.* 1025b 25 e 1064a 16 seg.)¹⁸⁷; tale suddivisione non fu affatto

¹⁸⁴ La convinzione che, oltre a teoria e prassi, non possa esserci per motivi di principio una terza forma dello spirito si trova anche in B. Croce (1973; 207); anche Croce lavora filosoficamente con le categorie di soggetto e oggetto.

¹⁸⁵ Con ciò si intende dire soltanto che la *definizione* che Fichte e Hegel danno della prassi si riferisce in senso proprio alla poiesi e non che ciò che Fichte e Hegel trattano nella loro filosofia pratica sia poiesi. In effetti ci sono a sufficienza in Hegel passi in cui «pratico» si riferisce a ciò che anche Aristotele avrebbe chiamato πράξις (cfr., per es., 14.90 (549); 17.67).

¹⁸⁶ Della filosofia teoretica fanno parte la filosofia prima (teologia), la matematica e la fisica: *Metaph.* 1026a 18 seg., 1064b 1 segg.

¹⁸⁷ Diverge da questa suddivisione la suddivisione della filosofia in etica, logica e fisica (*Top.* 105b 19 segg.), che riproduce chiaramente la suddivisione dell'Accademia (cfr. Senocrate in Sesto Empirico, M VII 16; in (1994a) 389 segg. (284 segg.) ho mostrato che questa suddivisione, che è anche quella di Hegel, corrisponde perfettamente al sistema di Platone).

recepita dall'idealismo tedesco (e, in fondo, nemmeno dalla maggior parte della tradizione)¹⁸⁸, ma contiene, a mio parere, una differenziazione tra *ποίησις* e *πρᾶξις*, la cui negligenza da parte di Fichte e Hegel non è giustificabile. Mi sembra tuttavia più sensato non addurre, seguendo Aristotele, come caratteristica distintiva tra *ποίησις* e *πρᾶξις* il fatto che, mentre il fine della *ποίησις* è esterno all'azione produttiva, ciò che viene fatto nella *πρᾶξις* costituisce esso stesso lo scopo (*EN* 1140b 6 seg.)¹⁸⁹. Questo criterio potrebbe essere scarsamente rigoroso, poiché molte attività dell'uomo sono in parte scopo a se stesse, in parte mezzo per qualcosa'altro¹⁹⁰. In modo più chiaro *ποίησις* e *πρᾶξις* andrebbero definite come segue¹⁹¹: *poiesi* è un'azione che parte dal soggetto e che produce un effetto su un oggetto¹⁹²; *prassi* è un'azione che parte dal soggetto e che produce un effetto su un – di regola, ma non necessariamente, altro¹⁹³ – soggetto.

Sulla base di queste considerazioni si può affermare che l'idea del bene di Hegel è l'idea della *poiesi* più che l'idea della *prassi* e che perciò – purché il bene sia la norma suprema della *prassi* – pretende a torto al suo nome. È legittimo ritenere incompleta la suddivisione della filosofia in filosofia teoretica e pratica presente nell'idealismo tedesco; mi sembra che vi manchi il carattere specifico della vera *prassi*¹⁹⁴; ciò che da Fichte e da

¹⁸⁸ Una causa di questa mancata ricezione sta naturalmente nel fatto che la suddivisione aristotelica non è fondata su un principio, ma enumera i tre ambiti della filosofia in modo meramente empirico.

¹⁸⁹ Cfr. anche *Metaph.* 1048b 18 segg., *Pol.* 1254a 1 segg. Della letteratura secondaria v., per es., Th. Ebert (1976).

¹⁹⁰ Insoddisfacente è inoltre che secondo questo criterio aristotelico la *ποίησις* filosoficamente più importante, la poesia, non sarebbe scopo a se stessa.

¹⁹¹ La definizione è proposta da J. Habermas (1967), la cui distinzione tra lavoro e interazione (in riferimento alla posizione di Hegel nel periodo di Jena) corrisponde in modo abbastanza preciso a quella tra *ποίησις* e *πρᾶξις*.

¹⁹² Per non far cadere anche i processi di assimilazione sotto questa definizione, sarebbe sensato precisare: «*poiesi* è un'azione che parte dal soggetto e che produce un effetto coscientemente formativo su un oggetto». In questo modo nella definizione sarebbero comprese solo le attività tecniche.

¹⁹³ Questa integrazione mi sembra necessaria perché anche fenomeni come, per esempio, il suicidio, possano essere temi della filosofia pratica.

¹⁹⁴ La domanda se la *prassi* sia compresa in modo adeguato intendendola come relazione soggetto-oggetto può suonare accademica; in verità da una risposta a tale domanda potrebbero dipendere parecchie cose. Infatti, soprattutto in Fichte sussiste palesemente una stretta connessione tra questa determinazione concettuale e le sue tendenze rivoluzionarie nella filosofia politica. Se la *prassi* è un agire che produce effetti su un oggetto, si pro-

Hegel è detto «pratico» dovrebbe propriamente essere detto “poietico”¹⁹⁵. Ma, anche se è chiaro che relazioni pratiche nel senso ora menzionato, cioè relazioni intersoggettive, si verificano al livello della filosofia reale, ciò non vuol dire ancora che esse vadano tematizzate anche nella logica. Ci sono tuttavia parecchi motivi che giustificano questa opzione: in primo luogo, il problema della corrispondenza tra logica e filosofia reale (v. *supra* cap. 3.3.2.4.) e, in secondo luogo, i problemi interni alla logica sollevati dalle bipartizioni e tripartizioni tra loro alternative (v. *supra* cap. 4.2.1.).

Nella sezione conclusiva di questo capitolo accennerò ad alcuni ulteriori argomenti a sostegno della tesi che la filosofia di Hegel potrebbe effettivamente guadagnare una maggiore coerenza, se una struttura originaria dell'intersoggettività fosse tematizzata già nella logica, anzi se la logica culminasse nell'esposizione di una tale struttura originaria. Prima, però, sarà brevemente analizzata la più esauriente critica immanente della *Scienza della logica* di Hegel: mi riferisco alla *Wissenschaft der logischen Idee* [*Scienza dell'idea logica*] di Rosenkranz.

4.2.3. La Scienza dell'idea logica di Karl Rosenkranz

La critica alla logica hegeliana presentata nel cap. 4.2.2. in buona parte non è nuova. Molti punti furono focalizzati già poco tempo dopo la morte di Hegel dal suo allievo più originale in ambito logico, Rosenkranz¹⁹⁶. Rosenkranz cercò perfino di rimediare concretamente a questi difetti e cioè di riscrivere la *Scienza della logica*. Egli non si limitò ad operare insignificanti modificazioni – come hanno fatto la maggior parte degli

penderà facilmente ad una radicale trasformazione dell'altro; nel migliore dei casi si tenderà a sottoporlo ad una guida di tipo tecnologico-sociale, senza apprezzare sufficientemente la necessità di ottenere in modo discorsivo convinzioni di valore condivise.

¹⁹⁵ Nel cap. 6.4.1. ci occuperemo in modo più puntuale del concetto hegeliano del pratico, che va sviluppato precisamente solo nell'ambito della filosofia dello spirito. In modo prolettico si può fin da ora affermare che lo spirito pratico di Hegel non ha a nulla a che fare con l'intersoggettività.

¹⁹⁶ Gli scritti di Rosenkranz riguardano gli ambiti della logica e dell'estetica (nonché, molto parzialmente, della filosofia della religione). L'opera di Rosenkranz che ha esercitato la maggiore influenza è stata – prescindendo dalla *Vita di Hegel* – l'*Ästhetik des Häßlichen* [*Estetica del brutto*] del 1853, di cui la “Wissenschaftliche Buchsegesellschaft” di Darmstadt nel 1979 ha pubblicato una ristampa (con una prefazione informativa di W. Henckmann) e di cui nel 1984 è uscita perfino una traduzione italiana.

altri allievi di Hegel, le cui logiche e metafisiche sono quasi sempre parafrasi diluite della logica hegeliana –, bensì decisive ristrutturazioni; anzi, si può senz'altro affermare che la «*Scienza dell'idea logica*» di Rosenkranz del 1858-59 costituisce l'unico sviluppo effettivamente rilevante della «*Scienza della logica*» di Hegel. Ciò è dimostrato anche dall'indignazione con cui fu accolta l'opera a Berlino dalla "Philosophische Gesellschaft", il cui organo era la rivista "Der Gedanke" curata da Michelet, l'ultima rivista degli hegeliani tedeschi del XIX secolo; in essa comparvero due recensioni aspre e chiuse ad una effettiva comprensione, una dello stesso Michelet (il patriarca della scuola hegeliana, come venne chiamato in modo calzante)¹⁹⁷ e l'altra di F. Lassalle (il futuro presidente della "Unione generale dei lavoratori tedeschi"), che presero le difese di Hegel contro Rosenkranz con toni ampollosi e apologetici¹⁹⁸. Nel 1862 Rosenkranz rispose agli attacchi di Michelet e di Lassalle negli *Epilegomena meiner Wissenschaft der logischen Idee* [*Epilegomeni alla mia scienza dell'idea logica*]; e non è privo di una certa ironia il fatto che l'ultima opera del XIX secolo che contiene un confronto sistematico con la logica di Hegel porti il titolo di *Epilegomena*; Rosenkranz – a differenza di Kant, della cui cattedra a Königsberg fu titolare – non fu in grado di scrivere i "Prolegomeni", ma si fermò (del che egli stesso era ben consapevole) agli "Epilegomeni". In effetti è indubbio che la *Scienza dell'idea logica* di Rosenkranz non ha il significato di un nuovo punto di partenza filosofico; ed è anche indubbio che quest'opera spesso prolissa e che, come protestava giustamente Michelet, tendeva a riabilitare il teismo passando attraverso la porta di servizio della logica, regredisce a livello argomentativo molto al di qua della *Scienza della logica* di Hegel; secondo Lassalle (1861; 125), l'opera di Rosenkranz non è affatto dialettica ed è puramente descrittiva; certamente questa accusa coglie in qualche modo nel segno; non vi si può trovare granché, per esempio, sulla riflessione intorno al metodo¹⁹⁹. Bisogna tuttavia ammettere che

¹⁹⁷ Cfr. J. D'Hondt (1982a), 44 (47).

¹⁹⁸ È veramente divertente osservare come Michelet e Lassalle, politicamente di sinistra e decisi fautori del progresso, si erigano a custodi del Graal della *Scienza della logica* che dovrebbe restare nella sua sostanza imm modificabile; nel 1862 Rosenkranz osservò scherzosamente di essere stato «solennemente de-hegelianizzato» da questi assalti (15). Il conservatore Rosenkranz, invece, ritiene «un'illusione del dogmatismo acritico pensare che la logica hegeliana possa rimanere completamente identica a come Hegel l'ha scritta» (138).

¹⁹⁹ Il giudizio sfavorevole di Michelet e Lassalle è stato ripreso da E. Metzke, autore del più importante lavoro su Rosenkranz, in cui si occupa analiticamente anche della

Rosenkranz, come nessun altro allievo di Hegel, ha riconosciuto i difetti più evidenti delle partizioni hegeliane ed ha cercato di eliminarli.

Interessante è che al biografo di Hegel questi difetti siano risultati evidenti soprattutto attraverso uno studio delle prime logiche hegeliane; l'interesse da lui nutrito per la storia dello sviluppo intellettuale di Hegel – che non si trova in nessun altro allievo diretto del filosofo – ne favorì palesemente la capacità critica. In ogni caso fu lo stesso Rosenkranz ad ammettere (1852; 27 seg.; 1858 seg.; I, XIII) che per le sue riflessioni critiche era stata decisiva l'analisi della tripartizione della logica presente nella *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*; come è noto, Rosenkranz fu il primo editore della Propedeutica di Norimberga e già nel 1840 nella prefazione a questa edizione ebbe a segnalare la «singolare» tricotomia della logica di questa enciclopedia (17). In (1846; 246 segg.) alla fine del suo saggio *Die Modificationen der Logik* rivolse poi l'attenzione, molto concisamente, ad alcuni difetti presenti, a suo parere, nella logica di Hegel: particolarmente fastidiosa sarebbe l'oscillazione nella suddivisione dell'intera logica tra una dicotomia e una tricotomia; sarebbe inaccettabile, inoltre, che nella logica vengano trattate la vita e l'idea del bene; meccanismo e chimismo, purché intesi in modo così generale da includervi la natura e lo spirito, dovrebbero far parte delle forme della causalità; la teleologia, infine, dovrebbe mediare tra causalità e concetto. Nel *System der Wissenschaft* del 1850, che in un certo senso è l'*Enciclopedia* di Rosenkranz, le proposte ora abbozzate trovano la loro concreta realizzazione, naturalmente in modo ancora stringato, poiché collocate nel quadro di un intero sistema. Ma qui troviamo già quella partizione della logica che sarà poi ulteriormente sviluppata in maniera dettagliata nella *Scienza dell'idea logica*.

Quali sono dunque le modificazioni più importanti? Rosenkranz si decide, in primo luogo, per una conseguente suddivisione tricotomica della logica e precisamente per una tripartizione, in cui, come nella *Enzyklopädie für die Oberklasse*, concetto, giudizio e sillogismo formano la seconda parte, a cui segue la terza parte ossia l'idea. In secondo luogo, egli elimina dalla logica meccanismo, chimismo, idea della vita e idea del bene, poiché, senza una tale eliminazione, diventa inevitabile una duplicazione di queste determinazioni nelle corrispondenti categorie della filosofia reale (1859 seg.; I,

Scienza dell'idea logica (1929; 14-47); Metzke afferma – senz'altro con buoni motivi – che la logica di Rosenkranz ha «un carattere astratto non vivente» (47) rispetto alla *Scienza della logica* di Hegel. Ma un verdetto generale di questo tipo non coglie l'originalità della logica di Rosenkranz.

XXXVIII seg., 29, 33); per di più, nell'oggettività della logica del concetto Rosenkranz vede giustamente un'eredità schellinghiana (28). In terzo luogo, modifica la posizione della teleologia, collocandola tra causalità e concetto²⁰⁰, riuscendo in tal modo a superare la bipartizione della logica oggettiva, la cui terza parte viene così ad essere costituita dalla teleologia. La logica di Rosenkranz ha quindi tre parti: metafisica (corrispondente alla logica oggettiva di Hegel), logica (corrispondente alla "soggettività" della logica hegeliana del concetto) e dottrina dell'idea (che costituisce lo sviluppo della terza parte della logica hegeliana del concetto) ovvero ideologia, nome quest'ultimo che all'epoca non era ancora gravato da equivoci. Le tre parti della metafisica sono ontologia (il corrispettivo della logica hegeliana dell'essere), eziologia (il corrispettivo della logica hegeliana dell'essenza) e teleologia; la logica si suddivide in concetto, giudizio e sillogismo; la dottrina dell'idea, infine, in principio, metodo e sistema.

Non è questa la sede per esaminare in modo più preciso la logica di Rosenkranz (che meriterebbe una ricerca specifica); basti rinviare al fatto che i suoi punti critici sono nell'essenziale gli stessi di quelli esposti nelle pagine precedenti. L'opzione di Rosenkranz in favore di una chiara tricotomia, la sua critica a meccanismo, chimismo e idea della vita in quanto presunte categorie logiche, lo spostamento della teleologia (legittimata d'altronde in modo puramente logico e non con la necessità di una corrispondenza con la filosofia reale) sono tutti punti sui quali non si può che essere d'accordo.

Nella partizione della logica di Rosenkranz *un* aspetto, però, è difficilmente accettabile: la determinazione dell'idea. È vero che quest'ultima *deve* rappresentare una sintesi di essere e concetto, ma in questo capitolo Rosenkranz tratta determinazioni che sono puramente fondative e non si vede affatto come queste determinazioni possano avere il significato di una ri-oggettivazione. *Anche la partizione di Rosenkranz quindi – in ogni sua tricotomia – è lineare*: anch'essa, partendo dall'oggettività, si muove verso una soggettività sempre più accentuata; anzi, confrontando la logica del concetto di Hegel con le ultime due parti della logica di Rosenkranz, non si può fare a meno di constatare che in quest'ultima si verifica addirittura una perdita di oggettività rispetto a Hegel²⁰¹; e si col-

²⁰⁰ In modo analogo, nel *System der Logik* (1852) e nel *Compendium der Logik* (1860) anche H. Ulrici inserisce il fine immediatamente *prima* del concetto.

²⁰¹ Questa, del resto, è la principale accusa di Lassalle, che però non vede il problema della necessità di una suddivisione tricotomica dialettica e non meramente lineare della logica.

loca nella linea di questa perdita di oggettività anche il fatto che Rosenkranz voglia eliminare dalla logica l'idea del bene. Da questo punto di vista è inevitabile il giudizio seguente: neanche la logica di Rosenkranz – nonostante realizzi notevoli progressi al di là di Hegel – risolve il problema sollevato dalla partizione della logica hegeliana, problema che Rosenkranz non ha nemmeno rigorosamente individuato; infatti, non già l'oscillazione tra dicotomia e tricotomia (che potrebbe essere eliminata abolendo semplicemente la dicotomia), bensì la linearità della partizione costituisce il vero e proprio problema; e questa linearità continua a sussistere in Rosenkranz.

4.2.4. *Intersoggettività e logica: riflessioni sulla necessità di un ampliamento della Scienza della logica di Hegel*

Il percorso compiuto attraverso la *Scienza dell'idea logica* di Rosenkranz ci ha consentito di rafforzare la tesi seguente: le partizioni presenti nelle prime logiche di Hegel, nelle quali ciò che nella più tarda logica del concetto corrisponde alla «soggettività» viene tematizzato in una seconda parte a cui segue una terza parte conclusiva, vanno prese assolutamente sul serio rispetto alla partizione successiva, ed anzi sono perfino superiori a quest'ultima. Nella concezione di Rosenkranz, tuttavia, ci è parsa poco soddisfacente la determinazione del contenuto della terza parte, che è impossibile interpretare come sintesi delle prime due. Alla luce dei risultati a cui siamo pervenuti nella nostra ricerca, sembra ovvio ipotizzare che in questa terza parte dovrebbe essere tematizzata una prestruttura logica dell'intersoggettività. Questa ipotesi può essere sostenuta anche con un argomento che risulta immediatamente dallo sviluppo della logica hegeliana del concetto. Ossia: alla fine della logica hegeliana si presenta il compito di connettere in unità i due momenti, l'«idea del vero» e l'«idea del bene», nei quali il movimento una volta va dall'oggetto al soggetto e un'altra dal soggetto all'oggetto, poiché il soggetto riconosce come identico con sé l'oggetto che gli sta di fronte. Questo dà come risultato la pura riflessività dell'idea assoluta: l'oggetto pensato dal concetto è il concetto stesso; è perciò pensiero del pensiero. È importante, però, che questo pensiero puro non sia concepito come vuoto; infatti, se l'oggettività fosse a lui esterna, egli sarebbe limitato e privato della sua absolutezza. Sul piano della filosofia reale Hegel critica la concezione

(fichtiana) dell'autocoscienza, secondo la quale l'autocoscienza è soltanto Io = Io: in tal modo l'autocoscienza è meramente «*libertà astratta* [...] priva di realtà, perché essa stessa è, ed insieme non è, *oggetto* di se stessa, non essendoci differenza tra essa e l'oggetto» (E § 424, 10.213 (III 266)). È il concetto hegeliano di autocoscienza che deve evitare questo difetto ed anche, a livello logico, il concetto dell'idea assoluta: l'oggetto del pensiero è distinto dal pensiero, non coincide quindi immediatamente con esso; nel contempo, l'oggetto del pensiero è identico al pensiero. A causa di questa compenetrazione dell'oggetto da parte del soggetto è però inopportuno determinare il primo come *oggetto*; si tratta, come Hegel fin dai suoi esordi filosofici ha di continuo sottolineato²⁰², di un *soggetto-oggetto*: un oggetto distinto dal soggetto e nel contempo ad esso identico.

Ma che cos'è veramente un soggetto-oggetto? Si può esplicitare meglio questo concetto? In Hegel i due termini continuano a permanere l'uno accanto all'altro in un rapporto in qualche modo esteriore; non sono unificati in un nuovo termine, in un terzo termine. E però la loro sintesi è a portata di mano. Già Fichte ha visto che la sintesi dei concetti di Io e di esso, di soggetto e di oggetto, è il concetto del Tu – un oggetto che è nel contempo soggetto, che è un altro soggetto. Nella *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* del 1797 si legge: «L'*egoità* [...] è originariamente opposta all'*esso*, alla pura oggettività e la posizione di questo concetto è assoluta, non condizionata da nessun'altra posizione, è tetica, non sintetica. Il concetto dell'*egoità* trovato in noi è comunicato a qualcosa che in questo primo porre è stato posto come un *esso*, come mero oggetto, come qualcosa al di fuori di noi, e con ciò è riunificato sinteticamente; da questa sintesi condizionata sorge per noi un *tu*. Il concetto di *tu* sorge dalla riunificazione dell'*esso* e dell'*Io*» (1.502 (Sds 426)).

Da quanto detto non segue allora che un'esposizione più precisa dell'idea assoluta in quanto identità totale di soggetto e oggetto dovrebbe condurre al concetto del Tu? È chiaro, però, che non è importante tanto il Tu quanto la *relazione* tra il primo soggetto e il Tu; quest'ultimo, infatti, mostrerebbe di essere qualcosa di più che un mero oggetto, solo se anche per lui l'altro soggetto fosse un Tu; la relazione del Tu è necessariamente una relazione reciproca. Ciò condurrebbe evidentemente al concetto dell'*intersoggettività*, che potrebbe essere quello più adatto a costituire

²⁰² Si veda già nello scritto sulla differenza 2.54 segg. (Psc 42).

il tema di una terza parte della logica, una parte sintetica dopo la logica oggettiva e la logica soggettiva²⁰³.

Decisivo sarebbe, tuttavia, non intendere questa struttura intersoggettiva come qualcosa di irriflessivo²⁰⁴. Infatti l'idea fondamentale della fondazione idealistica è basata, come è chiaro, sulla riflessività, sulla riflessione, in modo così decisivo che una rinuncia alla riflessività in quanto principio motore della dialettica equivarrebbe ad abbandonare l'approccio idealistico. Non potrebbe quindi trattarsi in nessun caso di far giocare l'intersoggettività come alternativa alla riflessione e pretendere, nel contempo, di restare fedeli all'impostazione idealistico-oggettiva; è pensabile soltanto una concezione che intenda l'intersoggettività come una conseguenza necessaria del concetto di riflessione e indichi quella forma specifica di riflessione che caratterizza l'intersoggettività in opposizione alla mera soggettività. In effetti, le considerazioni abbozzate in precedenza sembrano indicare che l'intersoggettività consegue proprio dal concetto di un'identità riflessiva soggetto-oggetto, identità che, se è effettivamente tale, può

²⁰³ Da quanto detto risulta chiaro il motivo per cui l'intersoggettività, se inclusa nella logica, può essere tematizzata soltanto dopo la soggettività e non prima di essa. L'intersoggettività è una struttura più complessa, che presuppone la soggettività come momento e che perciò non può essere trattata prima della soggettività o assorbita in quest'ultima. Per quanto ne sappia, la triade oggettività, soggettività e intersoggettività è presupposta per la prima volta, anche se solo implicitamente, nello scritto di Gorgia περί τοῦ μὴ ὄντος, l'antiprogramma assoluto di ogni filosofia idealistico-oggettiva (cfr. dell'Autore 1984a, 228 segg. (171 segg.) e Jermann 1986a)

²⁰⁴ Una reale possibilità di superare la filosofia del soggetto dell'idealismo tedesco sussiste, a mio parere, solo se intersoggettività e riflessione vengono pensate insieme; un'impresa senza speranza è procedere, come i "dialogici" (F. Ebner, M. Buber, H. Ehrenberg, E. Grisebach; di recente E. Lévinas), contro la filosofia del soggetto e contro la filosofia della riflessione. Infatti, innanzi tutto, è un fatto antropologico difficilmente contestabile che l'intersoggettività umana (a differenza della socialità degli animali) è mediata dalla riflessione e, inoltre, è impossibile risolvere il problema della fondazione di un principio ultimo se non in modo riflessivo; ma una filosofia che rinunci ad una fondazione del genere non può pretendere di essere superiore all'idealismo tedesco. Anche per quanto concerne le nuove analisi fenomenologiche della sfera dell'intersoggettività prodotte da molti filosofi del XX secolo (penso, per es., a M. Heidegger e a J.-P. Sartre), è sempre possibile, anzi in fondo è addirittura necessario ritenerle integrabili in un idealismo della soggettività, se non si può mostrare in modo immanente un nesso tra riflessione e intersoggettività. Bisogna andare oltre la determinazione hegeliana dell'assoluto come soggettività riflessiva non con una astratta negazione, bensì "superandola" in una categoria più complessa; allo stesso modo anche Hegel imputava alla metafisica della sostanza di Spinoza di essere non già un errore, bensì una *sottodeterminazione dell'assoluto* (cfr. 6.249 (II 655)).

essere soltanto una *relazione soggetto-soggetto*. La riflessività, per di più, potrebbe legittimamente e facilmente essere interpretata come il risultato di strutture intersoggettive. Si pensi – per usare qui, con qualche riserva, termini della filosofia reale – al concetto di riconoscimento reciproco, una relazione *simmetrica e transitiva* (laddove l'odio, per esempio, è simmetrico, ma non transitivo, e i rapporti di dominio, invece, sono transitivi, ma non simmetrici)²⁰⁵. Dai suoi momenti, simmetria e transitività, segue una riflessività mediata: infatti se sono validi la proprietà transitiva $R(a, b) \wedge R(b, c) \supset R(a, c)$ e l'enunciato di simmetria $R(a, b) \wedge R(b, a)$, allora, mettendo a al posto di c , è valida $R(a, a)$, cioè la riflessività della relazione R ²⁰⁶. Potrebbe essere facile verificare empiricamente che al livello della filosofia reale pressoché ogni autocoscienza è mediata riflessivamente, è cioè condizionata da rapporti reciproci di riconoscimento; mi sembra, però, che la struttura logica di questa riflessività mediata dovrebbe essere tematizzata anche al livello della logica, poiché sicuramente essa soltanto costituisce una sintesi dei tipi di relazioni presenti nella logica oggettiva, da un lato, e in quella soggettiva, dall'altro. In precedenza a p. 294 abbiamo indicato un modello fondamentale puramente formale che dovrebbe convenire a relazioni sintetiche di questo tipo; a livello contenutistico potrebbe ora risultare evidente che sono proprio relazioni intersoggettive simmetriche e transitive che riempiono quella struttura formale. Infatti la riflessività di a e b è qui determinata dalla loro relazione; i termini a e b si riferiscono a se stessi, poiché si riferiscono l'uno all'altro²⁰⁷.

²⁰⁵ Il riconoscimento e alcune ulteriori relazioni intersoggettive affermative sono riflessive, transitive e simmetriche in un senso autentico, del tutto diverso dalla mera identità che generalmente si adduce come paradigma di una relazione riflessiva, transitiva e simmetrica. In quest'ultima parlare di simmetria e transitività è in effetti solo apparenza; se $a = b$, allora b non è veramente b , bensì a ; i termini in relazione non sono affatto distinti, cosicché non sussiste la possibilità di una simmetria e di una transitività reali e non meramente tautologiche.

²⁰⁶ Si individua qui un approccio per distinguere sul piano *logico* strutture *eticamente* rilevanti. Il rango più elevato delle relazioni simmetriche rispetto a quelle asimmetriche – così come si manifesta, per esempio, nel passaggio dalla causalità all'azione reciproca – emerge dalla riflessione che anche nelle relazioni asimmetriche sussiste ad un metalivello una dipendenza reciproca dei due termini della relazione.

²⁰⁷ Va da sé quindi che la categoria dell'alterità della logica dell'essere, quando viene applicata al soggetto, subisce una relevantissima modificazione di significato. Gli uomini non sono reciprocamente "altri" allo stesso modo delle pietre; l'alterità in questo caso non è soltanto una relazionalità in sé, ma una relazionalità cosciente che si costituisce autenticamente. Una cosa e un'altra cosa si richiamano reciprocamente soltanto in sé; l'io e l'altro

Mi sembra chiaro che della relazione intersoggettiva affermativa, di cui stiamo parlando, dovrebbero necessariamente far parte due ulteriori momenti. Poiché non si tratta, come si è detto, di contrapporre l'intersoggettività alla riflessione, la struttura descritta dovrebbe comprendere anche la riflessione, in quanto concepita come pensiero, ma come un pensiero da intendere non monologicamente, bensì dialogicamente. E questa struttura, inoltre, se dovesse effettivamente costituire la struttura conclusiva, dovrebbe essere un fine in sé. Il che consegue immediatamente dalla sua caratteristica di essere conclusiva; così in Hegel l'idea assoluta in quanto pensiero del pensiero è fine ultimo e non mezzo per qualcos'altro. Analogamente, l'intersoggettività non potrebbe servire a scopi meramente soggettivi – nemmeno soltanto alla formazione della propria autocoscienza –, bensì dovrebbe, *in quanto intersoggettività*, essere concepita come compimento e inveroimento della soggettività. Potrebbe non trattarsi in via primaria di essere nell'altro presso di sé; si potrebbe dire meglio: si tratta di essere insieme con gli altri reciprocamente presso di sé nell'altro. Sarebbe ovvio qui ricorrere al concetto dell'amore, che nella tradizione cristiana è stato in effetti sempre connesso al concetto di Dio (cfr. 1. Gv 4, 8)²⁰⁸. Può sorprendere che in tal modo nel punto supremo vengano a

(io) si autocostruiscono mediante il rapporto che l'uno ha, di volta in volta, con l'altro. Forse si potrebbe dire che nelle categorie della logica oggettiva l'assoluto è in sé, in quelle della logica soggettiva per sé e nelle categorie della logica intersoggettiva in sé e per sé, il che vuol dire, però, che i momenti dell'assoluto nel grado supremo sono *l'uno per l'altro*.

²⁰⁸ È evidente che con l'introduzione di strutture intersoggettive verrebbe assunta nella logica una pluralità di soggetti. Ma non si vede perché questo dovrebbe essere problematico: anche l'idea assoluta di Hegel è strutturata triadicamente e, d'altronde, soltanto la pluralità può generare concretezza, senza però comportare, come avviene nella realtà, l'esteriorità reciproca dei termini in relazione (con la conseguenza assurda dell'esistenza di più assoluti, sostenuta, per esempio, dal triteismo). Assoluti non sarebbero affatto i singoli soggetti, bensì assoluta sarebbe la struttura intersoggettiva da essi costituita; tuttavia, nemmeno è possibile intendere i soggetti soltanto come momenti senza autonomia – se poi fossero organi e non soggetti, ad essi spetterebbe pur sempre una certa autonomia. Interessante sarebbe chiedersi se questa struttura intersoggettiva dovrebbe essere concepita come duale o come triadica; a prima vista sembra, infatti, che l'intersoggettività potrebbe limitarsi alla dualità, alla forma fondamentale della molteplicità. Bisognerebbe però riflettere su questo punto: la relazione necessaria che connette i due termini non è forse tanto essenziale a questi ultimi da dover essere anch'essa soggetto, così come sono soggetti i due termini della relazione? (Un argomento analogo è posto da Hegel alla base del passaggio dal matrimonio alla famiglia: nei bambini i genitori amano il loro amore, cioè la loro relazione che è diventata essa stessa persona (R § 173, 7.325 (148)). Al livello della filoso-

coincidere riflessione e intersoggettività, idea teoretica e idea pratica, ma questa coincidenza mi sembra comportare solo vantaggi sul piano della fondazione sia per la logica sia per la filosofia reale²⁰⁹.

In questo lavoro, non sistematico ma dedicato all'interpretazione teoretica del sistema, non è possibile sviluppare più analiticamente questi rapidi cenni sul tema "riflessione e intersoggettività". Dobbiamo, invece, occuparci ancora brevemente degli interpreti della logica hegeliana che hanno individuato il problema dell'intersoggettività sollevato dalla logica e lo hanno preso in esame. Due di essi – McTaggart e specialmente Theunissen – hanno però sostenuto la tesi che la logica di Hegel già nella sua forma presente comprende una teoria dell'intersoggettività; la necessità di un completamento della logica in questa direzione è stato invece sottolineato da G. Günther²¹⁰. McTaggart conclude il suo commento alla lo-

fia reale questa struttura incorre, però, nel progresso infinito delle generazioni; la naturalità dello spirito impedisce una sua conclusione.) In ogni caso soltanto i soggetti di una struttura intersoggettiva del genere potrebbero esser detti *singoli* (e quindi anche persone, individui) nel senso proprio del termine. Infatti un soggetto unico è soltanto universale; solo un soggetto che si separa da un altro, e nel contempo è con lui in comunicazione, è anche un soggetto particolare e, in quanto unità di universale e particolare, un autentico singolo (cfr. p. 313). Il pensatore medievale che, a mia conoscenza, ha tentato nel modo più deciso di fondare sul piano ontologico-filosofico la dottrina trinitaria è R. Lullo, nel quale si trova perfino l'idea che il concetto del bene presuppone una personalità plurale, cosicché solo un Dio pluripersonale sarebbe effettivamente buono e cioè nel senso più elevato: potrebbe donarsi ad un altro (*Liber de quinque sapientibus*, MOG I I 161; cfr. a tal proposito dell'Autore (1985b), XLIX, n. 115; v. anche *Vita coëta* 37, ROL VIII 298 sul «bonum» come «diffusivum sui»).

²⁰⁹ È ovvio ricordare a tal proposito il concetto spinoziano dell'«amor intellectualis».

²¹⁰ Mi riferisco qui soltanto a studiosi del pensiero di Hegel e prescindo da due pensatori che già nel secolo XIX, per quanto vicini all'impostazione dell'idealismo tedesco, ne misero criticamente in rilievo la negligenza nei confronti del problema dell'intersoggettività. Penso, in primo luogo, a E.G. Geijer (1783-1847), il grande storico, poeta e compositore svedese, noto alle persone colte per essere stato uno dei fondatori del "Götischer Bund" di ispirazione romantica e nazionale (ma dal 1838 Geijer si dichiarò a favore del liberalismo); meno noto, però, è che Geijer è stato senz'altro il primo critico ad aver messo in evidenza, con grande acutezza intellettuale, come principale debolezza dell'idealismo tedesco il fatto che le sue categorie fondamentali siano Io e Non-Io, soggetto e oggetto, mentre i concetti fondamentali di una vera filosofia dovrebbero essere Io e Tu. Purtroppo i saggi di Geijer che contengono queste riflessioni sono disponibili solo in svedese: si tratta soprattutto di *Tilläg [Aggiunta]* del 1842 al saggio *Om falsk och sann upplysning med afseende på religionen* [Sulla falsa e sulla giusta spiegazione per quanto riguarda la religione], nonché la Lezione II 4, tenuta il 4 apr. 1842 (1856; 209-220), delle *Föreläsningar öfver människans*

gica chiedendosi quale sia il corrispettivo dell'idea assoluta sul piano della filosofia reale e sostiene: «I believe that the state of consciousness which would exemplify the Absolute Idea is love, since in love we have a state of harmony in which neither the subject nor the object can be considered as determinant». Lo stesso McTaggart nutre peraltro il dubbio che questa interpretazione sia adeguata all'autocomprensione di Hegel; la filosofia re-

historia, ossia delle *Lezioni sulla storia dell'uomo*, che sviluppano, tra l'altro, un importante confronto con le precedenti filosofie della storia – per es. Voltaire, Herder, Kant, Fichte, Schelling e Hegel; in tedesco fu tradotto (e precisamente già nel 1847) solo lo scritto *Också ett ord öfver tidens religiösa fråga* [Ancora una parola sul problema religioso del nostro tempo], in cui Geijer esprime anche le sue convinzioni filosofiche. Questo è senz'altro il motivo per cui questo pensatore non è stato praticamente recepito in Germania (io stesso mi sono imbattuto in Geijer attraverso il saggio scritto in tedesco dallo svedese J. Cullberg (1933; 26-30), saggio che comprende, tra l'altro, la prima esposizione storica della filosofia dialogica e che può considerarsi ancora oggi insuperato soprattutto nella sua parte storica, ma non soltanto in essa); sarebbe quindi auspicabile una traduzione in tedesco degli scritti di Geijer. Molto rapidamente possiamo qui menzionare alcune tesi di Geijer: mentre nel 1811, senza avere ancora maturato la consapevolezza della necessità di una critica alla posizione idealistica, Geijer sostiene, in completo accordo con il *Fondamento del diritto naturale* di Fichte, che non sarebbe possibile pensare se stessi senza comprendersi come appartenenti ad un genere di esseri liberi (1811; 156), nel saggio del 1842, in polemico distacco dall'idealismo tedesco, si trova la tesi seguente: l'unità suprema così come la suprema opposizione sussistono non tra natura e intelligenza o tra oggettività e soggettività, bensì tra soggettività e soggettività, intelligenza e intelligenza; si tratta qui non di un'unità [Einheit], ma di un'unione [Einigkeit], di un'identità tanto reale quanto ideale nella dualità (1842; 132). Non c'è personalità, afferma Geijer, se non in un'altra e mediante un'altra personalità; senza un Tu non c'è un Io; l'opposizione suprema non è quella tra Io e Non-io, bensì l'opposizione tra un io e un altro io, tra io e tu: «ingen personlighet utan i och genom en annan. – Intet du – intet jag. Hvarföre okså den högsta motsatsen ingalunda är jag och icke-jag, utan jag och ett annat jag – jag och du» (133; cfr. (1856), 210). «È una legge dell'intelligenza che essa può trovare sé solo in un altro. Ogni intelligenza, considerata per sé, comprende, è vero, la possibilità non solo della sua propria esistenza, bensì anche dell'esistenza di ogni intelligenza (se così non fosse, esse non potrebbero mai esistere l'una per l'altra); ma questa possibilità non giunge alla realtà effettiva, nemmeno giunge come possibilità alla coscienza, se non tramite un'altra intelligenza» (1846; 51). Geijer fonda questa tesi richiamandosi all'esperienza: non si trova mai un'autocoscienza isolata; se si abbandonasse un uomo a se stesso fin dalla nascita, egli non si solleverebbe al di sopra del livello dell'animale; una personalità isolata si sviluppa solo tramite il contatto con un'altra personalità (1856; 210). Egli rinvia inoltre – come del resto farà, in modo del tutto indipendente, un anno dopo Feuerbach nei *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 41 e § 51 (1975; 306 seg. e 316 (156 seg. e 168)), – al fatto che viene considerata come attestata, come oggettiva solo quell'impressione sensibile che può essere confermata da un altro sog-

ale culmina, infatti, nella filosofia, in cui non si può trovare nulla di inter-soggettivo. D'altra parte, però, la filosofia della religione si conclude con il regno dello spirito santo, «and that is represented as a Community bound together by love» (1910; 310).

getto (1842; 134). A prescindere da questo argomento meramente empirico, Geiger, però, – a differenza di Feuerbach – cerca di inquadrare le sue idee in un ampio contesto di filosofia della religione; egli sostiene che, a partire dal Cristianesimo, «il compito supremo della filosofia non [è] il rapporto del *soggetto* con l'*oggetto* – sebbene la conoscenza approfondita di tale rapporto sia necessaria come preparazione. Il vero compito supremo, anche oggettivo, della filosofia è il rapporto del *soggetto* con il *soggetto* – e questo vale non solo per le cose umane, ma anche per quelle divine. Perciò io ho chiamato questo punto di sviluppo della scienza il *principio della personalità*» (1846; 20). Mentre il paganesimo è la religione della paura, il Giudaismo e l'Islam le religioni della mera obbedienza (1846; 46 segg.), il Cristianesimo è la religione dell'amore (40); soprattutto Cristo è espressione dell'amore di Dio (49 seg.). Inoltre, la dottrina trinitaria significa, secondo Geijer, che Dio fin dall'eternità ha la sua immagine entro di sé (58); *anche la personalità divina è infatti impensabile in quanto isolata*; e se Dio non avesse un Tu, non ci sarebbero nemmeno gli uomini (1856; 215). Particolarmente profondo, infine, è in Geijer il concetto del male, inteso come la forma negativa del principio della personalità, che può risolversi soltanto nell'autodistruzione: «Eso [*sc.* il male] è [...] la negazione della *reciprocità*, che è il soffio vitale di ogni intelligenza, poiché in effetti senza *Tu* non può esistere nemmeno *Io*, per cui anche *il male*, o piuttosto *il malvagio* è un *io*, che non riconosce un *Tu*, e perciò può sentire anche se stesso soltanto come un soggetto che si autodistrugge. Questa *tendenza* all'autoannientamento è anche l'unico nulla a cui può essere indotto lo spirito, un nulla che non è una mera privazione dell'esistenza, bensì un'attività rivolta in una direzione negativa, nemica di se stessa, che non può però annientarsi» (1846; 55 seg.; cfr. 1842; 141). Il pericolo di questo nichilismo autodistruttivo – che secondo Geijer, come secondo Jacobi, costituisce l'essenza dell'idealismo tedesco – può essere evitato solo se si intende la filosofia non come un "assolo", ma come un'armonia di suoni ossia di intelligenze: «Filosofien äre ej ett solo, utan en harmoni af toner, hvilken ej är möjlig utan en harmoni af intelligenser» (1856; 211). – Il secondo pensatore che va ricordato è l'hegeliano americano J. Royce (1855-1916), che tentò di inserire motivi di Peirce in una impostazione idealistica (cfr. 1968; 39 e 1919; 258) e soprattutto richiamò l'attenzione sull'importanza dell'interpretazione dei segni, mediante cui soltanto si costituisce l'autocoscienza, nei processi sociali. (Cfr. l'articolo del 1816 in "Mind", ora in: 1969; II 735-761.) Royce, le cui idee influenzarono il suo allievo G.H. Mead (cfr. K.-Th. Humbach (1962), 23) si mantenne però fedele – a differenza di quest'ultimo e di Peirce – ad un'impostazione speculativa, il cui principio tuttavia doveva essere costituito, non come in Hegel dalla categoria della soggettività, bensì da quella della comunità. «Not the Self, not the Logos, not the One, and not the Many, but the Community will be the ruling category of such a philosophy» (1968; 344); anzi, anche Dio deve essere inteso, in connessione con la dottrina trinitaria cristiana, come comunità dell'interpretazione (318). Per la letteratura secondaria su Royce si veda, per esempio, J.E. Smith (1950).

Ai nostri giorni è stato soprattutto M. Theunissen, in *Sein und Schein*, a tentare di interpretare la logica di Hegel come una teoria dell'intersoggettività. Theunissen può richiamarsi a passi in cui si dice, per esempio, che il concetto nel suo altro è «quieto e *presso se stesso*»; potrebbe perciò «anche chiamarsi il *libero amore* e l'*illimitata beatitudine*, essendo un rapporto di sé al *differente* solo come *a se stesso*; nel *differente* esso è tornato *a se stesso*» (6.277 (II 683); cfr. E § 159 A, 8.306 (I 377)). Questo colpisce soprattutto perché alla fine della logica dell'essenza vengono spesso usati termini come potenza [Macht] e violenza [Gewalt] (cfr. soltanto 6.235 (II 641))²¹¹. Theunissen interpreta perciò la libertà assegnata al concetto come una libertà che costituisce l'intersoggettività: «Ma poiché il concetto stesso è amore, la libertà che emerge con esso deve essere una libertà determinata: la libertà *comunicativa*. Libertà comunicativa significa che l'uno esperisce l'altro non come limite, bensì come la condizione di possibilità della propria autorealizzazione» (1978; 45 seg.). Theunissen deve ammettere, però, che nella *Scienza della logica* di Hegel non c'è una teoria specifica dell'intersoggettività e spiega tale circostanza sostenendo che la scienza della logica proprio nella sua globalità «è costruita come una teoria universale della comunicazione» (46). Egli vuole collegare questa impostazione ad una impostazione teologica; teoria della comunicazione e teologia formano, a suo parere, un'unità (50). A queste originalissime tesi sono state però rivolte da Fulda e Horstmann alcune obiezioni che, a mio parere, colpiscono la debolezza centrale del libro di Theunissen. Fulda e Horstmann fanno notare, infatti, che «secondo la dottrina del giudizio della logica soggettiva gli oggetti di cui si parla nel giudizio [...] [sono] semmai referenti per enunciati, ma non già partner della comunicazione, che [...] parlano tra di loro esprimendo i giudizi relativi» (1980; 45 seg.). Essi richiamano inoltre l'attenzione sul fatto che nessuna delle forme trattate nella dottrina del giudizio comprende «l'elemento implicito indispensabile per una teoria della libertà comunicativa, quello cioè di una pluralità di soggetti»; di ciò si può parlare non prima dell'idea del conoscere; qui forse si dovrebbe collocare «la differenza tra le relazioni soggetto-soggetto e il rapporto soggetto-oggetto nel conoscere». In ogni caso Hegel stesso «non ha detto nulla su queste differenziazioni, sebbene abbia preparato il terreno per esse col concetto della comunicazione e collegando l'idea della vita all'idea del conoscere. Tanto più è da sperare che in futuro Theunissen

²¹¹ Su questo punto ha richiamato l'attenzione già E. Angehrn (1977; 65 segg.).

passerà una buona volta in *questo* punto da una critica *interna* alla logica di Hegel ad una critica *alla* logica di Hegel» (46).

Nella sua risposta Theunissen ha purtroppo ritrattato l'aspetto interessante della sua tesi. Egli ora si richiama soltanto alla filosofia dello spirito, in cui sono contenuti momenti importanti dal punto di vista teoretico-comunicativo (1980; 104 con riferimento a E §§ 563 segg.); non vuole, per contro, identificare il concetto logico con la libertà comunicativa e precisamente, in primo luogo, a motivo della distinzione tra logica e filosofia reale e, in secondo luogo, perché il concetto si limiterebbe a *fondare* la libertà comunicativa. «A questo riguardo, alla teoria della comunicazione e con essa alla teoria dell'intersoggettività io dò senz'altro il fondamento che Hegel considera assolutamente come il fondamento: la teoria della soggettività assoluta» (101). Questa marcia indietro attesta, mi sembra, una certa insicurezza di Theunissen nello stabilire un confine preciso tra ciò che Hegel ha detto esplicitamente e ciò che ha abbozzato in maniera del tutto sensata, ma che non è stato lui, ma solo Theunissen ad esplicitare. Infatti, se una cosa è chiara, è che *la logica di Hegel non tematizza relazioni soggetto-soggetto*; quando Hegel parla del concetto come amore, lo fa in modo puramente metaforico e ciò non è sicuramente sufficiente a fondare una teoria dell'intersoggettività. Anche nell'idea del conoscere non si parla di intersoggettività, come bisogna ribadire anche contro Fulda e Horstmann (e l'intersoggettività andrebbe sviluppata non già in questo luogo, bensì in quanto idea della prassi, in quanto vera e propria idea del bene). Sicuramente la logica di Hegel, in base alla sua autocomprensione, deve fondare anche l'intersoggettività (presente sul piano della filosofia reale); ma con ciò non si è detto molto, dal momento che la logica deve fondare *tutto*. Interessante è piuttosto esaminare se essa effettivamente *sia in grado* di adempiere a questo compito; e, come abbiamo cercato di mostrare con le nostre riflessioni sul rapporto tra logica e filosofia reale, presupponendo una logica che giunga soltanto alla logica del concetto, lo spirito oggettivo e lo spirito assoluto restano appunto privi di "copertura" logica. Meglio sarebbe quindi, a mio parere, se Theunissen prendesse più chiaramente le distanze da Hegel e – per usare i termini di Fulda e Horstmann – passasse dalla critica all'interno del sistema di Hegel alla critica del sistema di Hegel²¹²; a tale scopo sarebbe però necessario separare più

²¹² Mi sembra che nel frattempo Theunissen abbia compiuto questo passaggio; in ogni caso in (1982), 359 egli imputa esplicitamente al pensiero di Hegel di «non riconoscere un terzo accanto al soggetto e all'oggetto, che sarebbe poi la loro mediazione». In questo sag-

nettamente il testo analizzato dalle proprie riflessioni. Va riconosciuto senz'altro che McTaggart ha meglio operato questa separazione; in ogni caso egli vede chiaramente che l'interpretazione dell'idea assoluta come amore non può essere fondata dal punto di vista dell'*Enciclopedia*. Ma anche McTaggart non ha un chiaro concetto di intersoggettività, cosicché anche a lui sfuggono le differenze tra spirito e amore²¹³.

È stato invece G. Günther a riconoscere chiaramente che la logica di Hegel non comprende l'idea del Tu. Nell'opera *Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik* egli spiega che nemmeno Hegel, come tutta la tradizione prima di lui, «si occupa di una tecnica della riflessione a due valori», poiché «il Tu come principio logico [...] non entra assolutamente in questo sistema» (1959; 102). Günther opta, di contro, per una logica trinitaria non-aristotelica, le cui categorie fondamentali sono Esso, Io e Tu (112) e in cui il Tu – a differenza che in tutta la tradizione – «non va attribuito né al soggetto né all'oggetto» (109). Se la logica che lo stesso Günther espone corrisponda a quei requisiti a cui, a suo parere, non soddisfa nemmeno la logica di Hegel, è peraltro discutibile; quella di Günther, infatti, pur essendo una logica a tre valori, regredisce al di qua di Hegel, poiché è una logica meramente formale e non già una dottrina pura delle categorie. Sono costretto tuttavia a rinunciare ad occuparmi più analiticamente di G. Günther, poiché una valutazione critica della sua teoria esula dal tema di questo lavoro.

Contro le concezioni qui sviluppate dell'intersoggettività come categoria logica suprema si impone, però, un'obiezione analoga a quella che fu possibile sollevare contro la nostra opzione in favore della partizione della logica presente nell'*Enciclopedia* della Propedeutica. Fu Hegel stesso, così si potrebbe obiettare, a determinare l'assoluto come amore negli *Entwürfen über Religion und Liebe* [Abbozzi sulla religione e sull'amore]

gio fondamentale Theunissen sostiene molto sensatamente che il suo scopo ermeneutico non è «di caratterizzare "l'" intenzione della filosofia hegeliana del diritto, bensì unicamente ciò che io trovo buono in essa» (318).

²¹³ Una visione confusa dei due concetti è presente in modo paradigmatico nelle considerazioni di Gabler: ragione e amore sarebbero la stessa cosa, cosicché non sussisterebbe differenza alcuna tra gli enunciati «Dio è spirito» e «Dio è amore» (1843; 164). Naturalmente questo è vero, se nell'amore si astrae completamente dal momento dell'intersoggettività, ma allora l'amore non è più tale. Ciò vale in modo analogo per I.H. Fichte, che interpreta Dio come amore (1833 segg.; III 332-346), dopo aver sostenuto che Dio non può essere interpretato come una struttura intersoggettiva (III 320 segg.).

del 1797-98, per abbandonare però assai presto questo concetto in favore del concetto dello spirito. «L'*amore* esprimerebbe, secondo quanto egli [sc. Hegel] ritiene, nel modo più adeguato e comprensibile il concetto di Dio, ma lo *spirito* è più profondo»²¹⁴. A tal riguardo, va detto, in primo luogo, che il concetto hegeliano di spirito (da distinguere rigorosamente dal concetto di idea) non ha affatto il significato di una chiara decisione in favore della soggettività; piuttosto questo concetto oscilla tra soggettività e intersoggettività: da un lato, esso è in grande misura determinato dall'intersoggettività; dall'altro, quest'ultima non è fatta oggetto, in quanto tale, di una riflessione veramente esplicita come sarebbe desiderabile (cfr. cap. 6.1.1.). Bisogna osservare, in secondo luogo, che anche nel giovane Hegel il concetto dell'amore non viene riconosciuto come un terzo elemento rispetto ai concetti di oggettività e di soggettività, non viene cioè riconosciuto in quanto *intersoggettività*; l'amore è solo *una* figura, che supera l'opposizione di soggetto e oggetto, ma Hegel non pensa affatto che esso apra, nel contempo, una nuova sfera. In questi abbozzi Hegel vuole porre rimedio al dualismo kantiano-fichtiano di soggetto e oggetto, di natura e libertà: «Dove soggetto e oggetto, libertà e natura sono pensati così uniti che natura è libertà, così uniti che soggetto e oggetto non possono essere separati, là è il divino»; e questo è portato a compimento nell'amore, che dall'immaginazione viene trasformato in divinità: «Soltanto e unicamente nell'amore si è uno con l'oggetto; non si domina e non si viene dominati» (1.242). In questo passo si trova certamente l'importante osservazione che l'amore compensa le unilateralità dell'atteggiamento teoretico e di quello pratico (o, più precisamente, poetico); infatti, «le sintesi teoretiche sono del tutto oggettive, del tutto opposte al soggetto. L'attività pratica annienta l'oggetto ed è del tutto soggettiva». Hegel, inoltre, vede nell'amore un'unità di identità e differenza: l'amato²¹⁵ non è opposto all'amante ed è, però, nel contempo distinto da lui. «Egli costituisce un'unità col nostro essere; in lui noi vediamo soltanto noi, ma poi di nuovo egli non è noi – un miracolo che non siamo in grado di comprendere» (244). Nell'amore, che è provato solo dall'essere vivente, viene superata la separazione prodotta dalla riflessione; Hegel scrive che «l'amore toglie, in piena assenza

²¹⁴ Rosenkranz (1844), 102 (122).

²¹⁵ Il genere maschile è condizionato dal contesto platonico del passo; poco dopo Hegel cita dal *Fedro* di Platone (251a). – Sul platonismo estetico del giovane Hegel v. K. Düsing (1981a). Per la datazione degli scritti giovanili di Hegel fondamentale è G. Schüller (1963).

d'oggetto, la riflessione, strappa all'opposto ogni carattere di un estraneo, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto» (246 (P 19)). Ma la separabilità degli amanti è fondata nella loro natura mortale (246 seg. (20)), di cui l'amore si vergogna come di un segno di imperfezione (247 (21)). Nel figlio generato dagli amanti, però, «l'unificazione stessa è divenuta inseparata» (249 (23)).

Nonostante queste importanti considerazioni, occorre tuttavia ribadire che anche in questi passi Hegel pensa l'amore a partire dallo schema soggetto-oggetto, che vuole certamente superare, ma a cui resta comunque legato; *in ogni caso, nemmeno negli abbozzi giovanili Hegel è pervenuto al risultato affermativo di una relazione soggetto-soggetto*; che abbia successivamente rinunciato a chiamare amore la struttura, profondamente elaborata, di un'unità di soggetto e oggetto, di identità e differenza, è pertanto effettivamente soltanto una manifestazione di coerenza. Questa rinuncia è condizionata anche dal fatto che egli non è in grado di concepire l'amore come una struttura che sia anche riflessiva; per Hegel l'amore è solo qualcosa che riguarda le emozioni, qualcosa che non ha niente di intellettuale. Nel *Grundkonzept zum Geist des Christentums* [*Abbozzo sullo spirito del Cristianesimo*] Hegel tratta i concetti di morale, amore e religione in questa successione e spiega la superiorità del concetto successivo nei confronti del precedente con il fatto che quello supera i limiti di questo: «la convinzione morale supera la positività, l'oggettività delle norme; l'amore supera i limiti della coscienza morale, la religione i limiti dell'amore» (1.302). In concreto Hegel indica come limiti dell'amore il fatto che esso sia mero «sentimento»: «la riflessione non si fonde con esso» (308). L'amore manca di ogni oggettività, per questo esso non è ancora religione. In *Der Geist des Christentum* [*Lo spirito del Cristianesimo*] si afferma che l'ultima cena di Gesù, in quanto cena dell'amore, non è ancora qualcosa di propriamente religioso; «infatti solo un'unificazione nell'amore oggettivata dall'immaginazione può essere oggetto di una venerazione religiosa; [...] l'amore stesso è presente solo come sentimento, non anche come immagine» (364 (SC 104)). L'immediatezza impedisce dunque, anche soltanto al livello della capacità immaginativa, che l'amore oggettivi se stesso e rifletta. «Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta: nei momenti d'amore felice non vi è spazio per l'oggettività; ma ogni riflessione toglie l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni». Qui è l'elemento religioso che ha la funzione di unificare amore e riflessione ed esso è inteso da Hegel come πλήρωμα, come compimento dell'amore (370 (116)).

Nonostante questa sintesi, che resta peraltro solo un'aspirazione, si rimane nell'opposizione²¹⁶. E, all'interno di questa opposizione tra riflessione soggettiva e immediatezza intersoggettiva, Hegel, quanto più aspirava ad una fondazione trascendentale delle concezioni della sua giovinezza, tanto più doveva optare per il primo termine dell'opposizione²¹⁷; la concezione di una intersoggettività riflessiva, di una razionalità dialogica gli rimase estranea per tutta la vita. Anche nella filosofia reale dell'*Encyclopaedia* le figure intersoggettive dello spirito – Stato e religione – sono essenzialmente irriflessive e devono perciò essere abbandonate; lo spirito culmina nella filosofia, e «la filosofia è qualcosa di solitario» (*Briefe* I 137 (I 252)). Ma è effettivamente convincente questa determinazione della filosofia? E la riflessione del filosofo, con cui necessariamente deve concludersi la filosofia reale, non è anch'essa, tra l'altro in quanto processo ermeneutico, già da sempre “impregnata” di intersoggettività? In effetti in Hegel si trovano senz'altro affermazioni che vanno in questa direzione (cfr. cap. 6.3.3.). È necessario tuttavia ribadire che la *logica* hegeliana non è una teoria dell'intersoggettività o almeno non è una teoria esplicita dell'intersoggettività. Sembra peraltro che un suo ulteriore sviluppo in direzione di una teoria del genere sia ovvio per diversi motivi, anzi che con questo sviluppo potrebbero forse trovare una soluzione i problemi sollevati dal sistema di Hegel²¹⁸.

²¹⁶ Riferendosi al passo di Hegel F. Wagner scrive: «La religione come unificazione dialettica di amore e di riflessione resta un prodotto del desiderio, un'utopia; infatti essa in verità non ha, secondo Hegel, alcuna collocazione» (1971; 153).

²¹⁷ Sintomatico è un passo dei *Jenaer Systementwürfe* III, in cui Hegel, pur utilizzando ancora il concetto di amore come caratteristica distintiva dell'assoluto, lo intende come pura riflessività soggettiva: «Dio è amore cosicché egli è l'essenza spirituale, il conoscere elevato, il conoscere del conoscere» (GW 8, 211). Si può dire in generale che l'“amore” da principio assoluto dell'unificazione, com'era visto nel periodo di Francoforte, si riduce già nel periodo di Jena ad una categoria di un'ontologia regionale, all'essenza della relazione sentimentale presente nella famiglia.

²¹⁸ Possiamo occuparci solo in questa nota dei difficili problemi posti dalla conclusione della logica e dall'“alienazione” dell'idea assoluta nella natura – problemi che furono messi chiaramente in evidenza già dai contemporanei (cfr. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *Schriften von 1813-1830*, 433 segg.; *Philosophie der Offenbarung* [Filosofia della rivelazione], I 88 seg. (145 segg.); C. F. Bachmann (1835), 102; H. Ulrici (1841), 117 segg.). È chiaro che nell'alienazione dell'idea assoluta si deve cercare di intendere la libertà – libertà che Hegel ribadisce (6.573 (II 956 seg.); cfr. 279 (II 685)) – come un atto di auto-determinazione logica nel contempo necessario e razionale (coglie nel segno a tal proposito

J. Schaller (1837), 237 seg.); solo così possono essere evitate le aporie di un teismo volontaristico. Ma qual è la struttura razionale che sta dietro questa alienazione? Perché l'idea assoluta, se è assoluta (e da questo punto di vista non contraddittoria), deve procedere ulteriormente? Wandschneider e l'autore del presente lavoro (1983; 176 segg.) hanno argomentato nel modo seguente (analogamente Wandschneider (1985)): dell'idea assoluta fanno parte tre momenti decisivi: (a) la riflessività dell'autocomprensione, (b) la struttura triadica posta in quanto tale, (c) la libertà. Dai primi due momenti risulta: l'idea conosce in quanto idea assoluta che essa è solo in quanto processo triadico, processo dialettico. Ma poiché si autocomprende nel contempo in quanto libera, in quanto autodeterminante, deve porre liberamente d'ora in avanti questa triadicità come sua essenza e applicare la sua dialettica a se stessa – deve cioè negarsi nella propria interezza, per ritornare a sé nella propria interezza. Questo produce la triade dell'intero sistema. Forse questa argomentazione potrebbe, però, essere integrata dal concetto dell'intersoggettività, in cui già c'è il momento della comunicazione: in quanto amore, l'assoluto vuole donarsi anche al suo totalmente altro, allo spirito finito mediato dalla natura; anzi, la prova suprema dell'amore, offrire se stesso per gli altri, è possibile a Dio solo se Dio stesso diventa spirito finito. Si trova così in Geijer l'idea che, se Dio non avesse un Tu (interno al divino), non ci sarebbero nemmeno gli uomini: «Ty äfven den gudomliga personligheten är, såsom isolerai, otänkbar; Gut kan såsom person endast så fattas, att han af evighet satt sin motbild såsom lika fri som han sjelf, och hade icke äfven Gud ett *du*, så sulle aldrig ett menskligt väsende hafva funnits» (1856; 215). È chiaro inoltre che l'alienazione non può essere intesa come un atto che avviene una volta nel tempo; anzi, anche il tempo deve essere principiato unicamente dall'idea. Hegel è favorevole perciò alla concezione di una *creatio continua* (E § 247 Z, 9.26 (II 91 segg.); cfr. § 339 Z, 9.344 (II 372) e 17.56, 193, 247). (Da tale concezione, del resto, non sarebbe lecito far conseguire che il tempo trascorso fino all'istante presente debba essere infinito.)

PARTE SECONDA
FILOSOFIA DELLA NATURA E FILOSOFIA DELLO SPIRITO

CAPITOLO QUINTO

LA FILOSOFIA DELLA NATURA

La filosofia della natura è la parte più trascurata del sistema hegeliano. Sono stati pubblicati innumerevoli studi soprattutto sulla logica e sulla filosofia dello spirito oggettivo e assoluto, e il ricollegarsi sistematicamente a queste opere è considerata un'aspirazione *filosofica* assolutamente legittima; al contrario, i lavori sulla filosofia hegeliana della natura sono ancora rari¹ e questa parte del sistema è considerata completamente superata sul piano del contenuto anche dagli hegeliani². A tal proposito bisogna dire, *innanzi tutto* dal punto di vista della *storia della filosofia*, che ignorare la filosofia hegeliana della natura significa svalutare il contributo filosofico più peculiare di Hegel e di Schelling. Il passaggio dall'idealismo soggettivo a quello oggettivo si fonda sulla convinzione della possibilità di una filosofia apriorica della natura; chi si concentra esclusivamente sulla logica e sulla filosofia dello spirito di Hegel non riconosce proprio ciò che distingue Hegel da un seguace di Fichte, non riconosce la *differentia specifica* tra Kant e Fichte, da una parte, e Schelling e Hegel, dall'altra. È ben

¹ Anche nelle grandi opere dedicate a Hegel la filosofia della natura viene per lo più trattata marginalmente: così delle 750 pagine del libro su Hegel di Ch. Taylor circa 15 pagine sono dedicate alla «Filosofia della natura», la quale costituisce pur sempre un terzo dell'*Enciclopedia* hegeliana! Tale trattazione, inoltre, è inclusa da Taylor nella terza parte, intitolata «Logica», della sua opera (1975; 457 ff.); l'impressione che la filosofia della natura sia nominata solo per un desiderio di completezza è quindi inevitabile.

² Citiamo, tra i tanti, R. Garaudy: la filosofia della natura di Hegel sarebbe «la parte più antiquata del suo sistema – quella parte in cui la volontà speculativa porta all'arbitrio e ai più gravi travisamenti, che si trovano in vistosa contraddizione con la scienza posteriore, ma anche con la scienza dell'epoca. Ci accontentiamo di fare riferimento ad alcune vivaci pagine di questo edificio illusorio [...]» (1962; 379).

noto, inoltre, che lo stesso Hegel fin dal periodo di Jena spese moltissimo tempo e fatica nella filosofia della natura e che egli aveva una conoscenza straordinaria delle scienze della natura del suo tempo; non solo, ma è anche palese che «nessuno dei grandi filosofi, ad eccezione forse di Aristotele, si è occupato delle scienze della natura in modo così vario e dettagliato come Hegel» (M.J. Petry (1981), 614).

In secondo luogo, dal punto di vista dell'*interpretazione teoretica del sistema*, bisogna dire che la filosofia della natura ha, in senso letterale, una posizione centrale nel sistema hegeliano. Lo spirito è mediato essenzialmente dalla natura; e molte considerazioni della filosofia dello spirito sono incomprensibili senza un ricorso alla filosofia della natura, così come la filosofia della natura è incomprensibile senza una conoscenza della logica³. Chi trascura di leggere la «Filosofia della natura» non può quindi nemmeno pretendere di aver penetrato la struttura dell'*Enciclopedia* di Hegel.

Infine, per quanto riguarda il livello *sistematico*, bisogna innanzitutto rammentare che l'attuale rifiuto pressoché totale della filosofia hegeliana della natura – che va dagli scienziati ai razionalisti critici e agli hegeliani di sinistra – non può costituire un argomento, poiché assai sporadicamente tale rifiuto è fondato su una lettura del testo hegeliano. E anche nei casi di effettiva lettura del testo, di rado sono presenti quei presupposti che consentono di formulare un giudizio competente: in primo luogo, una comprensione delle strutture logiche del sistema hegeliano, nonché dell'impostazione filosofica dei problemi, comprensione che, secondo la concezione di Hegel, travalica in linea di principio i confini delle singole scienze; e, in secondo luogo, una conoscenza delle scienze naturali del tempo di Hegel e del loro stato attuale. Mentre il primo presupposto è assente in genere negli scienziati (che, per di più, soltanto di rado nutrono interesse per la storia della loro disciplina), non è proprio frequente trovare nei filosofi che si sono occupati di Hegel la preparazione matematica e scientifica che sarebbe indispensabile possedere; e soprattutto di quei critici che più vivacemente hanno lamentato i difetti della filosofia hegeliana della natura – come Croce (1906; 122-140) o Garaudy – si può dire con sicurezza che le loro conoscen-

³ Possiamo limitarci qui a menzionare come esempi, da un lato, la trattazione hegeliana del matrimonio nella *Filosofia del Diritto*, che ricorre esplicitamente alla teoria della sessualità sviluppata nella logica e nella filosofia della natura (cfr. R § 161, 7.309 (141)), dall'altro, il sistema delle arti nell'*Estetica*, che non può essere compreso nella sua parziale necessità senza la conoscenza della filosofia hegeliana dello spazio e del tempo, nonché della dottrina hegeliana degli organi di senso.

ze non raggiungevano nemmeno il livello delle scienze del primo XIX secolo (a voler tacere del XX secolo)⁴; il loro giudizio su Hegel è quindi un documento più delle loro debolezze che del fallimento di Hegel.

Un giusto apprezzamento della filosofia hegeliana della natura – a motivo dei particolari requisiti richiesti per la comprensione di questa parte del sistema – si è fatto strada solo lentamente e non senza resistenze. Nell'essenziale occorre distinguere a tal proposito due livelli. In primo luogo, è stato incontestabilmente dimostrato da lavori di carattere storico, che hanno preso in considerazione anche il contesto della filosofia hegeliana della natura dal punto di vista della storia delle scienze, che Hegel era al passo con quasi tutte le scienze della natura del suo tempo⁵. Se Leibniz è stato l'ultimo ingegno a lavorare in modo produttivo in quasi tutte le singole scienze, Hegel è stato l'ultimo pensatore che ha dominato tutte le scienze particolari del suo tempo, e precisamente anche e proprio le scienze della natura⁶. Questo dato di fatto, documentabile filologicamente, dovrebbe essere valutato positivamente, soprattutto in un'epoca come la nostra, in cui la filosofia e le scienze particolari, specialmente le

⁴ Di solito il profano colto ritiene di capire ben poco delle scienze della natura del suo tempo, ma crede anche che la sua formazione scolastica sia di gran lunga superiore al livello delle scienze dei secoli passati. Si tratta, tuttavia, di una valutazione sbagliata; infatti, pur avendo appreso a scuola, per esempio, in fisica parecchie cose non ancora note a Newton, si renderà conto ben presto, leggendo i *Principia* di Newton o anche soltanto le opere di Euclide o Archimede, di avere, nonostante questo vantaggio, conoscenze insufficienti per comprendere questi scritti.

⁵ V. soprattutto la traduzione inglese della «Filosofia della natura» di M.J. Petry con commento (1970) e, per esempio, i lavori di D. v. Engelhardt (1976) e di O. Breidbach (1982) sul rapporto di Hegel con la chimica e la biologia del suo tempo.

⁶ Com'è noto, a Jena Hegel divenne assessore della "Società mineralogica jenese", membro ordinario della "Società di scienze naturali" della Westfalia a Bröckhausen e membro onorario della "Società di fisica" di Heidelberg (Rosenkranz (1844), 220 (236)). A Jena accarezzò addirittura per diversi anni il progetto di tradurre in tedesco i *Nouveaux éléments de physiologie* dell'allievo di Bichat A. Richerand (Rosenkranz (1844) 226 (242)). Contò, inoltre, di succedere al botanico Schelver e scrisse in una lettera a Goethe che credeva di poter «tenere tra non molto lezioni di botanica assieme a quelle filosofiche» (*Briefe* I 142 (I 256)), poiché aveva sempre avuto un'inclinazione per gli studi botanici e in Svizzera si era persino procurato un erbario (141 (256)). Bisognerebbe guardarsi dal considerare millantatorie queste affermazioni; le aggiunte orali alla «filosofia della natura» di - mostrano che Hegel possedeva conoscenze eccellenti proprio in botanica (e in mineralogia). A Jena, inoltre, tenne una volta anche lezioni di matematica e precisamente di aritmetica e geometria (Rosenkranz (1844), 161 seg. (178)).

scienze della natura, si sono sviluppate in modo sempre più reciprocamente indipendente; quanti filosofi contemporanei sarebbe possibile menzionare, che siano in possesso di una comprensione *anche soltanto della matematica del primo XIX secolo* all'altezza di quella che ne ebbe Hegel? In un filosofo del XX secolo – e per la verità anche e proprio nei filosofi di provenienza analitica – ben difficilmente si troverà un contributo la cui importanza corrisponda alla critica di Hegel ai difetti presenti nei presupposti logici del calcolo infinitesimale del suo tempo.

Nella «Filosofia della natura» Hegel ha sicuramente commesso numerosi errori – per lo più dovuti al fatto di essersi attenuto troppo spesso ai risultati delle scienze della natura a lui contemporanee, risultati che sono stati in seguito sottoposti a revisione⁷; un motivo particolare che spiega questi errori fu il suo tentativo di inserire a tutti i costi nel sistema fenomeni appena scoperti e che attendevano ancora una spiegazione dal punto di vista teorico⁸, come la teoria dell'elettricità, che raggiunse un sistemazione teorica soddisfacente soltanto con Faraday e soprattutto con Maxwell. Ma questa circostanza accomuna Hegel a tutti i grandi filosofi della natura; e sarebbe insensato deridere per questo motivo la sua filosofia della natura, così come sarebbe insensato condannare la *Fisica* di Aristotele solo perché parecchie delle sue affermazioni sono state falsificate empiricamente. Bisogna ammettere, peraltro, che una peculiarità della filosofia hegeliana della natura è costituita dalla critica ad alcune parti delle scienze naturali del suo tempo. Ciò suscitò una particolare indignazione nel Positivismo del XIX secolo e contribuì in modo essenziale a screditare l'impostazione hegeliana; e che la filosofia non dovesse essere più ancella della teologia, quanto piuttosto ancella delle singole scienze divenne *opinio communis* nella seconda metà del XIX secolo. Tuttavia, proprio la rivoluzionarizzazione delle scienze della natura alla fine del XIX secolo ed in particolare nella prima metà del XX ha dimostrato che le scienze della natura del tempo di Hegel non rappresentavano la conclusione del sapere. *Esiste dunque la possibilità, che non va assolutamente esclusa a priori, che la polemica di Hegel contro le scienze del suo tempo non rappresenti sempre e necessaria-*

⁷ Particolarmente deleteria è la tendenza di Hegel a spacciare i fatti più contingenti come necessari. Sulla sottovalutazione hegeliana del caso nell'ambito della filosofia della natura cfr. pp. 158 segg.

⁸ Cfr. G. Buchdahl (1973; 1) che individua giustamente un pericolo per la filosofia hegeliana della natura nel fatto che nella chimica, nell'elettromagnetismo, nella biologia e nella geologia del tempo molte cose erano ancora completamente indefinite.

mente un regresso rispetto ad esse, ma occasionalmente anche un progresso. Esaminare questo problema significa passare dal piano della storia della filosofia e della storia delle scienze al piano sistematico; si tratta allora di stabilire se la filosofia della natura di Hegel possa contribuire a una comprensione dei problemi filosofici sollevati dalla scienza del suo tempo. Contributi ad una interpretazione sistematica di questo genere sono ancora molto rari: presuppongono infatti, in primo luogo, come si è già detto, una combinazione non comune di conoscenze filosofiche e scientifiche (non soltanto di storia della scienza); in secondo luogo, l'assenza di un grande interesse per la filosofia della natura è una caratteristica generale del clima spirituale del nostro tempo: per una teoria della scienza praticata spesso con acribia quasi scolastica la *scienza della natura*⁹ è diventata l'unico oggetto di ricerca a spese della natura.

D'altronde, un'interpretazione sistematica della filosofia hegeliana della natura di questo tipo può anche svilupparsi su diversi livelli. Innanzitutto, si può far riferimento al fatto che effettivamente alcune delle polemiche hegeliane contro le teorie scientifiche dei suoi contemporanei sono state successivamente confermate. Ciò vale, per esempio, per la critica alla teoria, all'epoca ancora in voga, del calorico – una critica che, del resto, si richiama espressamente ai famosi esperimenti di Rumford, che, come Hegel ritiene giustamente, «avrebbero potuto già da lungo tempo rimuovere completamente la rappresentazione dell'esistenza indipendente del calore» (E § 304 A, 9.188 (II 234)); inoltre, a partire da ragioni puramente concettuali, Hegel condanna la tendenza, fondata non già empiricamente, ma metafisicamente (come egli esattamente riconosce), di presupporre un materiale per tutti i fenomeni fisici (§ 305 A, 9.191 (II 236 seg.))¹⁰. Coglie

⁹ È dubbio, tuttavia, che la teoria analitica della scienza renda veramente giustizia alla scienza, la cui fondazione non sembra possibile senza proposizioni sintetiche a priori. Sui presupposti ontologici della scienza moderna cfr. D. Wandschneider (1985b).

¹⁰ Naturalmente sulla base di questa critica Hegel non ha anticipato anche in modo positivo il posteriore concetto meccanico di calore; ma si può dire senz'altro che, rispetto alla dottrina del calorico, il concetto meccanico del calore è un corrispettivo scientifico di gran lunga più adeguato ad una serie di affermazioni hegeliane, come l'assunzione del suono a modello del calore (E § 302, 9.184 (II 230)), la definizione del calore come «ristabilirsi della materia nella sua assenza di forma, nella sua fluidità» (§ 303, 9.185 (II 231)), le considerazioni sul calore come espressione del «mutamento della gravità specifica e della coesione» (§ 305 A, 9.191 (II 237)). Non del tutto errata, per quanto formulata in modo magniloquente, è quindi l'affermazione di Michelet che «nella dottrina del calore è già assicurato il trionfo della filosofia hegeliana della natura» (1870; 37).

analogamente nel segno la critica al principio d'inerzia, notevole anche dal punto di vista della metodologia delle teorie scientifiche, in quanto Hegel riconosce chiaramente che in questo principio si tratta di un'*astrazione* – e precisamente dalla gravitazione – che non ha alcuna conferma empirica. «Ma quello che è in questione, non è che tale direzione *esista*, bensì che esista *per sé separatamente dalla gravità*, nel modo in cui viene rappresentata nella *forza* come completamente indipendente. Newton assicura, nel medesimo luogo, che una palla di piombo *in coelus abiret et motu abeundi pergeret in infinitum, se* (certamente: *se*) *soltanto* le si potesse dare la velocità richiesta. Questa separazione del movimento esterno e di quello essenziale non appartiene né all'esperienza né al concetto, ma soltanto alla riflessione astraente» (§ 266 A, 9.70 (II 131))¹¹. Questa obiezione di Hegel a una teoria considerata a quel tempo assolutamente convalidata tanto teoricamente quanto empiricamente provocò inevitabilmente malumori, soprattutto perché, anche in assenza di presupposti speculativi, deve essere considerata del tutto stringente; e in effetti nella teoria generale della relatività viene sviluppata una legge d'inerzia generalizzata, che – proprio come richiesto da Hegel – «racchiude in un'unica espressione i fenomeni dell'inerzia e della gravitazione» (M. Born (1969), 291); secondo la teoria generale della relatività non c'è uno spazio senza gravitazione ossia l'unico spazio in cui la legge d'inerzia newtoniana potrebbe avere nella sua astrazione una realtà fisica.

Si deve tuttavia riconoscere che, accanto a queste e ad altre numerose critiche alla scienza naturale dell'epoca, la cui validità è stata senz'altro confermata dallo sviluppo scientifico successivo¹², altre polemiche di Hegel contenute nella «Filosofia della natura» contro alcune teorie del tem-

¹¹ Un'importante convinzione di Hegel nel campo della teoria della scienza è che i principi che fungono da fondamento nelle teorie scientifiche sono desunti induttivamente soltanto dalle loro «conseguenze» e perciò, almeno in questa forma, non possono essere considerati necessari (cfr. 6.100 segg., 537 seg. (II 514, 902 seg.); questo procedimento è peraltro da lui difeso: 6.521 segg. (II 911)).

¹² Degna di nota è la critica mossa *sia* alla teoria corpuscolare della luce *sia* a quella ondulatoria: «La teoria di Newton secondo la quale la luce si deve diffondere in linee, o la teoria ondulatoria secondo la quale si deve diffondere in forma di onde [...] sono rappresentazioni materiali che non servono affatto a conoscere la luce [...] [n]essuna delle due rappresentazioni è qui a suo luogo, poiché qui non vale nulla di empirico» (§ 276 Z, 9.120 (II 173)). Nonostante l'infelice tendenza hegeliana a respingere in generale una teoria scientifico-empirica della luce, bisogna riconoscere che anche la considerazione dualistica della luce nella teoria quantistica prende le mosse dall'unilateralità di entrambe le teorie della luce, la corpuscolare e l'ondulatoria.

po costituiscono un assoluto regresso; a volte si ha addirittura l'impressione che Hegel non stia più sul terreno della scienza moderna, ma voglia ritornare al modo in cui gli antichi consideravano la natura¹³. Ciò nondimeno, anche in alcune di queste ricadute va riconosciuta una ragione parziale che Hegel non è semplicemente in grado di inquadrare sistematicamente in modo corretto. Così, per valutare in modo avveduto l'opzione in favore dei quattro elementi antichi – che egli comunque distingue, in quanto elementi cosiddetti fisici, dagli elementi chimici (§§ 281-285, 9.133-143 (II 186-194); § 328, 9.294 seg. (II 329 seg.)) –, bisogna, da un lato, constatare che tale opzione era regressiva rispetto allo stadio della chimica del tempo – anche se Hegel ammette che da un punto di vista chimico i quattro elementi non devono necessariamente essere semplici: § 281 A, 9.134 (II 186) – e che soprattutto la polemica contro la scomposizione dell'acqua (§ 286 Z, 9.147 seg. (II 198 seg.)); § 324 Z, 9.286 (II 322); § 330 A, 9.304 (II 337 seg.)) e dell'aria (§ 328 Z, 9.297 (II 331)) fa parte delle affermazioni hegeliane più infelici; dall'altro lato, però, è legittimo chiedersi sul piano sistematico se ai quattro elementi dell'Antichità e di Hegel non corrisponda anche nella fisica attuale una realtà che abbia un significato, vale a dire i quattro stati di aggregazione o fasi (stato solido, liquido, gassoso, plasmatico)¹⁴. Tuttavia, al di là di un rendiconto delle singole prolessi e dei singoli errori, per una valutazione sistematica della filosofia he-

¹³ In (1984d), 87 seg. ho messo in evidenza che, per esempio, dietro la concezione hegeliana del sistema planetario come struttura organica che addirittura dovrebbe *difendersi* dalle comete (E § 279 A, 9.127 (II 180)) o dietro la convinzione che i corpi celesti siano di tutt'altra natura rispetto a quelli terrestri (§ 269 Z, 9.85 (II 144); § 270 Z, 9.97 (II 154)) ci sono antiche rappresentazioni astronomiche e meteorologiche; cfr., analogamente, § 275 Z, 9.115 seg. (II 169 seg.) sulle differenze tra luce solare e terrestre, nonché § 286 A, 9.143 e § 286 Z, 9.145 seg. (II 194 e 195 seg.) sulle differenze tra la «fisica *finita* dei corpi individuali *singularizzati*» e la «libera fisica indipendente del processo terrestre»).

¹⁴ Analogamente, in riferimento alla polemica contro l'ottica di Newton e alla sua preferenza per la dottrina dei colori di Goethe (§ 320, 9.241 segg. (II 283 segg.)), si può dire che, se è vero che la teoria newtoniana dei colori non viene scalfita da quella di Goethe a livello fisico e se pertanto è vero che con i suoi attacchi grossolani a Newton Hegel si rende soltanto ridicolo, Goethe ha tuttavia scoperto aspetti fisiologici e psicologici del fenomeno colore non tematizzati nella teoria newtoniana. Ma Hegel avrebbe dovuto inserire gli studi goethiani nella sua «Antropologia» o tutt'al più nell'«Organica», e non già nella «Fisica». Cfr. a tal proposito M.J. Petry (1986b). Colpisce che nella filosofia hegeliana della natura Goethe sia ripetutamente menzionato (a proposito dei processi meteorologici: § 287 Z, 9.151 (II 201); § 288 Z, 9.153 seg. e § 293 Z, 9.161 seg. (II 203 e 209 segg.); a

geliana della natura occorre compiere un secondo passo. Bisogna esaminare se l'impostazione teoretica hegeliana, in quanto tale, consenta di fondare attualmente una filosofia della natura sensata, che possa ricollegarsi criticamente al secondo volume dell'*Enciclopedia*, così come, ad esempio, una moderna filosofia del diritto può rifarsi ai *Lineamenti*. Ci sono, a mio parere, soprattutto due argomenti per sostenere che il programma di un collegamento critico con la filosofia hegeliana della natura è assolutamente significativo proprio nel nostro tempo, anzi che l'attuale livello raggiunto dalle scienze offre all'idea di una filosofia idealistico-oggettiva della natura un punto di partenza di gran lunga più favorevole di quello offerto dalla scienza della natura dell'epoca di Hegel. Il primo argomento si riferisce alla struttura *formale* della scienza moderna. Nel XX secolo, soprattutto nella fisica teorica, si è riusciti ad eliminare, cioè a spiegare, come mai prima nella storia della scienza, un gran numero di fatticità che, in quanto tali, erano rimaste fino ad allora inesplicate. La teoria della relatività speciale, per addurre un esempio particolarmente significativo, deriva i fatti più complessi essenzialmente da due assiomi soltanto; inoltre, esperimenti mentali, ossia riflessioni aprioriche, le uniche che possano pretendere ad un valore apodittico, giocano in essa un ruolo talmente grande che le idee di Einstein sul problema della simultaneità temporale, per esempio, fanno già parte propriamente della filosofia. Nel XX secolo si è aperta la strada ad una comprensione scientifica di concetti e problemi basilari della tradizionale filosofia della natura – come spazio, tempo, materia, energia, azione reciproca –, una comprensione che può offrire una solida base ad una riflessione filosofica. Nello stesso tempo è chiaro, però, che le singole scienze non possono rendere superflua la filosofia: per quanto possa avanzare la deduzione teorica, la forma assiomatica della singola scienza costituisce per essa un confine insormontabile che le impedisce una spiegazione e una fondazione ultima dei principi al suo interno e rende indispensabile un approccio rivolto all'analisi dei principi¹⁵.

proposito dell'ottica o, meglio, di ciò che fa parte della teoria dei colori: § 278 A, 9.123 (II 177); § 317 Z, 9.229 (II 270); § 319 A, 9.240 (II 281 seg.); § 320 A, 9.244 segg. (II 285 segg.); § 320 Z, 9.255 segg. e § 362 Z, 9.476 seg. (II 295 seg. e 487 seg.); a proposito della metamorfosi delle piante: § 345 A, 9.380 e § 345 Z, 9.385 segg. (II 404 e 408 segg.) e della scoperta dell'osso intermassellare: § 354 Z, 9.443 (II 458)); è evidente che l'importanza di Goethe nelle scienze naturali è stata sopravvalutata da Hegel.

¹⁵ Riferendosi alla filosofia hegeliana della natura, F. Kaulbach mette giustamente in evidenza come la domanda sull'essenza, a cui nessuna scienza particolare può fornire una

Bisogna poi sottolineare che la moderna scienza della natura – ben diversamente della scienza al tempo di Hegel – anche *materialmente* ha raggiunto un livello che consente di ricostruire la concezione idealistico-oggettiva di una «unità della natura» nelle sue macrostrutture anche sul piano delle singole scienze. Così, per la prima volta nella storia dell'umanità, la concezione di un'evoluzione continua della natura dal “big bang” allo spirito, dai primi atomi d'idrogeno alla vita e alla coscienza, ha cominciato ad essere scientificamente certa e, proprio nella seconda metà del XX secolo, la scienza ha iniziato a svelare l'enigma della vita. Ma questa è esattamente l'aspirazione della filosofia hegeliana della natura: comprendere come un processo unitario lo “sviluppo” (che per Hegel ha però un carattere concettuale) della natura dall'indeterminatezza dello spazio fino alla vita e allo spirito¹⁶.

Con questo, però, abbiamo mostrato soltanto che l'idea di una filosofia idealistico-oggettiva della natura non è necessariamente un'assurdità, ma una concezione del tutto ragionevole, la cui realizzazione soddisferebbe ad un'importante aspirazione proprio nel nostro tempo. Una questione del tutto differente, tuttavia, è *come* precisamente questa idea debba essere realizzata oggi e quanto della filosofia hegeliana della natura possa essere ripreso in vista di questa realizzazione. È evidente che si potrebbe fornire una risposta precisa a questa domanda soltanto sottoponendo la filosofia hegeliana della natura ad un ampio esame critico, che in questo lavoro non può ovviamente essere sviluppato¹⁷. Ma ci si potrebbe chiedere: non è forse improbabile a priori che una moderna filosofia della natura

risposta, sia, ciò nondimeno, destinata a rimanere una legittima domanda filosofica anche nell'epoca della scienza della natura: «Nell'epoca della nostra “filosofia della natura” orientata “da un punto di vista scientifico” non sappiamo che farcene di riflessioni del genere [sc. sull'essenza dell'elettricità] [...] e prendiamo gusto a ridicolizzarle. Ciò avviene troppo a buon mercato e va riguardato come un sintomo non tanto di forza quanto piuttosto di debolezza del pensiero contemporaneo. La domanda sull'“essenza” non può essere regalata alla filosofia: è irragionevole liquidarla come superata, se non se ne conosce la risposta» (1972; 193).

¹⁶ M. Gies rinvia molto giustamente alle affinità tra la filosofia della natura di Hegel, il cui filo conduttore è un principio di sviluppo, e le moderne cosmogonie, «che considerano in generale l'intero mondo dei fenomeni materiali e il problema della materia dal punto di vista di un'evoluzione universale» (1982; IX seg.).

¹⁷ Lavori preparatori in questa direzione si trovano in D. Wandschneider (1986a, b, c) e V. Hölsle (1986b, c). Nelle pagine che seguono faccio ricorso talvolta a questi due contributi, integrandoli però in numerosi punti.

abbia qualcosa da imparare da Hegel? Le scienze della natura non si sono forse sviluppate allontanandosi a tal punto da quelle del tempo di Hegel, che meglio sarebbe accantonare completamente la filosofia hegeliana della natura? Va detto a tal proposito che la filosofia reale di Hegel avanza la pretesa di sviluppare a partire dal concetto strutture logiche atemporali, che solo in un secondo passo vengono interpretate, vengono cioè messe in rapporto con le teorie empiriche (cfr. cap. 3.2.2.). In base a questo doppio binario del procedimento hegeliano non si può in alcun modo escludere che, da un lato, le teorie scientifiche attuali consentano un'interpretazione più adeguata della filosofia hegeliana della natura e, dall'altro, che in questa filosofia siano presenti e siano fondate le categorie per comprendere filosoficamente quelle teorie.

Questo tipo di approccio alla filosofia hegeliana della natura – che è l'unico, a mio parere, sistematicamente fecondo – è stato sviluppato in modo paradigmatico da D. Wandschneider, a cui va riconosciuto il grande merito di essere stato uno dei primi studiosi¹⁸ del nostro tempo a ricollegarsi filosoficamente in modo integrale alla filosofia della natura di Hegel. Muovendo dall'impostazione teoretica hegeliana, Wandschneider riesce a chiarire in maniera esemplare determinazioni fondamentali della fisica *moderna* – spazio, tempo, movimento – e, inoltre, a fornire un'interpretazione filosofica del rapporto, diventato rilevante specialmente nella teoria della relatività speciale, tra principio di relatività e movimento assoluto, nonché tra materia e luce. Dal momento che soprattutto questo lavoro di Wandschneider è stato un contributo importante, che ha aperto nuove strade, ne esporrò per sommi capi l'argomentazione sistematica. Wandschneider procede su un doppio binario: da un lato, espone e ripensa in modo immanente lo sviluppo hegeliano del concetto; dall'altro, propone ed esamina problemi classici della filosofia della natura usando il linguaggio della contemporaneità; infine, stabilisce un rapporto tra i due livelli: le riflessioni hegeliane vengono interpretate come soluzioni per problemi attuali. Nel caso della teoria della relatività speciale, si tratta per Wandschneider di comprendere la necessità dell'apparente coesistenza tra il principio di relatività e l'assolutezza della velocità della luce, tra i due assiomi della teoria – assiomi che sembrano, a prima vista, contraddirsi; l'averne riconosciuto la compatibilità (relativizzando nel contempo spazio e

¹⁸ Va menzionato anche A. Pitt (1971) che nella sua dissertazione ha tentato di sviluppare un'interpretazione filosofica della teoria quantistica dal punto di vista della filosofia hegeliana della natura.

tempo) costituisce, tuttavia, il merito epocale di Einstein. Nella teoria della relatività speciale questi assiomi restano, però, in quanto tali indimostrati e Wandschneider vuole eliminare questa «brutale fatticità» (151). Egli riesce a dimostrare, da un punto di vista puramente formale, che, sotto alcuni presupposti molto deboli, l'esistenza di un movimento assoluto, ossia di un movimento invariante rispetto ai sistemi di riferimento, consegue *proprio dal principio di relatività* (155 segg.). Ed è questo risultato formale che Wandschneider vuole *comprendere concettualmente* con l'aiuto di Hegel sulla base di una filosofia della natura che procede in modo teorico a partire dai principi.

Wandschneider sviluppa, innanzitutto, la concezione hegeliana del rapporto tra luogo, movimento e materia (114 segg.), mostrando in modo convincente che movimento e materia sono concetti correlativi e che il movimento è necessariamente movimento relativo. Da ciò si produce il risultato, che, per quanto non in modo esplicito, è comunque presente implicitamente in Hegel, di una «*equivalenza* di relatività cinematica e di corporeità inerte» (123). Wandschneider segue l'ulteriore determinazione dialettica del concetto in Hegel: secondo quest'ultima di fronte alla *scomposizione materiale* la luce rappresenta una struttura dell'identità (§ 275, 9.111 (II 166)) e dell'idealità (§ 276, 9.116 seg. (II 171)), una «comunità con tutto che rimane in sé» (§ 275 Z, 9.112 (II 167)). In questo modo però, continua Wandschneider, la luce, conformemente a quella equivalenza, viene sottratta al principio di relatività del movimento in quanto materia non-inerziale: il suo movimento è assoluto. Effettivamente si trovano in Hegel passi in cui la luce viene definita «*assolutamente leggero*» (§ 276, 9.116 (II 171); cfr. 15.31 (902)), il cui «essere è la velocità assoluta» (§ 275 Z, 9.112 (II 167)) – affermazioni che conseguono dal concetto hegeliano della luce come pura immaterialità e che tuttavia all'epoca non avevano alcun significato empirico. Già J.N. Findlay riconobbe in tali affermazioni «a flavour of relativity physics» (1964; 279); e Wandschneider mostra in modo molto convincente che esse possono trovare un'interpretazione che le convalida empiricamente nell'ambito della teoria della relatività speciale: secondo la fisica moderna la luce non ha massa a riposo; l'assolutezza della velocità della luce è poi uno degli assiomi fondamentali della teoria della relatività. Questo movimento assoluto, secondo l'interpretazione di Wandschneider, porta propriamente a compimento il significato del principio di relatività che afferma l'equivalenza dei corpi separati; infatti, se i corpi, secondo il principio di relatività, sono in quiete in rapporto a se

stessi, sono tuttavia in movimento in rapporto ad altri corpi e sono dunque *tutti* in quiete in rapporto al movimento assoluto della luce (209 seg.).

L'importanza del lavoro di Wandschneider consiste non soltanto nell'aver scoperto nella filosofia hegeliana della natura alcune prolessi – che in quanto tali potrebbero anche essere colpi di fortuna –, ma nell'aver fornito una chiara ricostruzione della struttura concettuale dell'argomentazione, che rende comprensibile perché Hegel *doveva* pervenire a determinati risultati; e a favore dell'impostazione hegeliana c'è il fatto che non solo questi risultati sono stati successivamente convalidati, ma anche che le sue riflessioni *concettuali* sulla dialettica di movimento e materia, di separatezza dei corpi e identità della luce, possono contribuire a chiarire filosoficamente una *teoria* moderna¹⁹.

Nelle pagine seguenti analizzeremo quindi, in base all'impostazione di Wandschneider, da un punto di vista sistematico e di interpretazione teoretica del sistema, le prime due categorie della filosofia hegeliana della natura, spazio e tempo, e la terza parte, l'«Organica». Il modo di procedere hegeliano può essere analizzato in modo particolarmente chiaro sulla base della parte iniziale della «Filosofia della natura» e ciò costituisce il primo motivo di questa scelta²⁰; spazio e tempo, inoltre, sono categorie

¹⁹ Wandschneider richiama inoltre l'attenzione sul fatto che il cambiamento fondamentale operato dalla teoria della relatività rispetto alla meccanica newtoniana consiste nel fatto che in essa a costituire un assoluto naturale non sono più spazio e tempo, bensì un *movimento* (187 seg.), il che corrisponde senz'altro alla concezione hegeliana della filosofia della natura più che alla teoria newtoniana: l'assoluto è qui una determinazione *sintetica*, il movimento. Wandschneider, inoltre, in opere purtroppo finora inedite che ho avuto modo di leggere per la sua cortesia, ha cercato di chiarire la filosofia hegeliana della natura con la teoria della relatività generale e viceversa. Mi sembra però che uno sviluppo sistematico di una filosofia della natura che voglia tener conto dello stadio raggiunto dalla scienza contemporanea dovrebbe, a differenza di Hegel, trattare la gravitazione – in quanto manifestazione *reale* dell'unità dei corpi separati – *dopo* la luce – in quanto manifestazione ideale di quella unità; la teoria generale della relatività presuppone infatti la teoria della relatività speciale e la superiorità della teoria (relativistica) della gravitazione rispetto alla relatività speciale basata sulla assolutezza della velocità della luce si mostra nel fatto che la velocità della luce perde la sua assolutezza in campi gravitazionali.

²⁰ Resta esclusa in tal modo la parte centrale della filosofia hegeliana della natura, «La Fisica», che comunque va considerata come la parte più superata; quanti problemi lo stesso Hegel abbia incontrato a tal riguardo è dimostrato dalle profonde rielaborazioni subite dall'*Enciclopedia* nel passaggio da quella di Heidelberg a quella di Berlino. I punti deboli della «Fisica» si possono spiegare, innanzi tutto, dal punto di vista dell'interpretazione teoretica del sistema: la parte antitetica è sempre esposta alle difficoltà più grandi (cfr. E § 273

fondamentali anche per la filosofia dello spirito. E in questo contesto è possibile poi affrontare un problema di importanza centrale per uno sviluppo critico della filosofia hegeliana della natura, il problema della posizione della matematica nel sistema (5.1.1.). Per quanto riguarda l'«Organica», un'interpretazione sistematica di questa parte della «Filosofia della natura» resta ancora un'aspirazione; per di più, proprio l'«Organica» riveste una particolare importanza per il tema centrale di questo libro, poiché in essa si perviene con la sessualità degli animali ad una prima forma di intersoggettività, che è molto importante anche per gli esseri umani.

5.1. *La dottrina hegeliana dello spazio e del tempo*

La filosofia della natura aspira a principiare in modo apriorico-deduttivo le categorie fondamentali della natura. La natura è determinata come l'«idea nella forma dell'*alterità*» (§ 247, 9.24 (II 90)): in quanto idea, è retta da strutture logiche; in quanto idea nella forma dell'*alterità*, la sua determinazione fondamentale è l'*esteriorità* (*ibidem*). La natura è dunque la negazione dell'idea, ma nel contempo è, in quanto tale, riferita all'idea; è pertanto «la *contraddizione irrisolta*» (§ 248 A, 9.28 (II 93); cfr. § 250, 9.34 (II 99 seg.)). Le manca quella autonoma interiorità che è l'unica a rendere possibile libertà e spiritualità; ed è perciò abbandonata al caso ed alla necessità (§ 248, 9.27 segg. (II 93 segg.)). Ciò ha come conseguenza che in essa è presente una contingenza che non va compresa concettualmente come razionale, bensì può soltanto essere constatata empiricamente (§ 250, 9.34 segg. (II 99 segg.)); cfr. *supra* pp. 155 segg.). Ma, nello stesso tempo, lo sviluppo della natura persegue lo scopo di superare la sua contraddizione e cioè di diventare spirito. La natura è quindi «un *sistema di gradi*, ciascuno dei quali scaturisce necessariamente dall'altro ed è la verità prossima di quello da cui risulta» (§ 249, 9.31 (II 96 seg.)). Hegel, per altro, non intende questo svolgimento in modo empirico come un processo esteriore, ma unicamente come sviluppo del concetto (§ 249 A, 9.31 (II 97 seg.)). Il compito di questo sviluppo è porre l'idea, che opera nella natura, come ciò che essa è in sé, di portarla cioè ad una espressione sem-

Z, 9.110 (II 165)); ed hanno a loro fondamento, in secondo luogo, anche motivi relativi alla storia della scienza: i fenomeni trattati da Hegel in questa seconda parte sono stati compresi in modo soddisfacente appena nel tardo XIX secolo (si pensi solo alla termodinamica e all'elettromagnetismo).

pre più esplicita e ciò avviene al livello più elevato nella vita; ma la natura deve superare anche questa determinazione e trapassare nello spirito, «che è la verità e lo scopo finale della natura e la vera realtà effettiva dell'idea» (§ 251, 9.36 (II 101)).

Ma questa «estrinsecazione», questo «uscire, [...] dispiegarsi, [...] venire fuori da sé» del concetto nel processo di sviluppo della natura è nel contempo, secondo Hegel, «un ricuperare nell'interiorità questa uscita, una rammemorazione che è il concetto stesso a esistere nell'estrinsecazione [...]». Il concetto vuole infrangere la scorza dell'esteriorità e diventare per sé» (§ 251 Z, 9.36 seg. (II 102)). Ciò suona come un paradosso, ma è facilmente risolvibile. Il concetto, infatti, riesce a procurarsi una realtà esteriore solo dando forma nella realtà effettiva ad una struttura il cui carattere distintivo è l'interiorità, la riflessività. La suddivisione della filosofia della natura è stabilita da questa direzione: a partire dall'estrinsecità dello spazio attraverso l'essere entro di sé della materia determinata²¹ fino all'interiorità e idealità dell'organismo. Ma lo sviluppo non può essere soltanto lineare, bensì nel contempo dialettico: la terza parte va interpretata come sintesi delle prime due. L'*Enciclopedia* berlinese risulta quindi suddivisa nel modo seguente (§ 252, 9.37 (II 102)): I. Meccanica, che ha per oggetto la materia nella sua infinita singolarizzazione e nell'astratta identità con sé; II. Fisica, in cui viene tematizzata la concreta particolarizzazione della materia, cioè le sue proprietà, come gravità, coesione, suono, calore, magnetismo, colore, odore, sapore, carica elettrica e determinatezza chimica; III. Organica, in cui il vivente viene compreso come *concreta unità* e in cui la molteplicità delle proprietà viene superata nella soggettività dell'organismo e con ciò idealizzata. «La totalità reale del corpo, come il processo infinito per cui l'individualità si determina come particolarità o finitezza e altrettanto la nega e ritorna in sé, alla fine del processo si ristabilisce ad inizio, è quindi un innalzamento alla prima idealità della natura, per cui è divenuta un'unità *compiuta* ed essenzialmente, come unità *negativa* che si riferisce a se stessa, *ipseistica* e *soggettiva*» (§ 337, 9.337 (II 365))²².

Questa suddivisione della filosofia della natura non è però l'unica che si trova in Hegel. Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg le tre sezioni della filo-

²¹ Affascinante è il passo conclusivo della «Meccanica», che deve costituire il passaggio alla «Fisica»: «quello che è il sistema solare nella totalità deve poi essere la materia nel singolo» (§ 271 Z, 9.107 (II 163)), un passo che ricorda addirittura il modello atomico di Bohr.

²² In (1984d), 76 segg. ho mostrato che questa tricotomia corrisponde perfettamente a quella del *Timeo* platonico.

safia della natura sono ancora denominate «Matematica», «Fisica dell'inorganico» e «Fisica dell'organico» (o «Fisiologia»: HE § 196). Mentre la «Fisica dell'organico» corrisponde esattamente alla posteriore «Fisica organica» (o «Organica»: § 252, 9.37 (II 102)), le prime due sezioni non coincidono. La «Matematica» dell'*Enciclopedia* di Heidelberg corrisponde solo alla prima parte della più tarda «Meccanica», che tratta spazio, tempo e movimento; le altre due parti – meccanica finita e meccanica assoluta – costituiscono, invece, nell'*Enciclopedia* di Heidelberg la prima parte²³ della seconda sezione, la «Fisica dell'inorganico»²⁴. In queste prime suddivisioni la materia fisica reale è quindi trattata nella seconda sezione

²³ Degno di nota, tuttavia, è che nell'*Enciclopedia* di Heidelberg la successione sia capovolta: all'interno del capitolo intitolato «Meccanica» Hegel prende le mosse dal movimento gravitazionale della più tarda meccanica assoluta (§§ 209 segg.), per poi passare alla caduta (§§ 213 seg.) ed al movimento inerziale (§ 215). L'ordinamento, cioè, comincia qui con il momento più alto per finire con quello più basso. In realtà, in un'aggiunta al § 252 dell'*Enciclopedia* berlinese si trova l'osservazione che ci sarebbero due vie possibili da percorrere nella filosofia della natura, la via dell'emanazione e quella dell'evoluzione: «l'una che comincerebbe dal concetto concreto, e questa nella natura è la vita considerata per sé, e da essa si sarebbe condotti alle sue estrinsecazioni che la vita espelle da sé come circoli della natura indipendenti, e si riferisce ad essi come ad altre forme della sua esistenza, che perciò sono però più astratte, e terminerebbe con il completo estinguersi della vita. L'altra via è quella opposta, che comincia con il modo soltanto dapprima immediato in cui il concetto esiste, [...] e termina con la sua vera esistenza» (9.38 (II 103); cfr. analogamente sul sistema delle arti 15.233 seg. (1080 seg.)). È chiaro peraltro che da un punto di vista oggettivo la seconda via è quella da preferire. Nel corso del suo sviluppo filosofico Hegel sembra tuttavia aver inclinato per un certo periodo di tempo verso la prima via ed essersene interamente distaccato solo lentamente: così nei *Jenaer Systementwürfe II* il tempo (spirituale) è trattato prima dello spazio (GW 7, 194 segg.), mentre già nei *Jenaer Systementwürfe III* si trova l'ordinamento opposto, noto da tutte le «Enciclopedie» successive (GW 8, 4 segg.). Inoltre, nel *System der Sittlichkeit* (Lasson 471 segg. (Sfd, 259 segg.)) Hegel inizia la trattazione dei ceti con il ceto più elevato, il ceto assoluto dei militari, per finire con il ceto dei contadini; ma già nei *Jenaer Systementwürfe III* (GW 8, 266 segg.) la successione è rovesciata. Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg (§ 433) si trova, tuttavia, di nuovo un ordinamento che ricorda il *System der Sittlichkeit*; nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (§§ 202 segg., 7.355 segg. (165 segg.)) e nell'*Enciclopedia* berlinese (§ 528, 10.323 (III 373)) è nuovamente presente, invece, la successione ascendente.

²⁴ Il secondo e terzo capitolo della «Fisica dell'inorganico» corrispondono nell'*Enciclopedia* berlinese alla prima e alla terza parte della «Fisica», mentre le categorie del secondo capitolo di quest'ultima («Fisica dell'individualità particolare») si trovano nell'*Enciclopedia* di Heidelberg all'inizio del terzo capitolo («Fisica individuale») nel sottocapitolo sulla «figura» prima e dopo la trattazione del magnetismo (gravità specifica: § 236; coesione: §§ 240 segg.; suono: § 243; calore: § 244).

della filosofia della natura; la prima sezione comprende soltanto «l'essere fuori di sé ideale, universale» (HE § 196). Non si può dire però che questa sia la suddivisione originaria in Hegel²⁵. È vero che essa si trova anche nella *Oberklassenenziklopädie* della Propedeutica, in cui la «Scienza della natura» consta di «Matematica», «Fisica» e «Fisica dell'organico», e in cui la «Meccanica» è inclusa nella seconda parte (4.33 seg. (203)); ma la filosofia della natura dei *Systementwürfe* jenesi o presuppone una bipartizione in sistema solare e sistema terrestre (*Systementwürfe I*), e la sviluppa esplicitamente (*Systementwürfe II*), o presenta una tripartizione più affine all'*Enciclopedia* berlinese (*Systementwürfe III*).

Quale suddivisione preferire? A prima vista la prima e la più tarda suddivisione sembrano essere le più sensate; infatti, effettivamente non si capisce perché la dottrina dello spazio, del tempo e del movimento debba chiamarsi «Matematica». Soprattutto il tempo non è una categoria matematica ed anche lo spazio tematizzato nella filosofia della natura è lo spazio fisico e per nulla affatto una struttura matematica. D'altra parte, anche la struttura dell'*Enciclopedia* berlinese costituisce una rimozione più che una soluzione del problema forse più difficile del sistema hegeliano, un problema che, mentre non ha attirato l'attenzione di quasi nessun critico contemporaneo²⁶, fu animatamente discusso poco dopo la morte di Hegel. *Esso riguarda la posizione della filosofia della matematica nel sistema hegeliano.*

5.1.1. La posizione della matematica nel sistema di Hegel

All'interno dell'*Enciclopedia* berlinese la matematica è l'unica scienza particolare i cui principi non vengono fondati da una disciplina filosofica regionale, anzi l'unica che non ha, in ultima analisi, una collocazione nel sistema. Fisica, chimica, biologia, psicologia, scienze sociali e dello spirito – tutte queste scienze hanno nell'*Enciclopedia* una chiara collocazione all'interno del sistema. Ma quale collocazione ha la matematica?

²⁵ Hegel, del resto, sembra averla respinta subito dopo la pubblicazione dell'*Enciclopedia* di Heidelberg; nella lezione del 1819-20 edita da Gies, nel capitolo sulla suddivisione, a proposito della prima sezione si legge: «Meccanica, non semplicemente matematica» (NPh 11 seg.). Lo svolgimento concreto di questa lezione si attiene comunque alla partizione che è alla base dell'*Enciclopedia* di Heidelberg.

²⁶ In generale una trattazione esauriente del tema «Hegel e la matematica» resta ancora un'aspirazione nell'ambito della ricerca hegeliana. Un passo importante in questa dire-

Va respinta con ogni verosimiglianza l'opinione che la matematica sia una parte della filosofia dello spirito. Infatti, pur essendo chiaro che nella filosofia dello spirito la *scienza* della matematica deve essere tematizzata come tutte le altre scienze²⁷, ben difficilmente gli oggetti della matematica – le strutture matematiche – possono considerarsi entità meramente psico-logiche, al modo, per esempio, dell'intuizionismo di Brouwer; infatti, se così fosse, non sarebbe possibile fondare né la scientificità e l'oggettività della matematica²⁸ né la sua applicabilità alla natura. Hegel esclude anche la classica soluzione del platonismo, che pur presenta alcuni vantaggi: collocare la matematica in una *sfera intermedia* tra le categorie logiche e la natura può essere legittimo solo in un sistema lineare monistico, e non già in un sistema idealistico dialettico (cfr. *supra* pp. 199 segg.). Se invece, come avviene in Hegel, l'idea si aliena immediatamente nel suo altro, nella natura, una sfera intermedia del genere non ha più senso²⁹.

All'interno del sistema hegeliano restano quindi due possibilità soltanto: le entità matematiche fanno parte o della logica o della filosofia della natura. Ma entrambe le soluzioni presentano aspetti spiacevoli: la matematica è una scienza completamente non dialettica, per cui è ben difficile

zione è rappresentato dai saggi di L. Fleischhacker (1982; 104-171) sul concetto hegeliano di quantità, saggi che non si pongono soltanto su un livello filologico e dossografico, ma utilizzano fruttuosamente in modo originale la concezione hegeliana della matematica per comprendere la matematica moderna.

²⁷ Una carenza notevole dell'*Enciclopedia* hegeliana è l'assenza di una trattazione del fenomeno costituito dalla singola scienza finita, che non va scambiata con la filosofia detta spesso da Hegel in senso enfatico «scienza». Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel ha inteso la filosofia (in quanto conoscenza concettuale dell'assoluto) come sintesi di scienza (conoscenza concettuale del finito) e religione (conoscenza rappresentativa dell'assoluto) (18.75 segg. (1 69 segg.)); questa concezione andrebbe però mediata con la posizione che ha la filosofia nell'*Enciclopedia*.

²⁸ Del tutto giustamente N. Hartmann scrive che si può rinunciare ad assumere l'esistenza di entità matematiche ideali, solo «se non si riconosce alla matematica di essere una conoscenza. Ciò che avviene in essa non ha allora nessun bisogno di essere compreso e quindi nemmeno di un atto trascendente. E allora essa non ha di certo affatto bisogno di oggetti esistenti. Ma con ciò si ritorna alla rappresentazione di un gioco di scacchi mentale. Questa è certamente in sé una possibilità, ma corrisponde poco alla serietà della matematica. Se infatti essa non è conoscenza, non è nemmeno una scienza» (1965; 235 seg.).

²⁹ Si trovano, tuttavia, alcuni passi in cui Hegel si pronuncia a favore di questa posizione intermedia della matematica tra elemento ideale ed elemento sensibile (5.245 seg. (I 230 seg.); E § 104 A, 8.218; § 104 Z3, 8.220 segg. (I 294, 296 segg.); 18.235 segg. (1 230 segg.)), passi però che sono semplici relitti storici, in quanto non possono essere compresi all'interno del sistema.

che i suoi principi possano essere trattati nella logica. Per di più, ciò produrrebbe l'insensatezza di dedicare un'intera sezione della logica – «La quantità» – alla fondazione di una sola scienza specifica, mentre di solito così non è per le altre parti della logica (con l'eccezione forse della logica del sillogismo). Ma la matematica non sembra avere il suo posto nemmeno nella filosofia della natura: le entità matematiche, infatti, non sono affatto entità naturali, bensì ideali. Ora, Hegel stesso ha oscillato tra queste due possibilità, senza decidersi in modo chiaro e inequivoco per l'una o per l'altra. In una aggiunta orale egli dice con sintomatica indeterminazione che una filosofia della matematica «diventerebbe qualcosa di logico o anche qualcosa di appartenente a una scienza filosofica concreta a seconda che si attribuisca ai concetti un significato più concreto» (E § 259 Z, 9.55 (II 117))³⁰. In realtà Hegel ha trattato i concetti fondamentali delle quattro parti di cui consisteva la matematica del suo tempo in luoghi assai differenti del sistema. Mentre il tentativo di una fondazione filosofica dell'aritmetica e del calcolo integrale e differenziale trova il suo posto nella logica (5.231 segg., 279 segg. (I 216 segg., 264 segg.)), la fondazione della geometria è affidata alla prima parte della filosofia della natura, alla filosofia dello spazio (cfr. § 256 A, 9.45 seg. e § 256 Z, 46 seg. (II 109 seg., 110 seg.)). Ma di questa separazione lo stesso Hegel non sembra essere stato particolarmente convinto; all'interno della filosofia della natura, nella trattazione del tempo – conformemente, però, alla poco convincente correlazione kantiana della geometria con lo spazio e dell'aritmetica col tempo (KdrV B 182/A 142 seg. (139); *Proleg.* § 10) – improvvisamente si torna a parlare dell'aritmetica³¹. Il principio del tempo, infatti, potrebbe essere «paralizzato» per diventare l'uno, che fornisce all'aritmetica il concetto fondamentale (E § 259 A, 9.52 (II 115); cfr. 3.45 seg. (I 35)). Nella lunga annotazione all'ultimo paragrafo del capitolo sul tempo Hegel si pronuncia in modo più determinato sull'idea di una filosofia della matematica: «Si potrebbe inoltre pensare ancora a una *matematica filosofica*, che conoscesse a partire dai concetti quello che la scienza matematica comune, se-

³⁰ Questa ambivalenza si esprime icasticamente nel sottotitolo della *Philosophie der Mathematik* dell'hegeliano C. Frantz (1842): «Un contributo alla logica e nel contempo alla filosofia della natura».

³¹ Nell'Enciclopedia della Propedeutica, nella prima sezione della filosofia della natura intitolata «Matematica», dopo la geometria (spazio) e l'aritmetica (tempo) vengono inseriti anche il calcolo integrale e differenziale (4.36 (206)); segue poi la matematica applicata, che sicuramente fa parte della filosofia della natura.

guendo il metodo dell'intelletto, deduce da determinazioni presupposte» (9.52 seg. (II 115)). Ma la matematica, pensa Hegel, è una scienza dell'intelletto in un modo così perfetto che la cosa migliore sarebbe lasciarla in questa sua condizione. Dopo questa dichiarazione, che sembra contestare la possibilità di una filosofia della matematica, viene, però, nuovamente senz'altro contemplata una comprensione filosofica della matematica sul modello delle altre scienze: «In tal modo non è esclusa però la possibilità che il concetto fondi una coscienza più determinata, tanto rispetto ai principi intellettivi che fanno da guida, quanto rispetto all'ordinamento e alla sua necessità, sia nelle operazioni aritmetiche³², che nelle proposizioni della geometria»³³ (9.52 seg. (II 116)). Tuttavia l'annotazione si conclude ponendo il seguente problema: la vera matematica filosofica sarebbe la «scienza delle *mesures*», quella «scienza più difficile di tutte», che dovrebbe deri-

³² Hegel si riferisce probabilmente al suo tentativo di derivare le tre specie di operazioni fondamentali come un sistema completo (cfr. 5.234 segg. (I 219 segg.); E § 102 A, 8.124 segg. (I 290 segg.)). In questo tentativo senz'altro notevole, che meriterebbe un profondo riesame anche in relazione allo stato attuale della matematica con le sue numerose operazioni, va criticata un'imprecisione: Hegel menziona, accanto alle tre specie positive di calcolo da lui trattate (addizione, moltiplicazione, elevamento a potenza), «tre *negative*» (E § 102 A, 8.126 (I 292)), mentre è evidente che ce ne sono quattro: sulla base della non-commutatività dell'elevamento a potenza, quest'ultima operazione ha, insieme all'estrazione di radice, una seconda inversione, la ricerca del logaritmo. Varrebbe la pena di indagare se, al di là della completezza delle specie di calcolo – che sulla base del principio di permanenza sono responsabili dell'ampliamento del sistema dei numeri naturali a quello dei numeri complessi –, non si possa fornire una risposta alla domanda, che non è presa in esame da Hegel, se il sistema dei numeri sia esaurito con **C**. (Andrebbero però presi in considerazione i quaternioni, i numeri ideali e altri ampliamenti.)

³³ Con ciò Hegel allude certamente ai suoi occasionali tentativi di privilegiare alcune proposizioni geometriche. Così, secondo lui, i teoremi di Euclide I 47 seg. (teorema di Pitagora con inversione) e II 14 (riduzione del rettangolo al quadrato) hanno avuto una collocazione particolare, rispettivamente, alla fine del primo e del secondo libro, poiché in essi devono manifestarsi strutture razionali (cfr. 2.350 (Psc 179); 6.531 seg. (II 919 seg.); E § 256 Z, 9.47 (II 110 seg.)): il teorema di Pitagora in quanto «simbolo dell'idea». Riflessioni del genere risalgono a Platone e alla matematica platonizzante della tarda Antichità; cfr. dell'Autore (1982), 190, n. 32 (123). A Norimberga, del resto, Hegel pensò di «redigere un compendio circa il modo di svolgere l'insegnamento *teoretico* della geometria e dell'aritmetica nei ginnasi, perché tanto a Jena che qui ho trovato nelle mie lezioni che questa scienza, senza mescolarvi la filosofia che non c'entra, può essere trattata in un modo più intelligibile e sistematico del solito, mentre invece non si riesce a scorgere da dove provenga il tutto e dove sia diretto, dal momento che non vi è indicata norma teoretica alcuna» (*Briefe* I 398 (II 179)).

vare le singole leggi della natura dal concetto dei fenomeni da essa determinati (9.54 (II 117))³⁴.

È chiaro che una scienza del genere avrebbe la sua collocazione nella filosofia della natura; ma resta oscuro in quale parte del sistema filosofico dovrebbe propriamente essere inclusa la matematica pura, anzi se possa esserci in generale una filosofia della matematica³⁵. Le considerazioni di Hegel sono talmente imprecise³⁶, che non ci si può meravigliare se dopo la sua morte e in riferimento ad esse nel corso di una vivace controversia, furono sostenute tutte e tre le seguenti possibilità: (a) la matematica rientra in parte nella logica (aritmetica) e in parte nella filosofia della natura (geometria), come Hegel stesso molto probabilmente sembra aver pensato, (b) l'intera matematica fa parte della filosofia della natura, (c) l'intera matematica fa parte della logica.

La prima possibilità è stata sostenuta da Rosenkranz, secondo il quale l'aritmetica è «una scienza *ontologica*», mentre la geometria rientra nella parte iniziale della filosofia della natura. «È sbagliato trattare l'aritmetica come una scienza che è coordinata alla geometria e che sta con quest'ultima in un particolare rapporto. Essa è piuttosto un presupposto della matematica, un momento dell'idea in quanto momento logico» (1850; 179; cfr. già 1838, 2156). Questa concezione non sembra del tutto implausibile, perché i numeri – a differenza delle determinazioni geometriche – si applicano senz'altro allo spirito, anzi alla stessa logica. Genera, tuttavia, imbarazzo la circostanza che aritmetica e geometria vengano reciprocamente separate³⁷. Queste due discipline sono unificate da Michelet. Egli si attiene

³⁴ Cfr. cap. 3, n. 80.

³⁵ Hegel va criticato per non aver mai messo chiaramente in evidenza queste difficoltà del suo sistema, che non possono essergli certamente sfuggite, ma di averle piuttosto intenzionalmente nascoste. In generale, quello di non indicare mai i problemi irrisolti e di procedere come se tutto fosse stato chiarito è uno dei difetti più fastidiosi della filosofia hegeliana.

³⁶ Questa è anche la critica di Rosenkranz (1870; 60), che esige una filosofia specifica della matematica. In questo senso, già in (1835; 115 seg.) Rosenkranz aveva richiamato l'attenzione su alcune suddivisioni tricotomiche in matematica, suddivisioni che tuttavia non hanno nulla a che fare con la *dialettica*.

³⁷ La matematica diventerebbe in tal modo un aggregato disorganico di discipline, che alla luce di una considerazione speculativa avrebbero ben poco a che fare l'una con l'altra. Che le singole discipline matematiche siano in verità strettamente connesse è invece un fatto che continua ad affascinare e non soltanto i profani; un esempio famoso è la chiarificazione dell'antico problema geometrico della quadratura del cerchio operata da F. v. Lindemann con strumenti tratti dalla teoria algebrica dei gruppi.

(come anche C. Frantz (1842), 149) all'osservazione di Hegel sulla relazione tra il tempo e l'aritmetica ed elimina di conseguenza dalla logica il capitolo sul numero, per trattare «Il numero e l'aritmetica» all'inizio della filosofia della natura in connessione col tempo. Contro Hegel ed i suoi seguaci nella logica, egli ribadisce che il numero fa parte «assolutamente soltanto della natura, poiché esso, in quanto stare-uno-accanto-all'altro ed estrinsecità, è affetto dal carattere della natura, che è l'alterità dell'idea» (1876 segg.; II 59). È tuttavia indubbio che una concezione del genere è insostenibile. In primo luogo, l'aritmetica non ha nulla a che vedere col tempo; e, in secondo luogo, la collocazione dell'aritmetica dopo la geometria – collocazione che corrisponde ancora alla successione di queste discipline in Euclide – è contraria a una delle più importanti tendenze della matematica moderna, ossia alla liberazione dell'aritmetica da rappresentazioni geometriche e alla sua costruzione come una disciplina più fondamentale rispetto alla geometria³⁸. La terza possibilità è realizzata nei *Grundzügen der Metaphysik* di Ch.H. Weiße del 1835. L'importanza di quest'opera, in gran parte confusa e oggi giustamente dimenticata, consiste, a mio parere, nel tentativo – pur inaccettabile – di sviluppare una completa filosofia della matematica all'interno dell'idealismo, un tentativo che in alcuni aspetti ricorda Platone e Aristotele, ai quali Weiße si richiama anche esplicitamente (24 seg.; 179 seg.). Secondo Weiße – che per molti versi dipende completamente da Hegel, pur non potendo essere ascritto (così come il figlio di Fichte) alla vera e propria scuola hegeliana a motivo del suo teismo speculativo – ad ogni disciplina filosofica è correlata una scienza particolare. Quale scienza particolare corrisponde allora alla disciplina filosofica fondamentale, alla metafisica? Si tratta, secondo Weiße, della matematica, rispetto alla quale la metafisica ha i compiti seguenti: «innanzi tutto *derivare* gli assiomi e i concetti fondamentali della matematica, *dimostrare* la loro necessità e la loro completezza, e poi, in secondo luogo, indagare il significato universale e necessario di questi concetti fondamentali per la totalità dell'essere» (24). Solo in questo modo la matematica potrebbe diventare scienza in senso forte (91). Ma nella realizzazione di questo programma

³⁸ In (1984c), 329 segg. e 337 seg. (50 seg., 65 segg.) ho mostrato che la grandezza della filosofia dei numeri di Platone consiste, tra l'altro, nella visione che l'aritmetica debba essere costruita indipendentemente dalla geometria, visione che si è imposta nella matematica scientifica del XIX secolo. A Weiße va riconosciuto il merito di aver visto chiaramente che l'aritmetica non può essere intesa in nessun caso come scienza del tempo e che è più fondamentale della geometria (1835; 26).

Weiße si imbatte in enormi difficoltà. Avendo nuovamente escluso la logica dalla metafisica (42 seg., 78 segg.), egli suddivide quest'ultima in dottrina dell'essere, dell'essenza e della realtà effettiva; nella parte centrale di questi tre libri va, di volta in volta, fondata una disciplina matematica. Nel caso della metafisica dell'essere, interamente ricalcata su quella hegeliana, questa disciplina è, come in Hegel, l'aritmetica: la *Scienza della logica* di Hegel, così Weiße, ha giustamente fatto «del concetto del numero [...] il concetto centrale e il cardine della sua prima parte» (97). Ma Hegel sarebbe stato molto incoerente per non aver proceduto in modo analogo nelle altre parti della sua opera; se si vuole fondare l'aritmetica nella logica, la coerenza esige di fare lo stesso anche con le altre discipline matematiche (105). Al centro della sua metafisica dell'essenza Weiße colloca perciò la geometria; ma a tale scopo deve assumere nella logica lo spazio, il che non sembra creargli particolari problemi. Nella terza parte, infine, viene trattata la meccanica, che deve far parte della matematica pura (26); e quindi anche il tempo viene annoverato tra le categorie metafisiche.

Questa concezione, che ha come conseguenza un totale dissolvimento della differenza tra categorie logiche e categorie della filosofia reale, non merita di essere criticata. Tuttavia mi sembrava meritevole di menzione, perché è maturata a partire dalla comprensione che nell'*Enciclopedia* di Hegel la matematica ha una collocazione aporetica; questa comprensione ha una grande importanza, sebbene (o proprio perché) sia molto difficile trovare una soluzione soddisfacente al problema che abbiamo esposto³⁹. È comunque chiaro che una discussione di tale questione dovrebbe oggi dimenticare la suddivisione della matematica del tempo di Hegel in due o in quat-

³⁹ Strettamente affine al problema qui sviluppato è la questione relativa alla posizione nel sistema di Hegel del concetto dell'intelletto (v. *supra* p. 307) e quindi degli universali non deducibili logicamente e delle leggi di natura, per esempio, che Hegel a Jena mette in correlazione con l'intelletto (Rosenkranz (1844), 214 (229)) e che tuttavia nella «Filosofia della natura» dell'*Enciclopedia* sorprendentemente non sono tematizzati in quanto caratteristiche distintive strutturali della natura. Abbiamo a che fare qui con qualcosa di meramente psicologico o con determinazioni ontologiche? E, dal momento che per Hegel si tratta palesemente di determinazioni ontologiche, queste strutture generali esistono soltanto nei singoli enti o ad esse spetta un proprio modo di essere? Muovendo dal punto di vista di Hegel si negherà certamente questa seconda possibilità e si propenderà per una soluzione di tipo aristotelico; nel caso della matematica, però, questa soluzione avrebbe come conseguenza di farle perdere il carattere di scienza, abbassandola ad una pura scienza ausiliaria. Forse si potrebbe dire che la natura, essendo l'altro dell'idea, obbedisce necessariamente ad una logica difettosa, quella della matematica appunto, che rappresenterebbe in un certo senso *l'universale della natura*.

tro parti, attualmente completamente superata, e dovrebbe occuparsi di una matematica che ha una struttura sistematica completamente diversa⁴⁰; ma una discussione del genere – che richiederebbe un notevole impegno – sarebbe in ogni caso desiderabile, se non altro perché non si può certo dire che i problemi fondamentali della filosofia della matematica abbiano trovato una soluzione soddisfacente nella filosofia contemporanea.

5.1.2. *Lo spazio. Qualità e quantità*

La prima categoria della filosofia della natura, secondo Hegel, è lo spazio. Perché? Ciò può essere fondato solo nel modo seguente: vanno indicati, innanzi tutto, i momenti categoriali che devono essere generati dall'autodeterminazione del concetto, per accertare poi che ad essi corrisponda la struttura dello spazio nota in base all'esperienza. Quali sono questi momenti categoriali? Del concetto della natura fa parte la negazione dell'idealità delle categorie logiche, idealità a cui si perviene nuovamente in modo difettoso solo alla fine del processo della natura nell'organismo. La prima determinazione della natura deve essere pertanto l'*estrinsecità*. Nel contempo, sulla base della corrispondenza tra logica e filosofia reale, la prima categoria della natura deve corrispondere all'*essere*, a cui l'idea assoluta era ritornata al termine del suo svolgimento (E § 244 Z, 8.393 (I 462)). Ma essere è assenza immediata di relazioni, indeterminatezza priva di differenze, universalità non particolarizzata.

Da ciò risulta «[l]a prima e immediata determinazione della natura [...], l'*universalità* astratta del suo *esser fuori di sé*, la sua indifferenza priva di mediazioni, lo *spazio*» (E § 254, 9.41 (II 105 seg.)). Dall'essere fuori di sé deriva il momento ulteriore della *giustapposizione*; dall'astrattezza di questo essere fuori di sé la *continuità* dello spazio. Nell'annotazione Hegel si riferisce, innanzi tutto, alla concezione kantiana, secondo la quale lo spazio è qualcosa di meramente soggettivo⁴¹. Lo spazio e

⁴⁰ Importante sarebbe fornire un'interpretazione filosofica della triade trattata oggi nella teoria delle strutture: strutture algebriche, strutture d'ordine e strutture topologiche.

⁴¹ Hegel prende in esame l'intuizione dello spazio e del tempo – che naturalmente distingue nettamente da spazio e tempo – nella «Psicologia» (§§ 448 segg., 10.249 segg. (III 300 segg.)), dove menziona, tra l'altro, interessanti fenomeni psicologici relativi al tempo (per es., § 452 Z, 10.259 (III 309 seg.)), di cui però non fornisce un'interpretazione teorica. Ho tentato un'interpretazione del genere in (1986b), 276 seg.

anche il tempo⁴² non dipendono affatto, secondo Hegel, dalla nostra intuizione, ma sono costituiti dall'idea assoluta⁴³. Tuttavia Hegel concorda con Kant nel ritenere lo spazio «un'astrazione» (§ 254 A, 9.43 (II 106)); e, come nella *Scienza della logica* aveva cercato di mostrare che la verità dell'essere e del nulla è il divenire e l'essere determinato, così nella filosofia reale respinge la concezione di Newton che vede nell'astrattezza dello spazio qualcosa di affermativo, anzi addirittura un «*sensorium* di Dio»⁴⁴. Interessante è che questa concezione fondata *metafisicamente* sia alla base della soluzione fornita da Newton ad uno dei più importanti problemi concernenti i fondamenti della meccanica, sia cioè alla base dell'opzione newtoniana per lo spazio assoluto, opzione che, per quanto già criticata da alcuni contemporanei (Leibniz, Huygens, Berkeley), perdurò fino al XIX secolo per essere definitivamente eliminata soltanto dalla teoria della relatività. Dal rifiuto hegeliano della metafisica astratta dell'intelletto consegue, invece, la negazione dello spazio assoluto (e del tempo assoluto⁴⁵); ed in Hegel si trova in effetti una critica, anche se assai concisa, del concetto newtoniano di spazio: «lo spazio relativo è qualcosa di molto superiore, poiché è lo spazio determinato di un qualche corpo materiale, mentre la verità dello spazio astratto consiste piuttosto nell'essere come corpo materiale» (§ 254 Z, 9.43 (II 107))⁴⁶. È però in qualche modo fuorviante che subito dopo Hegel critichi anche il concetto leibniziano di spazio: anche

⁴² Che il tempo possa essere inteso come prolessi della soggettività è, a tal riguardo, del tutto influente; si v. su ciò *infra* p. 397.

⁴³ Cfr. E § 448 Z, 10.253 (III 304): «Le cose sono tuttavia in verità *esse stesae* spaziali e temporali; quella doppia forma della reciproca esteriorità non viene loro applicata unilateralmente dalla nostra intuizione, ma è già loro fornita originariamente dallo spirito infinito in sé essente, dall'idea creatrice eterna». Analogamente 20.341 (3/II 295 seg.).

⁴⁴ Questa concezione newtoniana si radica in una metafisica intellettualistica: cfr. cap. 3, n. 119.

⁴⁵ Del tutto chiara è l'opzione per un concetto relativo di tempo in § 258 A, 9.49 (II 112): «Ma le cose non stanno in questo modo, e cioè nel senso che *nel* tempo tutto nasce e perisce, bensì il tempo stesso è questo *divenire*, nascere e perire, l'*astrarre essente*, il *Chronos* che genera e distrugge tutte le sue creature».

⁴⁶ Contro lo spazio assoluto mi sembra persuasivo l'argomento che si diffuse tra il XIX e il XX secolo: posto che lo spazio sia qualcosa di più che la relazione spaziale delle cose tra loro, non si potrebbe escludere una sua espansione, mentre resterebbe identica la relazione delle cose tra loro. È chiaro, però, che non sarebbe possibile *in linea di principio* accertare un cambiamento del genere: con lo spazio, infatti, si sarebbero dilatati anche tutti i parametri di misura. Ma, secondo la convinzione idealistico-oggettiva, un cambiamento che sia in linea di principio inconoscibile non può sussistere nemmeno a livello ontologico.

se lo spazio è sempre «uno spazio riempito e non distinto da ciò che lo riempie», si dovrebbe dire, però, contro Leibniz che «i rapporti spaziali permangono anche come indipendenti dalle cose» (*ibidem*). Questa parziale marcia indietro non è del tutto chiara; forse Hegel pensa a un concetto matematico – e non fisico – di spazio. Il passo peraltro potrebbe anche essere interpretato nel senso che Hegel intenda mantener fermo contro Leibniz che il concetto di spazio deve essere trattato *prima* del concetto di materia e che *da questo punto di vista* non è riducibile a quest'ultimo.

Si evidenzia qui un interessante problema della filosofia reale hegeliana, importante soprattutto per questioni di esposizione e sul quale ha richiamato l'attenzione K. Hartmann (1982), in relazione peraltro alla filosofia del diritto. Il problema nasce dal fatto che soltanto le categorie posteriori costituiscono la verità delle precedenti, ma queste vanno sviluppate senza anticipare quelle. Così, per esempio, è necessario trattare la società civile senza fare riferimento allo Stato, sebbene naturalmente gli effetti dello Stato sulla società civile siano per essa costitutivi; solo al livello dello Stato diventa chiaro ciò che è propriamente la società civile. Questo problema, pur essendo particolarmente rilevante nella filosofia dello spirito (cfr. E § 380, 10.16 seg. (III 86)), non si presenta solo in essa. Anche in una filosofia attuale dell'organico, per esempio, che prenda in considerazione la teoria dell'evoluzione e quindi lo sviluppo reale insieme a quello concettuale, molte proprietà delle piante potrebbero essere spiegate solo a partire dall'esistenza degli animali (che si collocano su un grado superiore), ai quali sono legate da una co-evoluzione. In uno sviluppo filosofico, al passo con i tempi, della meccanica, che ponesse a suo fondamento la teoria della relatività, è evidente, inoltre, che i concetti di spazio e di tempo potrebbero avere una spiegazione completa solo con l'introduzione del concetto di movimento, anzi per la verità del concetto di gravitazione: ciò che propriamente sono spazio e tempo si manifesta solo nella gravitazione in quanto essa è l'essenza di una forma di azione reciproca della materia. Del resto, sulla base di questa opzione per un concetto di spazio-tempo relativo, a causa della distribuzione irregolare della materia, spazio e tempo non dovrebbero più essere visti come omogenei e probabilmente nemmeno come continui.

Torniamo al testo di Hegel: nell'annotazione al § 254 leggiamo ancora che lo spazio è «pura *quantità*, non più soltanto come determinazione logica, ma come essente in modo immediato ed esterno» (9.42 (II 106)). Questa determinazione è però sorprendente. Dal momento che non vuole limitarsi a fornire una descrizione fenomenologica adeguata del mondo

del reale, Hegel deve motivare *logicamente* perché ad una determinata entità spettino determinate caratteristiche; deve perciò – come si è mostrato analiticamente nel cap. 3.3. – partire da una corrispondenza tra logica e filosofia reale. Ma allora perché lo spazio è determinato in modo quantitativo e non qualitativo, se nella *Scienza della logica* la qualità viene trattata prima della quantità? Hegel ha visto il problema ed ha cercato di risolverlo nel modo seguente: «La natura perciò non comincia con il qualitativo, ma con il quantitativo, poiché la sua determinazione non è, come l'essere logico, il primo astrattamente e l'immediato, ma essenzialmente è già il *mediato* in sé, l'essere esterno e l'essere altro» (9.43 (II 106)). Questa risposta è però inaccettabile e precisamente per due ragioni: in primo luogo, lo spazio stesso è messo in parallelo con l'essere e la materia con l'essere determinato; ma, se persino la più concreta categoria della qualità fosse troppo astratta per avere un corrispettivo nella filosofia reale, essere ed essere determinato *a fortiori* dovrebbero essere tralasciati. In secondo luogo, la categoria della qualità è ampiamente tematizzata nella filosofia della natura e precisamente proprio in quella parte che segue immediatamente la Meccanica, nella «Fisica». Il suo oggetto è determinato come la «*materia qualificata*» (§ 271, 9.107 (II 163)); e si dice esplicitamente che il raggiungimento della «natura del qualitativo» costituisce «il passaggio della meccanica nella fisica» (§ 271, 9.108 (II 163)).

Come può essere risolta questa contraddizione che provocò imbarazzo già nei contemporanei⁴⁷? È evidente che ci sono due possibilità soltanto: o si cambia l'ordine logico o si cambia l'ordine della filosofia reale. Operare questo secondo cambiamento non sembra possibile: lo spazio è effettivamente determinato in modo puramente quantitativo e la «Meccanica» in realtà astrae da differenze qualitative, che sono invece tematizzate proprio nella «Fisica». Se si vuole coerenza, non resta che invertire l'ordine logico tra qualità e quantità. Non è possibile in questa sede fondare in

⁴⁷ Cfr. Ch. Braniß (1834), 261 seg.: «Egli [sc. Hegel] può concedersi un'autoconfutazione del genere in modo ancora più sorprendente nella filosofia della natura, in cui si prende le mosse dalla quantità e si procede verso la qualità. Qui in una nota si osserva che la natura non comincia con la qualità, perché la sua determinazione non comprende, come l'essere della logica, l'assolutamente primo e immediato; purtroppo con questa osservazione l'inconveniente di un'inconsequenza interna al sistema non solo non viene rimosso, ma è semplicemente nascosto [...]». In tal modo, ritiene giustamente Braniß, «la dialettica immanente del concetto, che costituisce la necessità del procedere speculativo» diventa «un quanto che abbisogna di essere rovesciato per adattarsi ad una mano o all'altra».

modo analitico un passo del genere, ma si possono menzionare alcuni argomenti che rendono plausibile, a mio parere, la necessità di questo cambiamento. È evidente, innanzi tutto, che un cambiamento della successione hegeliana non sarebbe un'operazione rivoluzionaria, bensì restaurerebbe soltanto l'ordine che tutta la tradizione ontologica, da Aristotele a Kant, ha considerato corretto – e, per la verità, non già «al solito, senza portarne ragione alcuna» (5.80 (I 67)), come assicura Hegel con una certa dose di presunzione. Che nel suo scritto sulle categorie Aristotele tratti la quantità prima della qualità ha infatti una ragione, ed anche una buona ragione: è evidente che a fondamento del suo ordinamento c'è la convinzione platonica che il quantitativo-matematico, in quanto più astratto, debba precedere nell'ordine logico il qualitativo-fisico⁴⁸. Secondo Aristotele, inoltre, la priorità della quantità si fonda sul fatto che le determinazioni quantitative non sono reciprocamente opposte (5b 11 segg.) e non accolgono in sé un più o un meno (6a 20 segg.), laddove le qualità sono opposte l'una all'altra in modo polare (10b 13 segg.) e possono essere determinate secondo una gradazione (10b 26 segg.)⁴⁹.

In realtà, non è difficile riconoscere che le differenze quantitative sono meno importanti delle qualitative: la quantità, pertanto, è più affine all'identità, mentre nella qualità gioca un ruolo decisivo la differenza, ossia

⁴⁸ L'anteposizione della matematica alla fisica si trova in Aristotele (*Metaph.* K 7), per essere però, successivamente, di nuovo abbandonata come conseguenza della dematematicizzazione della filosofia (E 1).

⁴⁹ Come esempio moderno di differenza quantitativa e, rispettivamente, qualitativa può essere addotta la differenza tra due particelle di materia di diversa massa e di diversa carica. Così, di due particelle con carica diversa, ma di massa uguale si dice che sono qualitativamente, ma non quantitativamente diverse. La differenza decisiva tra le due forme di determinazione mi sembra consistere nel fatto che la massa può assumere un valore infinitamente grande, mentre una carica è soltanto o positiva o negativa (la carica, tuttavia, può essere, a sua volta, differenziata *quantitativamente*). Nella scoperta della presenza di strutture polari nel magnetismo Hegel ha ravvisato uno dei più importanti impulsi per la nascita della moderna filosofia della natura: «Il magnetismo è una delle determinazioni che dovevano principalmente presentarsi, quando il *concetto* presentiva di trovare se stesso nella natura determinata e concepiva l'idea di una *filosofia della natura*» (E § 312 A, 9.202 (II 247); cfr. § 248 Z, 9.30 (II 95 seg.) e HE § 367 A). Nonostante la polemica hegeliana contro l'unificazione di magnetismo ed elettricità (ed anche chimismo) (E § 246 Z, 9.20; § 313 A, 9.211 seg.; § 330 A, 9.305 segg. (II 87, 254 seg., 338 segg.)) sia superata e vada annoverata tra i passi falsi più infelici della «Filosofia della natura», sono del parere che varrebbe la pena analizzare in modo preciso la teoria hegeliana della polarità in rapporto al sistema e tentare di interpretarla alla luce della fisica contemporanea.

una categoria negativa; e parla a favore della plausibilità della proporzione “quantità : qualità = identità : differenza”, il fatto che essa si trovi di frequente anche in Hegel⁵⁰. È chiaro però che, se effettivamente sussiste questa proporzione, la qualità dovrebbe essere trattata dopo la quantità⁵¹.

Si potrebbe obiettare, tuttavia, che Hegel, parlando di qualità, non pensa affatto, come Aristotele, a determinatezze che si oppongono l’una all’altra in modo polare, bensì alla determinatezza [Bestimmtheit] in generale; e questa categoria, in quanto più generale della determinatezza quantitativa, dovrebbe essere trattata prima di quest’ultima. Si tratta in effetti di una giusta osservazione; ma Hegel dovrebbe allora trattare, in primo luogo, la determinatezza in generale; in secondo luogo, le determinatezze quantitative e, in terzo luogo, quelle qualitative, mentre, in verità, unisce la prima e la terza forma di determinatezza. Questo passaggio fallace dalla determinatezza in generale alla determinatezza qualitativa si presenta in modo chiarissimo nel seguente passo della *Scienza della logica*: «La determinatezza isolata così per sé, quale determinatezza che è, è la *qualità*, – un che affatto semplice, immediato. La *determinatezza* in genere è il più universale, che può essere anche il quantitativo, come pure un ulteriormente determinato» (5.118 (I 105)). Ma con quale diritto Hegel passa ad una delle forme della determinatezza, alla determinatezza *qualitativa*? Va preso veramente sul serio l’argomento che la qualità sarebbe una determinatezza che è? È evidente che si dovrebbe addurre una *differentia specifica* tra determinatezza qualitativa e quantitativa per optare a favore della prima e a sfavore della seconda; ma si vede facilmente che il predicato “che è” non può costituire una tale differenza. Bisogna piuttosto argomentare contro Hegel che al primo livello della determinatezza un’entità determinata singolare può a stento differenziarsi da un’altra e perciò può essere determinata soltanto *quantitativamente*⁵².

⁵⁰ Cfr. 2.469 (Sfd 77): «nella forma dell’unità pura come assoluta quantità»; 2.471 (Sfd 80): «essenza senza forma, potenza senza sapere, quantità senza interiore qualità ovvero infinitezza, riposo senza movimento»; 2.501 (Sfd 121): «l’indifferenza nella forma della quantità [...] qualità e [...] differenza».

⁵¹ In effetti, anche nel periodo della maturità Hegel, criticando la concezione di Schelling, continua a sostenere che la differenza nell’assoluto schellinghiano è solo quantitativa: «La forma assoluta, il *concetto* e la vitalità hanno piuttosto come anima soltanto la differenza qualitativa che si supera in se stessa» (E § 359 A, 9.470 (II 481)), dove è del tutto evidente che la qualità viene sovraordinata alla quantità.

⁵² Non sarebbe difficile passare poi dalla quantità alla qualità. Infatti, l’essenza delle determinazioni quantitative sta nel fatto che esse *debbono* essere distinte l’una dall’altra, ma in verità l’una è esattamente identica all’altra: così il 5 in quanto successore del 4 deve

Anche senza sviluppare ulteriormente queste riflessioni, si può stabilire che lo spazio – qualsiasi ragione venga fornita per questo – è determinato non qualitativamente, bensì quantitativamente. Ciò nondimeno, lo spazio non è un'estrinsecità meramente continua, qualcosa di amorfo non strutturato. Anche in esso, che è il grado più basso della natura, opera la struttura triadica del concetto, poiché anch'esso è costituito dall'idea assoluta; lo spazio «ha in sé come concetto in generale le sue *distinzioni*» (E § 255, 9.44 (II 108)). Queste distinzioni sono individuate da Hegel nelle tre dimensioni. Si tratta, però, di distinzioni ancora del tutto indeterminate; quale dimensione vada contraddistinta come lunghezza, larghezza o altezza è completamente arbitrario (§ 255 A, 9.44 (II 108)). In un altro paragrafo Hegel tenta di sviluppare la tridimensionalità dello spazio in modo immanente a partire dal principio dello spazio stesso, dal punto: il punto, per un verso, è «la negazione dello spazio e precisamente la sua negazione *posta*

essere distinto da quest'ultimo; ma, dal momento che anch'esso ha un successore, rinvia ugualmente oltre se stesso, per cui si comporta esattamente come il 4; nelle opposizioni qualitative, invece, si ha a che fare seriamente con la differenza, come si mostra nel loro carattere polare. Il problema qui soltanto abbozzato è stato, del resto, vivacemente discusso nella discussione ontologica sviluppatasi dopo la morte di Hegel (cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, I 26 (41-43)). Mentre i rinnovatori di tendenza conservatrice della vecchia metafisica come Braniß si limitano a ristabilire la vecchia successione, è un merito che bisogna riconoscere a Fichte junior quello di aver sviluppato una proposta di soluzione correttamente differenziata: nella sua ontologia (bipartita in dottrina dell'essere e dottrina dell'essenza, poiché anche Fichte abbandona la concezione hegeliana dell'unità di metafisica e logica) la prima parte è suddivisa in tre «*epoche*»: «categorie originarie [Urkategorien]», «categorie della quantità» e «categorie della qualità». In tal modo «la controversia sollevata di recente, se si debba cominciare ontologicamente dalle categorie della *qualità* o da quelle della *quantità* si appianerebbe da sé» (1833 segg.; II 55); infatti, da un lato, si dovrebbe «comprendere la qualità specifica [...] come negazione e confutazione del meramente quantitativo»; dall'altro, le categorie «che *Hegel* intende come qualitative» andrebbero poste all'inizio, ma non sarebbero in verità «né qualitative né quantitative» (56). Le argomentazioni particolari di Fichte sono di alto livello; acute sono soprattutto le sue considerazioni sulla quantità in quanto «*serie infinita* di una *distinzione solo formale*» (74), nella quale le singole determinazioni sono «tanto *distinte* quanto *non distinte*» (73). Un lavoro esauriente su I.H. Fichte (una delle menti più notevoli del XIX secolo) resta ancora un auspicio; in generale, è assolutamente deprecabile che il teismo speculativo, estremamente penetrante su singoli punti problematici, sia stato così scarsamente recepito. Lo studio più importante degli ultimi tempi è, significativamente, di un autore italiano e non tedesco: M. Ravera (1974). Utilissima è la prima appendice di questo libro (129-193), in cui vengono esaminate le singole annate della “*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*” fondata da H.I. Fichte.

in esso» (§ 254 A, 9.42 (II 106)), ma nel contempo, in quanto «negazione dello spazio, [...] è ess[o] stess[o] spaziale» (§ 256, 9.44 (II 108)). Il punto, in quanto riferito all'estrinsecità da esso negata, diventa linea; la verità della linea è, in quanto negazione della negazione, la superficie; la superficie è principio dello spazio, che, di conseguenza, è tridimensionale. Questa dettagliata argomentazione di Hegel presenta alcune difficoltà, che tuttavia possono essere risolte e sulle quali non ci soffermiamo in questa sede⁵³.

Ha invece un interesse strutturale il fatto che Hegel tenti di fornire una fondazione ad una fondamentale assunzione della fisica, che non è di natura scientifica, bensì filosofica. Egli si inserisce con ciò in una lunga tradizione che da Aristotele⁵⁴ arriva fino a Lullo⁵⁵ e a Cusano⁵⁶; del resto, questi due ultimi pensatori, fortemente interessati alla Trinità, hanno inteso la tridimensionalità dello spazio come immagine della Trinità; dal punto di vista dell'interpretazione teoretica del sistema ciò non è molto diverso da quanto sostenuto da Hegel, che interpreta anch'egli la tridimensionalità come un risultato dell'idea assoluta triadica. Per sua natura la scienza moderna è estranea a questo genere di argomentazioni ontologiche; ed è degno di nota che già in una delle prime e più importanti opere scientifiche della Modernità – il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galilei – la fondazione aristotelica della tridimensionalità venga derisa⁵⁷. Ma proprio la risposta “matematica” di Galilei al problema – Salviati spiega che lo spazio è tridimensionale perché solo tre rette possono essere perpendicolari in un punto l'una rispetto all'altra – mostra che anche la scienza particolare non è in grado di risolvere i suoi problemi di fondazione: Salviati incorre in un circolo così banale, che non ci si può sottrarre all'impressione che un circolo del genere possa essere sfuggito a uno scienziato del livello di Galilei soltanto perché egli *voleva e doveva* non vedere questo circolo al fine di fondare l'autonomia della scienza moderna. All'opposto di Galilei, Hegel invece sa molto bene che la tridimensionalità non è dimostrabile matematicamente ed ha quindi il carattere di un assioma: «La necessità di dedurre che lo spazio abbia proprio tre di -

⁵³ Si vedano a tal proposito le argomentazioni chiarificatrici di Wandschneider (1982; 55 segg.).

⁵⁴ *De cael.* I 1, 268a 7 segg.

⁵⁵ R. Lull, *Libre del gentil e los tres savis*, in: *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, I 164.

⁵⁶ *De apice theoriae*, in *Philosophisch-Theologische Schriften*, II 382.

⁵⁷ G. Galilei, *Opere*, VII 33-38.

mensioni non va richiesta alla geometria, in quanto essa non è una scienza filosofica e le è lecito presupporre il suo oggetto, ossia lo spazio con le sue determinazioni universali» (§ 255 A, 9.44 (II 108)). Per fondare la tridimensionalità dello spazio, Hegel respinge anche l'appello al *brutum factum* dell'intuizione⁵⁸. Contro la concezione, diffusa nel suo tempo, secondo la quale la geometria si fonda sull'intuizione, Hegel afferma: «Contro questa superficialità bisogna fare la superficiale osservazione che nessuna scienza si ha per mezzo dell'intuire, ma solo per mezzo del pensare» (6.535; cfr. 286 (II 923 seg.; cfr. II 691 seg.))⁵⁹.

Hegel non si è limitato a riconoscere il carattere assiomatico della tridimensionalità. Indimostrabile, a suo parere, è anche il postulato delle parallele, che importanti matematici da Gemino a W. Bolyai tentarono invano di dimostrare, fino a che negli anni venti del XIX secolo non maturò la concezione che questa proposizione è un assioma indimostrabile e che pertanto sono possibili altri sistemi geometrici. Hegel ha espresso questa convinzione già nel 1816, in un periodo in cui matematici eminenti si logoravano per fornire una prova di quella proposizione. Nella *Scienza della logica* si legge: «Anche presso Euclide [...] si trova sotto il nome di *assioma* una *presupposizione* relativa alle parallele, che fu ritenuta come bisognosa di dimostrazione [...]. Per quanto riguarda quell'assioma sulle parallele si può anzi osservare che in ciò è propriamente da riconoscere l'assennatezza di Euclide, che aveva esattamente valutato l'elemento e la natura della sua scienza. La dimostrazione di quell'assioma si sarebbe dovuta ricavare dal *concetto* delle parallele; ma codesta maniera di dimostrare entrava tanto poco nella scienza di Euclide, quanto la deduzione delle sue definizioni, dei suoi assiomi e in generale del suo oggetto, lo spazio stesso e le sue prime determinazioni, vale a dire le dimensioni» (6.528; cfr. anche 5.239 seg. (II 917; I 225)). Naturalmente non si può asserire che Hegel abbia in tal modo *provato* che il postulato delle parallele è un assioma; dal fatto che la matematica debba presupporre assiomi non segue che una determinata proposizione sia un assioma. In effetti quella prova non è affatto semplice

⁵⁸ Il rifiuto di Hegel varrebbe *a fortiori* per i numerosi tentativi di derivare la tridimensionalità dello spazio da un fatto empirico, fisico o fisiologico. Dal momento che un fatto del genere è appunto soltanto un *fatto*, spiegazioni di questo tipo non hanno in effetti il minimo valore; si limitano a sostituire una fatticità ad un'altra.

⁵⁹ Da ciò risulta che costruzioni dello spazio a n dimensioni (con $n > 3$) sono compatibili con il concetto hegeliano di geometria. Ma Hegel si interessa unicamente al concetto *fisico* di spazio.

(presuppone la *teoria dei modelli*), cosicché è stata fornita solo nella seconda metà del XIX secolo (da Beltrami); anche la convinzione di Gauß, di J. Bolyai e di Lobačevskij che quel postulato sia indimostrabile è quindi, *stricto sensu*, nient'altro che un'impressione. E appunto quest'impressione l'ha avuta evidentemente anche Hegel – e, per la verità, in modo non casuale, bensì sulla base, in primo luogo, della sua concezione generale del carattere ipotetico di tutte le scienze particolari⁶⁰ e, in secondo luogo, di solidi studi in questo campo⁶¹. In ogni caso le *Geometrische Studien* (Dok. 288-300) edite da Hoffmeister documentano che Hegel si è occupato a fondo del postulato delle parallele a un livello puramente matematico (298 segg.). Queste annotazioni – che prendono in considerazione questioni di fondazione – comprendono tra l'altro una discussione del problema della tridimensionalità dello spazio, nonché una critica alla dimostrazione di Euclide della congruenza di due triangoli (I 4)⁶², che è stata completamente confermata dalla matematica moderna⁶³ e che, insieme alla critica del calcolo infinitesimale⁶⁴, prova a sufficienza la comprensione che Hegel ebbe dei problemi concernenti i fondamenti della matematica⁶⁵.

⁶⁰ Se si pensa alle grandi resistenze a cui andò incontro nel XIX secolo la tesi dell'ipotesiticità della conoscenza matematica, si apprezzerà nel modo giusto questa concezione di Hegel, che oggi appare banale, ma che sembrava assurda ancora a un pensatore e a un matematico della grandezza di Leibniz. Hegel, inoltre, ha individuato una finitezza della matematica non solo nel suo carattere assiomatico, ma anche nel fatto che la dimostrazione ha in essa soltanto la funzione soggettiva di far conoscere l'oggetto e non quella oggettiva di generarlo (3.42 segg. (33); 6.533 segg. (II 921 segg.)). In realtà, proprio per questa ragione una dimostrazione in matematica è abbastanza spesso una questione di fortuna.

⁶¹ Si riconosce la grandezza del contributo di Hegel, mettendolo a confronto con le argomentazioni di C. Frantz sul postulato delle parallele (1842; 118 segg.), argomentazioni che consistono nel tentativo di fornire una definizione delle parallele che dovrebbe essere nuova, ma che in verità è molto antica, e in una dimostrazione (circolare) del postulato.

⁶² Questa critica si trova anche nella *Scienza della logica* (5.367 seg. (I 346); 6.531 (II 919 seg.)) e nella filosofia della natura (E § 256 Z, 9.46 seg. (II 110 seg.)).

⁶³ Cfr. B. Russell (1903), 404 segg. (434 segg.) (405 (435): «La dimostrazione di Euclide è così errata che egli avrebbe fatto meglio ad assumere questa proposizione come un assioma»). In effetti la proposizione è un assioma in D. Hilbert (1899; 12 (15)); cfr. già M. Pasch (1882), 101-111.

⁶⁴ Su ciò cfr. R. Bodei (1975), 227-240 (con ulteriori indicazioni bibliografiche), nonché A. Moretto (1984).

⁶⁵ Espressione di questa comprensione superiore è la derisione hegeliana dell'opinione di Fichte che la quadratura del cerchio non sarebbe possibile *a motivo* del fatto che la linea curva non è retta (2.436 (Sfd 28) in riferimento a quanto dice Fichte in 1.64 (Sds 109) e 3.7 (Dn 7)).

Il passo della *Scienza della logica* appena citato dimostra che Hegel riteneva possibile una prova della geometria euclidea «dal concetto». In tutta la sua opera non si trova, però, nemmeno il più modesto accenno ad una prova di tal genere, che è di natura non matematica, bensì ontologica⁶⁶. Ciò nondimeno, ha senso esaminare se, sulla base di una teoria ontologica dei principi, non potrebbe in effetti essere privilegiata una delle tre geometrie (l'iperbolica, l'euclidea o l'ellittica), considerare quindi in riferimento alla struttura geometrica dello spazio fisico la possibilità di un'opzione ontologica. Io stesso ho cercato di mostrare (1986b, 267 segg.) che qui entrerebbe in questione non la geometria euclidea, bensì – muovendo dal concetto hegeliano della vera infinità – soltanto la geometria ellittica, che consente di offrire, con la concezione di uno spazio finito ma illimitato, una soluzione del secondo problema parziale presente nella prima antinomia kantiana. Rinuncio a ripetere qui le argomentazioni svolte in questo mio lavoro, a cui rinvio.

5.1.3. *Il tempo*

La seconda categoria trattata da Hegel nella «Filosofia della natura» è il tempo. L'introduzione del tempo è determinata dalla manchevolezza dello spazio, fondata nella pura positività di quest'ultimo: «nello spazio non viene ancora resa giustizia al negativo» (E § 257 Z, 9.48 (II 111)). Certo, nel concetto del punto in quanto negazione dello spazio è posto un momento di negatività, ma anche il punto è; in esso la negazione non è portata a compimento. Ciò avviene, in forma ancora astratta, nel tempo⁶⁷, i cui momenti sono quindi negatività ed essere fuori di sé (E § 257, 9.47 (II 111)). «Il tempo è l'essere che, in quanto è, *non* è, e in quanto *non* è, è» (E § 259, 9.48 (II 112)). Nel tempo si rende al finito il suo diritto: esso non è finito perché è nel tempo, ma piuttosto è nel tempo perché è finito (E § 258 Z, 9.50 (II 113)); che la sua finitezza si manifesti nel tempo è tanto razionale quanto la morte dell'organismo, che ne palesa l'interna non-verità.

⁶⁶ Platone, invece, ha cercato di fornire una fondazione ontologica della geometria euclidea, dal momento che già conosceva l'indimostrabilità del postulato delle parallele. Cfr. dell'Autore (1982).

⁶⁷ L'esigenza di derivare il tempo dallo spazio, invece di constatarlo in modo meramente empirico, perché *anch'esso* c'è, è espressa icasticamente da Hegel nella frase: «è questo "anche" contro cui combatte la filosofia» (§ 257 Z, 9.48 (II 112); cfr. 11.425).

Purtroppo Hegel non prende in considerazione le due peculiarità del tempo che lo distinguono dallo spazio e che sono oggetto di approfondita discussione nell'attuale filosofia dello spazio-tempo: l'unidimensionalità e l'anisotropia. Non è però difficile dedurre queste qualità dal concetto hegeliano di tempo⁶⁸. L'essenza del tempo in quanto astratta negatività comporta, infatti, che il tempo non possa essere senz'altro *osservato* in quanto tale⁶⁹. In che modo, infatti, dovrebbero essere "fissati" dei cambiamenti continui? Per osservare un mutamento temporale c'è bisogno di confrontare il nuovo stato di cose con il vecchio, che in qualche modo deve continuare ad esistere sia nella memoria sia nella forma di una traccia. Ma questa coesistenza, che il tempo secondo il suo concetto nega ma di cui ha anche bisogno per potere in generale essere avvertito, può aver luogo solo nello spazio – «poiché esso è il tempo negato»; pertanto solo nello spazio – scrive giustamente Hegel – passato e futuro *sono* (E § 259 A, 9.52 (II 115)). Il fatto che il concetto di tempo torni così a connettersi a quello di spazio non è – come Wandschneider ha obiettato giustamente contro Bergson (1987; 77) – una falsificazione di un preteso "vero" concetto di tempo; questa connessione sta nella natura della cosa, è concreta: è fondata sulla negatività del tempo, che continua a dipendere dal suo positivo. Ma proprio da questa dipendenza dallo spazio consegue l'anisotropia del tempo. Infatti, una successione t_1, t_2, t_3, t_1 non sarebbe, in quanto tale, osservabile in linea di principio (e perciò, alla luce di una convinzione idealistica, non potrebbe nemmeno esistere), poiché, se il secondo t_1 fosse completamente identico al primo t_1 , non potrebbe essere colto in quanto *secondo* t_1 ; le tracce di t_3 dovrebbero anzi essere del tutto cancellate. Se fosse poi percepito come un secondo t_1 , questo stato di cose sarebbe allora distinto dal primo e non costituirebbe un'autentica ripetizione; mancherebbe qui la coscienza della ripetizione⁷⁰. Sul

⁶⁸ Nell'esposizione che segue mi attengo alle eccellenti argomentazioni di Wandschneider (1982; 78 segg.), ma – diversamente da Wandschneider – prendo le mosse dall'anisotropia, poiché è da essa che consegue immediatamente l'unidimensionalità.

⁶⁹ Non è un caso che il problema dell'osservabilità della simultaneità *temporale* sia stato il punto di partenza della teoria della relatività speciale, mentre le argomentazioni di Milne su una definizione operazionista di una lunghezza in movimento siano rimaste senza alcun effetto sulla fisica (cfr. M. Jammer (1980), 191 (162 seg.)).

⁷⁰ Questo è anche il motivo psicologico più profondo che spiega perché ripetizioni, per esempio, di ore trascorse in modo felice non possono mai essere appaganti; la coscienza della ripetizione vanifica il carattere originario della prima esperienza. Una struttura analoga ha, del resto, la contraddizione presente nella concezione psicologico-storica del "rivivere [nacherleben]", per esempio, in Dilthey; cfr. dell'Autore (1984a), 57 seg. (48).

piano speculativo, inoltre, si può affermare che la possibilità di una ripetizione di punti temporali contraddice la negatività del tempo, la sua assoluta fugacità. – Dall'anisotropia consegue, infine, l'unidimensionalità del tempo; già in un sistema bidimensionale, infatti, mediante una semplice rotazione (un'operazione che presuppone semplicemente la costanza del sistema) è possibile ottenere un'inversione. Si potrebbe ancora aggiungere che la scomposizione in più dimensioni sarebbe contraria alla negatività del tempo.

L'anisotropia determina dunque la differenza ontologica del tempo rispetto alle coordinate spaziali; Hegel si attiene ancora a questa differenza, come se fosse ovvia, mentre oggi si potrebbe pensare di metterla in discussione, poiché l'unificazione delle coordinate dello spazio e del tempo in un *continuum* quadridimensionale ci è familiare a partire da Minkowski. Ma ciò è perfettamente compatibile con la differenza ontologica menzionata in precedenza; solo se *tutte* le leggi di natura fossero invarianti rispetto ad un'inversione del tempo, come avviene nel caso della dinamica, quella differenza ontologica sarebbe messa in questione. Ma proprio negli ultimi tempi, in relazione ai grandi progressi compiuti dalla termodinamica dei processi irreversibili, questa differenza del tempo dallo spazio, fondata sull'anisotropia, è stata sempre più riconosciuta anche dalla fisica. Nella famosa opera *Dall'essere al divenire*, il cui titolo avrebbe potuto essere «“Il Tempo, la dimensione dimenticata”» (1979; 11 (3)), I. Prigogine ha con grande energia ribadito contro la reversibilità del concetto di tempo della dinamica che processi irreversibili giocano un ruolo sempre maggiore in termodinamica (34 segg. (16 segg.)) e soprattutto in chimica e in biologia (219 (195)). Sul piano filosofico si potrebbe dire pertanto che nello sviluppo della natura il tempo si differenzia sempre più dalle dimensioni isotrope dello spazio, per diventare infine con lo spirito la categoria dominante.

Malgrado l'unidimensionalità del tempo, Hegel parla anche della sua tridimensionalità (§ 259, 9.51 (II 115)), intendendo con ciò i tre modi – come diremmo oggi – del passato, del presente e del futuro. *Esistente* in senso vero e proprio è soltanto l'adesso del presente, che però incessantemente trapassa nel suo non-essere. Passato e futuro non hanno invece nessuna esistenza. Essi sono – così sostiene Hegel analogamente ad Agostino (*Conf.* XI 17 segg.) – soltanto nel ricordo soggettivo ossia nel timore e nella speranza (§ 259 A, 9.52 (II 115))⁷¹. Sorprendentemente passato e futu-

⁷¹ Sulla questione se passato e futuro vadano attribuiti ad una realtà indipendente dalla coscienza finita cfr. Wandschneider (1982), 104 segg.

ro non sono tuttavia posti da Hegel del tutto sullo stesso piano, come veramente ci si dovrebbe aspettare. Malgrado la famosa espressione: «il presente concreto è il risultato del passato, ed è gravido del futuro» (E § 259 Z, 9.55 (II 117)), Hegel opta chiaramente per il passato: «è la verità del tempo che non il futuro ma il passato è la mèta» (§ 261 Z, 9.59 (II 121)). Ma questo privilegio del passato non può essere fondato al livello della filosofia della natura; esso corrisponde piuttosto al sostanziale passatismo⁷² di Hegel, che, come mostreremo in seguito, si radica nella sua filosofia del soggetto e di cui ci occuperemo esaurientemente nel cap. 7.1.2.

Dalla totalità del tempo in quanto passato, presente e futuro deve essere distinta con sufficiente precisione l'*eternità*. Coerentemente con la sua critica del cattivo infinito, Hegel non intende l'eternità come un aldilà che dovrebbe succedere al tempo; in questo modo, infatti, «l'eternità sarebbe ridotta al futuro, a un momento del tempo» (§ 258 A, 9.50 (II 113)). «L'eternità non è prima o dopo del tempo, prima della creazione del mondo, né quando il mondo scompare, ma è la presenza assoluta, l'adeso senza un prima e un dopo» (§ 247 Z, 9.26 (II 92)). Eterna è dunque quella idealità senza tempo che è propria di strutture affermative a livello logico e che deve realizzarsi assolutamente nel tempo. Eterni sono l'idea e lo spirito (§ 258 A, 9.50 (II 113)); e quest'ultimo è eterno, anche se ha soltanto una breve *durata*. La durata, infatti, per quanto lunga possa essere, non ha nulla a che fare con il concetto hegeliano dell'eternità; Hegel piuttosto, spesso e volentieri, esprime la convinzione che proprio ciò che ha un valore scadente dura particolarmente a lungo, come, per esempio, l'inorganico rispetto all'organico o figure mediocri rispetto agli individui cosmico-storici (§ 258 Z, 9.51; § 339 Z, 9.344 (II 114; 371); 12.273 (187)). Hegel non fornisce ragioni di questo fatto, che è sicuramente vero sul piano empirico e che va spiegato nel modo seguente: una complessità più grande offre un numero maggiore di punti deboli: un organismo unicellulare, per esempio, proprio perché è così semplice ed esercita comparativamente un numero ridottissimo di funzioni, corre meno pericoli di un vertebrato; la quiete mediocrità è sottoposta ad un minore logoramento rispetto al genio, le cui azioni tuttavia si affermano nel mondo e che in questo senso alla fin fine ha anche una durata maggiore della mediocrità.

Spazio e tempo, essendo le prime determinazioni della filosofia della natura, sono fondamentali per *tutta* la filosofia reale; più precisamente, lo

⁷² Prendo il termine da K. Wais (1931), VI.

spazio sta alla natura, secondo Hegel, come il tempo sta allo spirito. Nell'annotazione al § 258 lo spazio è paragonato all'oggettività e il tempo alla soggettività: «Il tempo è il medesimo principio dell'Io=Io della pura auto-coscienza; ma è il medesimo principio o il concetto semplice ancora nella sua intera exteriorità e astrazione» (9.49 (II 112); cfr. 2.348 (Psc 177 seg.), 3.584 (II 298), 12.103 (68)). Che senso può avere questa affermazione, se mai ne ha uno? La si potrebbe spiegare, a mio parere, a partire dalla "legge della sovrapposizione delle forme" implicitamente presupposta più che esplicitamente fondata da Hegel, in base alla quale le microstrutture del sistema ne riproducono le macrostrutture. In conseguenza di ciò, il tempo, in quanto prima categoria *negativa* della natura, corrisponde alla negazione della natura nella sua interezza, ossia allo spirito, mentre nello spazio si esprime l'essenza della natura ancora in una completa immediatezza. Al di là di queste somiglianze formali, Hegel individua anche corrispondenze di contenuto: il tempo rimuove, ad un primo livello, l'apparentemente stabile finitezza di ciò che è naturale; realizza sul piano reale quell'astrazione che è peculiare dell'Io al livello ideale. A partire da questa affinità, Hegel spiega anche l'enorme influenza della musica sugli uomini: mentre le opere delle arti figurative, che sono spaziali, rimangono all'esterno dell'osservatore, la determinazione fondamentale della musica, il ritmo, che è strutturazione articolata del tempo (15.163 segg. (1019 segg.)), afferra immediatamente l'anima dell'ascoltatore; e solo nell'anima dell'ascoltatore tale determinazione, in quanto tempo ordinato, trova non soltanto la sua vera e propria esistenza, ma anche una totale risonanza. «[I]l tempo è l'essere del soggetto stesso. Ora, giacché è il tempo, e non la spazialità, l'elemento essenziale in cui il suono acquista esistenza rispetto alla sua validità musicale ed il tempo del suono è al contempo quello del soggetto, già su questa base il suono penetra nell'io stesso, lo prende nella sua esistenza più semplice e lo pone in movimento attraverso il movimento temporale ed il suo ritmo» (15.156 seg. (1013); cfr. 15.164 (1020)).

La proporzione "spazio : tempo = natura : spirito" ha, inoltre, l'importantissima conseguenza sistematica che soltanto lo spirito – e non la natura – ha, secondo Hegel, una storia. Lo sviluppo dello spirito avviene nel tempo e non nello spazio: «La storia mondiale [...] è dunque in generale l'esposizione dello spirito nel tempo, proprio come l'idea si dispiega nello spazio in forma di natura» (12.96 seg. (64)). In effetti, in questo modo si può fornire una risposta alla domanda sul perché lo spirito non si realizzi in una forma di exteriorità spaziale – su un piano puramente teo-

rico sarebbe pensabile al posto di una storia universale una geografia universale, nella quale i diversi gradi della coscienza della libertà si sviluppasero nel medesimo tempo in paesi limitrofi. Questa concezione può essere respinta a priori sulla base del concetto hegeliano del tempo⁷³; e – con Hegel contro Hegel – si dovrà rilevare criticamente che la filosofia hegeliana della storia prevede purtroppo accanto allo sviluppo temporale uno spostamento spaziale da est a ovest (12.134 (90)); è forse possibile constatare che ciò si è, almeno in parte, effettivamente verificato, ma tuttavia non si vede perché non debba essere più di un fatto casuale.

La correlazione hegeliana tra il tempo e lo spirito ha, peraltro, come conseguenza che Hegel non conosce uno sviluppo della natura (v. *supra* pp. 159 segg.). Egli ha respinto la concezione di un'evoluzione dell'organismo (§ 249 A con Z, 9.31 segg.; § 339 Z, 9.349 (II 97 segg.; 376)) in totale accordo con importanti biologi del suo tempo (come Cuvier); e, in effetti, va detto che le teorie coeve sull'origine delle specie, come quella di Lamarck, erano per ragioni teoriche interne nonché per ragioni empiriche senz'altro inferiori alle successive teorie dell'evoluzione di Wallace e Darwin e non potevano pretendere in alcun modo ad uno *status* che non fosse meramente ipotetico⁷⁴. Ma una filosofia attuale della natura, che voglia ricollegarsi criticamente a Hegel e nel contempo trovarsi in accordo con le scienze, non potrà fare a meno di applicare l'idea dello sviluppo anche alla natura. Andrà sicuramente ribadita la differenza tra sviluppo concettuale e sviluppo temporale; è chiaro, per esempio, che il tempo e la materia non vanno collocati in senso cronologico il primo dopo lo spazio e la seconda dopo il movimento. Ciò nondimeno, si dovrà dire che, con il manifestarsi in modo sempre più chiaro dell'anisotropia del tempo (di cui si è detto in precedenza), l'importanza di processi "storici" – ossia, innanzi tutto, irreversibili – diventa sempre più rilevante già all'interno della natura: essa è appena accennata nei processi termodinamici, è poi presente in

⁷³ Contro una concezione del genere si può addurre come ulteriore argomento il fatto che all'universalità dello spirito ripugnerebbe avere *accanto* a sé altre forme di coscienza; un contrasto di questo tipo porta necessariamente a conflitti reali, che sono però impossibili col passato, proprio perché il tempo è irreversibile.

⁷⁴ La stessa cosa, e in misura ancora maggiore, si può dire per le cosmologie dell'epoca (per esempio, per le teorie sull'origine del sistema solare di Kant e Laplace). G. Lukács, del resto, scrive non a torto che i lavori cosmologici di Kant non soltanto non sono stati analizzati filosoficamente da Hegel, ma sono «rimast[i] del tutto senza influsso anche sul sistema filosofico kantiano» (1948; 835 (752)).

alcuni processi chimici e in numerosi processi biologici e infine nel modo più manifesto nei processi spirituali; che la natura conosca soltanto cicli che si ripetono di continuo è una tesi hegeliana (12.74 (48)) che va in ogni caso respinta come una grossolana semplificazione. Si dovrà, inoltre, assumere per certo che, a partire da un certo stadio dello sviluppo, lo svolgimento concettuale e quello temporale, pur non essendo coincidenti, nemmeno persistono, però, in un completo dualismo: allo sviluppo del concetto, infatti, deve accompagnarsi un'analisi filosofica – che non va identificata con lo sviluppo del concetto, ma che non va nemmeno considerata per questo motivo completamente casuale e arbitraria – dello sviluppo reale, in cui si tratta di scoprire, nella misura del possibile, una *logica di sviluppo*.

Per chiarire in modo preciso questo problema – che non può essere indagato più a fondo in questa sede, ma la cui soluzione sarebbe veramente auspicabile – mi sembra sia rilevante il punto di vista seguente: del *concetto* di alcune entità (ma non di tutte) fa parte il presupporne altre sul piano *reale*. Così, per esempio, gli animali, in quanto organismi eterotrofi, non sono pensabili senza le piante, per cui le presuppongono anche sul piano reale; la stessa cosa vale, per esempio, per i carnivori nei confronti degli erbivori. In misura ancora maggiore questo rapporto di presupposizione riguarda i singoli gradi dello spirito e naturalmente, in particolare misura, i gradi dello spirito oggettivo e assoluto; soltanto a questi ultimi Hegel attribuisce una storia ed essi – come mostreremo nel cap. 7.1.4. – hanno una storia in un senso del tutto diverso rispetto alla natura e allo spirito soggettivo: storia non è qui un processo meramente temporale, bensì uno svolgimento mediato dalla coscienza pensante dell'uomo; e una storia così intesa non va attribuita alla natura e nemmeno, in ultima analisi, allo spirito soggettivo. Ciò nondimeno, andando oltre Hegel⁷⁵, si dovrà ammettere anche nello spirito soggettivo – come nella natura – insieme allo sviluppo concettuale uno sviluppo temporale con una sua logica peculiare. A questa ammissione si deve comunque una delle teorie scientifiche più importanti del XX secolo, la psicologia genetica di Piaget, che non soltanto è stata chiaramente verificata per numerosi ambiti dello spirito soggettivo – per lo sviluppo dell'intelligenza teoretica, per es., e della coscienza morale –, ma presenta un grande rigore anche su un piano puramente teoretico: è effettivamente impensabile – per addurre come esempio la teoria dei sei stadi dello sviluppo morale elaborata da Kohlberg –

⁷⁵ Hegel manifesta il suo disinteresse per lo sviluppo genetico dello spirito soggettivo in E § 387 A, 10.30 (III 105 seg.).

che una coscienza morale orientata su principi ideali possa essere raggiunta prima che sia avvenuta una riflessione sulla propria soggettività⁷⁶.

La prima grande sfera del reale in cui si verifica un'evoluzione è sicuramente la vita. Prenderemo perciò in esame innanzi tutto la filosofia hegeliana del vivente.

5.2. *La vita*⁷⁷

La terza sezione della «Filosofia della natura», la «Fisica organica», è sicuramente una delle cose migliori scritte da Hegel; all'interno della «Filosofia della natura» possono competere con questa sezione soltanto alcune parti della «Meccanica». Tenendo presente soprattutto la situazione della biologia del tempo, è sorprendente constatare quante scoperte posteriori Hegel abbia anticipato nelle strutture fondamentali; egli già riflette su aspetti del fenomeno della vita di natura biochimica, sistemica ed ecologica, ed anzi li classifica sistematicamente⁷⁸. Nelle pagine che seguono si farà riferimento in particolare a queste prolessi; nel contempo, però, sarà necessario fornire un'interpretazione filosofica dell'ordine architettonico delle funzioni della vita.

5.2.1. *Chimica, vita, evoluzione*

La vita è la verità del processo chimico, che ne costituisce il presupposto tanto nello sviluppo concettuale quanto in quello reale. Il processo

⁷⁶ Per quanto il riduzionismo psicologistico di Piaget si trovi naturalmente in totale contraddizione con l'impostazione di Hegel, i risultati *materiali* della psicologia genetica piagetiana sono, a mio parere, compatibili con l'impostazione hegeliana. Cfr. Th. Kesselring (1981b) e (1984). Il fatto importante, del resto, è che sembrano esistere corrispondenze tra ontogenesi e filogenesi tanto secondo la biologia (la legge biogenetica fondamentale di Haeckel, valida però con forti limitazioni) quanto secondo la psicologia genetica (cfr. dell'Autore (1984a), 138 n. 134 (105) sul parallelismo tra ontogenesi e filogenesi della coscienza etica).

⁷⁷ Ringrazio la signora Ulrike Gaul e il signor Siegfried Roth, entrambi laureati in chimica, per i numerosi consigli nonché per la lettura critica di questo capitolo.

⁷⁸ Non è convincente obiettare che queste prolessi di Hegel sarebbero a tal punto generiche che riuscire a formularle non sarebbe stato difficile. Basta leggere, per esempio, lo scritto di un allievo di Hegel, Hinrichs (1854), sul fenomeno della vita per constatare che in esso non si trova *nemmeno una* prolessi rilevante.

chimico conclude la «Fisica della individualità totale», la terza parte della «Fisica» (in cui sono tematizzate la figura e le proprietà di una cosa concreta), *ponendo* ciò che nella particolarizzazione della cosa singola è fondato implicitamente ossia che la cosa è certamente distinta dalle altre cose, ma proprio per questo si riferisce necessariamente ad esse. Il processo chimico manifesta la non-indipendenza dei corpi particolari (§ 325, 9.287 (II 322)) e dimostra l'interna relazionalità delle cose: «la loro verità consiste nel fatto che entrano in relazione» (§ 326 Z, 9.288 (II 324)). La classificazione hegeliana delle diverse forme del processo chimico è oggi del tutto superata⁷⁹, il che non può destare meraviglia, se si pensa ai progressi della chimica: al tempo di Hegel era sconosciuto anche il sistema periodico degli elementi. Tanto più affascinanti sono quindi le osservazioni sulle differenze tra processi chimici e organici (§ 329 Z, 9.298 segg. (II 332 segg.)); Hegel menziona, tra l'altro, i seguenti aspetti: nei processi chimici rientrano l'unione e la separazione delle sostanze, mentre nei processi organici i due lati sono connessi in modo indissolubile; i singoli processi inorganici sono indipendenti l'uno dall'altro, mentre nell'organismo un processo consegue dall'altro; nell'organismo, inoltre, viene raggiunta una struttura riflessiva che ritorna su se stessa, di contro alla mera azione reciproca della reazione chimica; nell'organismo l'inizio e la fine si uniscono, mentre nel processo inorganico inizio e fine sono ancora distinti e proprio per questo ne determinano quella finitezza «che gli impedisce di giungere alla vita e lo distingue da essa» (§ 335, 9.333 (II 361)). La vita, invece, grazie a quella struttura riflessiva, è in grado di «accendersi» da sé: «[s]e i prodotti del processo chimico stesso dessero di nuovo inizio all'attività, sarebbero la vita» (§ 335 Z, 9.333 (II 361); cfr. § 326 Z, 9.292 (II 326 seg.)).

Al tempo di Hegel queste riflessioni erano mera speculazione senza una solida interpretazione empirica. Sulla base della moderna biologia molecolare se ne può tuttavia dimostrare la sorprendente attualità: penso in particolare al concetto dell'iperciclo di Eigen, il concetto chiave della sua teoria biogenetica⁸⁰. Si può dire, in generale, che le molecole del DNA, che posseggono la rara, ma decisiva proprietà dell'autoreplicazione, costi-

⁷⁹ Interessante è che Hegel cerchi di classificare non le sostanze chimiche, ma i tipi di processo chimico (cfr. E § 329 Z, 9.300 (II 333 seg.)).

⁸⁰ Cfr. M. Eigen (1971); M. Eigen/P. Schuster (1979). Una buona illustrazione, ma in parte superata, si trova in W. Stegmüller (1979), 655-704, che prende in considerazione anche le equazioni dell'evoluzione di Eigen, con cui si è riusciti a quantificare il problema biogenetico.

tuiscono il fondamento della vita. Nel contempo esse hanno bisogno delle reazioni chimiche, indispensabili per la vita, di determinati catalizzatori; ad esercitare queste funzioni catalitiche (nonché cibernetiche) sono le proteine. È evidente allora che la vita è possibile solo in presenza della connessione di catalisi e autoreplicazione (autocatalisi inerente per usare il termine di Eigen⁸¹), ossia in presenza di cicli chiusi, combinati di proteine e DNA. Affascinante in questa struttura – in questo ciclo di cicli ovvero iperciclo, che sembra aver giocato il ruolo decisivo nella biogenesi – è, in primo luogo, la riflessività, che si presenta due volte: a un microlivello nella sequenze autocatalitiche inerenti del DNA e ad un macrolivello nell'intero ciclo combinato. Solo questa struttura supera il regresso infinito, che renderebbe impossibile la vita. Importante, in secondo luogo, è il principio della divisione del lavoro: le proteine si assumono le funzioni catalitiche, le molecole del DNA quelle della conservazione e trasmissione delle informazioni. Potremmo parlare di una *struttura riflessiva mediata* – una struttura che abbiamo già incontrato, naturalmente a un livello più elevato, nell'analisi dei processi intersoggettivi (v. *supra* pp. 346 seg.) e che sembra perciò possedere uno *status* ontologico universale.

Con questo tentativo di un'“interpretazione” delle affermazioni hegeliane sulla differenza tra chimica e vita, che si ricolleggi alla scienza moderna, non si intende dire naturalmente che Hegel abbia ritenuto possibile un'interpretazione chimica della vita. È vero che in un passo isolato si dice «perciò si è inclini a comprendere la vita chimicamente» (§ 326 Z, 9.292 (II 327)); ma il contesto in cui tale passo è collocato e le continue dichiarazioni polemiche contro i tentativi di analizzare la vita chimicamente⁸² mostrano a sufficienza che Hegel era un vitalista e non riteneva quindi possibile spiegare il fenomeno della vita sulla base di leggi fisiche e chimiche⁸³. Ciò non può nemmeno sorprendere: gli esordi della chimica organica e della biochimica si collocano negli ultimi anni della vita di Hegel; fu nel 1828 che F. Wöhler riuscì a produrre sinteticamente l'urea. Dato lo stato attuale delle scienze biologiche, la concezione hegeliana deve essere senz'altro abbandonata; infatti, anche se numerosi problemi della biologia – come la morfogenesi – attendono naturalmente ancora una spiegazione, i

⁸¹ Cfr. Eigen/Schuster (1979), 6 seg. – Catalisi, autocatalisi e autocatalisi inerente si possono formalizzare nel modo seguente: $a \xrightarrow{c} b$, $a \xrightarrow{b} b$, $\tilde{a} \xrightarrow{a} a$.

⁸² E § 334 A, 9.328; § 345 Z, 9.394; § 347 Z, 9.415; § 348 Z, 9.420; § 354 Z, 9.450; § 359 A, 9.471; §§ 363 segg. con Z, 9.479 segg. (II 357, 415, 434, 439, 464, 482, 489 segg.).

⁸³ Cfr. D. v. Engelhardt (1976), 102.

grandi progressi del secolo XX autorizzano a supporre che l'enigma della vita sia *in linea di principio* risolto, una supposizione questa condivisa da quasi tutti gli scienziati importanti, che considerano ormai liquidato il vitalismo (cfr. F. Crick (1966) e J. Monod (1970)). Tuttavia, nella situazione attuale della scienza questo problema non ammette una soluzione definitiva *sul piano empirico*, per quanto la maggior parte degli antivitalisti non siano affatto consapevoli che la loro concezione è implicitamente sostenuta da un'opzione *teoretica e metafisica*, ossia dall'esigenza monistica di un mondo unitario e semplice, in cui non abbiano alcun posto leggi "biotoni- che" introdotte *ad hoc*.

La constatazione che l'opzione antivitalistica è metafisicamente fondata non va intesa come una critica. Mi sembra, all'opposto, che, proprio dal punto di vista di un idealismo oggettivo, si possa sostenere soltanto questa opzione, che respinge cesure dualistiche il cui superamento costituisce la caratteristica essenziale di una filosofia idealistica. In questo senso, in effetti, l'idealismo oggettivo non esclude affatto il materialismo, bensì è con esso compatibile, anzi ad esso complementare: per l'idealismo oggettivo non c'è il minimo motivo per negare che la vita e anche l'autocoscienza debbano essere comprese dalle scienze della natura. L'idealità e la logicità della materia si mostrano proprio nel fatto che la materia è in grado di produrre la vita e lo spirito⁸⁴! Ma l'idealista oggettivo si differenzia dal materialista, perché assume che vita e spirito siano il *telos* dello sviluppo della materia, che deve essere considerata come qualcosa di costituito dall'idea, dalla logicità. In effetti, anche in Hegel – che tuttavia sicuramente ha ritenuto impossibile una spiegazione fisico-chimica del pensiero – si trova un passo che va in questa direzione e in cui egli riconosce al materialismo «lo sforzo appassionato di oltrepassare il dualismo, che ammette due mondi di specie diversa come egualmente dotati di verità e di sostanza, superando questa lacerazione di ciò che originariamente è uno»⁸⁵; ma al materialismo Hegel rinfaccia un errore non propriamente empirico, bensì metafisico, quello cioè di ignorare «che lo spirito come tale non viene prodotto da un altro, ma si trasferisce dal suo essere in sé al suo essere per sé, dal suo concetto alla realtà effettiva, e, di ciò da cui deve essere posto, fa qualcosa di

⁸⁴ Ciò vale anche per la cesura tra vivente e spirituale, anche se i progressi della ricerca sul cervello non sono (ancora) paragonabili a quelli della biologia. Una grandissima difficoltà presenta il passaggio dall'organismo privo della capacità di sensazioni all'organismo senziente, un passaggio che ha luogo all'interno del regno animale. Cfr. n. 99.

⁸⁵ Cfr. anche l'elogio hegeliano di Holbach nello scritto sulla differenza 2.119 (Psc 98).

posto da lui» (§ 389 Z, 10.49 (III 116)). Va detto, infine, che la domanda che si sente porre di frequente “La vita e lo spirito sono qualcosa di qualitativamente nuovo *oppure* vanno spiegati in modo fisico-chimico?” presuppone un’opposizione esclusiva che non esiste. Infatti, perché non dovrebbero potersi formare strutture qualitativamente distinte sul piano teoretico e sistematico sulla base delle medesime leggi⁸⁶?

Che la vita sia contraddistinta da *nova* categoriali, che non spettano all’inorganico, è in effetti fuori discussione. Quali sono allora le caratteristiche essenziali della vita? Tanto il capitolo sulle piante quanto quello sugli animali sono suddivisi da Hegel, sul modello dell’idea della vita nella *Scienza della logica*, in modo triadico secondo le determinazioni di figura, processo di assimilazione e processo del genere (cfr. E § 342 Z, 9.368 segg. (II 392 segg.)). È evidente che questa triplicità presuppone il seguente principio di suddivisione: nella prima determinazione è tematizzato il processo *interno* del vivente, la struttura dell’organismo orientata sulla finalità interna e sull’interazione reciproca delle parti e dell’intero. Nell’assimilazione si tratta di una relazione *esterna* dell’organismo, relazione che si riferisce al suo mondo-ambiente. Nel processo del genere, infine, l’organismo si riferisce ad *un altro che però è lui stesso*: da un lato, la sua propria specie; dall’altro un individuo di genere diverso della medesima specie. «Nel primo processo abbiamo l’essere per sé, nel secondo il rappresentare e il conoscere di un altro, nel terzo l’unità di entrambi, l’altro e se stesso»⁸⁷. Questa triade, che è una delle più rigorose del sistema hegeliano, verrà esaminata in seguito in modo ancora più preciso. Ma prima, in connessione con un’analisi della dottrina hegeliana del processo del genere, bisogna esaminare, innanzi tutto, se le caratteristiche della vita indicate da Hegel siano effettivamente complete. Tutte le caratteristiche della vita presentate nei moderni libri di biologia mi sembra possano essere poste facilmente in corrispondenza con la triade hegeliana, ma con *una* eccezione. Monod, per esempio, indica come proprietà della vita la teleonomia, la morfogenesi autonoma e l’invarianza riproduttiva (1970; 30 (18)). Le prime due rientrano in ciò che Hegel chiama «figura» (per quanto egli abbia fortemente trascurato il fenomeno della morfogenesi); la terza coincide con l’hegeliano «processo del genere» (in cui, come mostreremo in se-

⁸⁶ Così è immediatamente evidente che strutture teleonomiche possono nascere in modo assolutamente casuale e cieco; ciò non cambia nulla al loro carattere teleonomico. Qualcosa di analogo potrebbe valere per il problema della libertà (cfr. cap. 7.3.2.).

⁸⁷ E § 342 Z, 9.370 (II 395); cfr. § 352, 9.435 (II 451 seg.); § 366, 9.498 (II 505).

guito, Hegel fa rientrare maldestramente sessualità e riproduzione senza alcuna differenziazione). In Monod manca però un corrispettivo dell'«assimilazione» hegeliana, che include tutto ciò che riguarda il rapporto dell'organismo con il suo ambiente, ossia scambio di materia e di energia, movimento e irritabilità, per nominare alcune caratteristiche del vivente menzionate, per esempio, nel manuale di biologia di Czihak, Langer e Ziegler proprio all'inizio insieme a quelle ricordate in precedenza (1981; 1).

Ma qual è la caratteristica fondamentale? La cosa più sensata è interpretare come *definiens* del vivente la capacità di replicazione⁸⁸. Da essa, infatti, è possibile derivare immediatamente le altre caratteristiche, cioè le strutture teleonomiche interne dell'organismo, nonché lo scambio di materia e di energia, come condizioni reali della possibilità della riproduzione. Dal momento che dovremo occuparci più avanti di altre caratteristiche del vivente che spettano in modo specifico alle piante e agli animali, ci limitiamo qui a menzionare una caratteristica che Hegel ancora non conosceva. Si tratta della mutabilità dell'informazione genetica, a cui si deve il fatto fondamentale della molteplicità delle specie. Che questa caratteristica sia assente in Hegel è naturale, poiché egli rifiuta ogni forma di evoluzione⁸⁹. Nel cap. 5.1.3. ci siamo già occupati di questo aspetto e della necessità di un'interpretazione filosofica della teoria dell'evoluzione per uno sviluppo della filosofia hegeliana della natura. Qui, come contributo a un tale sviluppo, è importante comprendere che dell'evoluzione fa parte necessariamente la connessione tra i due momenti contrari della stabilità e del cambiamento, dell'invarianza riproduttiva e della mutabilità. Senza mutabilità, infatti, niente si trasformerebbe; ma sarebbe d'ostacolo all'evoluzione anche un'eccedenza di mutazioni a spese dell'invarianza, poiché anche le mutazioni vantaggiose andrebbero altrettanto rapidamente perdute quando si manifestassero. *Il progresso presuppone la conservazione del progresso*; questa importante visione vale per ogni tipo di evoluzione tanto in ambito naturale quanto in ambito spirituale. Una “rivoluzione permanente” sarebbe mortale per qualsiasi sviluppo e – senza fasi di consolida-

⁸⁸ In alternativa si potrebbe addurre come *definiens* la tendenza all'autoconservazione o, più esattamente, alla conservazione del proprio materiale genetico; ma è evidente che il modo più efficace per fare ciò è la replicazione.

⁸⁹ In questo rifiuto Hegel si ricollega ad Aristotele, di cui condivide la critica alla teoria empedoclea dell'evoluzione, secondo la quale gli organismi avrebbero avuto un'origine casuale e solo gli esseri funzionalmente attrezzati sarebbero sopravvissuti (19.174 segg. su *Ph.* II 8, 198b 23 segg. (2 320 segg.)).

mento – non potrebbe che portare all'autodistruzione. È evidente che si tratta qui di una struttura ontologica universale, una struttura che si potrebbe legittimamente riconoscere nella concezione hegeliana di un'identità di identità e non-identità.

Ma, si potrebbe obiettare, l'idea fondamentale dell'evoluzione, la *casualità* della mutazione, non si trova forse in irriducibile contraddizione con una teoria idealistica⁹⁰? Bisogna ricordare a tal proposito che il caso fa parte non soltanto del concetto hegeliano di natura, ma anche del concetto hegeliano di necessità (v. *supra* pp. 155 segg.). Necessità è ciò che si afferma malgrado ogni casualità; ed è possibile che il caso – proprio poiché è la totale indeterminatezza – diventi necessità (cfr. 6.213 (II 621)). «Da un gioco *completamente* cieco tutto per definizione può derivare, ivi compresa la vista», scrive icasticamente Monod (1970; 95 (92)). Quanto grande sia precisamente la probabilità che, sotto determinate condizioni di base, si sviluppi la vita è comunque una questione che interessa le scien-

⁹⁰ Come è noto, biologi molecolari come Crick e Monod, sulla base dei nuovi risultati della loro ricerca, hanno voluto dichiarare uno "stato d'emergenza" spirituale, annunciando la crisi di tutte le precedenti immagini del mondo e il crollo delle filosofie tradizionali e rivendicando una nuova cultura ed una nuova etica. La concezione che nuove scoperte biologiche possano costituire la confutazione di teorie etiche appare perlomeno bizzarra; ma, anche prescindendo completamente da ciò, può essere istruttivo rileggere i suggerimenti di Crick per una nuova etica che dovrebbe svilupparsi dopo la morte della civiltà cristiana e l'edificazione di una civiltà puramente scientifica (1966; 87 seg.); trattando gli effetti del taglio del *corpus callosum*, occasionalmente indispensabile anche negli esseri umani (se affetti da epilessia), Crick sostiene che «si dovrebbe tentare (se fosse eticamente ammissibile) di trasformare in un caso del genere un corpo in due persone. Se si potesse impedire per un certo periodo di tempo che i due cervelli entrassero in connessione reciproca, un cervello potrebbe forse convincersi di essere nel medesimo corpo in cui è l'altro cervello; in altre parole, da ciò che in precedenza era solo una persona potrebbero essere realizzate due persone. Non resta che attendere per sapere se una cosa del genere potrà effettivamente essere realizzata» (83). È sintomatico che gli scrupoli etici menzionati all'inizio si attenuino progressivamente e alla fine il problema si riduca alla questione della fattibilità. Forse la rivoluzione culturale ardentemente auspicata da Crick, indubbiamente uno dei più grandi biologi viventi, dimostrerà almeno una maggiore coerenza: scrupoli etici non ostacoleranno più l'ulteriore progresso scientifico nemmeno nella forma di un'osservazione messa tra parentesi. Un'altra testimonianza dell'accecamento scienziato di Crick sono le sue entusiastiche considerazioni sul famoso programma informatico di psichiatria di Weizenbaum, sviluppato da quest'ultimo solo per mostrare che cosa il computer *non* può fare, ma che Crick prende completamente sul serio (come del resto apprezzati psichiatri americani; cfr. Weizenbaum (1976), 17 segg. (24 seg.)). Sulla cosiddetta teoria evoluzionista della conoscenza cfr. anche (1987e) dell'Autore.

ze particolari più che la filosofia. Filosoficamente rilevante è che la vita *possa* svilupparsi dall'inorganico e realizzi una struttura affermativa; *a questo riguardo* si potrebbe determinare la vita addirittura come necessaria – in quanto espressione della realizzazione dell'idea – e questo concetto filosofico di necessità è completamente sufficiente anche per lo sviluppo ulteriore⁹¹.

Ma naturalmente all'evoluzione spetta poi anche il carattere di necessità, mediata dal momento della selezione: della gamma delle mutazioni casuali si impone ciò che presenta vantaggi per la selezione. In tal modo si manifesta una tendenza verso uno sviluppo più elevato; organismi con strutture più complesse possono svilupparsi più rapidamente a spese di altri organismi. Un progresso *necessario* viene quindi mediato da eventi-mutazioni *casuali*; ed è facile riconoscere in questa struttura un corrispettivo, sul piano della filosofia reale, del concetto hegeliano di necessità. Ma che cosa precisamente determina la tendenza ad una sempre maggiore complessità? In un lavoro purtroppo non pubblicato⁹² D. Wandschneider ha richiamato l'attenzione sul motivo seguente: gli organismi non solo hanno nicchie ecologiche, ma sono essi stessi a crearle; essi stessi formano un nuovo mondo-ambiente di cui possono vivere altri organismi, che si nutrono quindi dei primi – come, per esempio, gli erbivori che si nutrono delle piante, i carnivori del primo ordine che si nutrono degli erbivori, i carnivori del secondo ordine che si nutrono dei carnivori del primo ordine. Si dovrebbe dire, è vero, che una relazione di nutrizione di questo tipo non ha come conseguenza uno sviluppo più elevato sotto qualsiasi condizione (si pensi al caso dei parassiti); ma, se il nuovo organismo non deve perdere – come il parassita nei confronti dell'ospite – ogni autonomia, deve necessariamente essere superiore agli animali-preda, deve avere cioè una maggiore mobilità, una maggiore intelligenza e così via – e questa superiorità esercita una forte pressione selettiva anche sugli animali-preda, favorendo, per esempio, lo sviluppo di meccanismi di difesa e di fuga. Si potrebbe qui parlare di un reale *salto da un livello ad un altro*: l'organismo che al primo livello era il soggetto di un mondo-ambiente, diventa ora – in un certo senso ad un metalivello – esso stesso oggetto per un altro soggetto.

Queste brevi considerazioni sulla teoria dell'evoluzione si dimostreranno utili nell'analisi del testo hegeliano, al quale ci proponiamo ora di ritornare.

⁹¹ Cfr. cap. 3, n. 84.

⁹² *Der Begriff organischer Zweckmäßigkeit und seine kausalwissenschaftliche Rekonstruktion*, conferenza di abilitazione inedita, Tübingen 1978.

5.2.2. *Pianta e animale*

L'«Organica» ha tre parti: «La natura geologica», «La natura vegetale» e «L'organismo animale». Per quel che riguarda la prima parte, non ci si può sottrarre all'impressione che essa sia estranea all'«Organica»; è evidente che questa parte deve facilitare il raggiungimento del numero tre, ma questo non è un buon motivo per considerare la natura geologica un qualcosa di organico. Anche le argomentazioni concrete di questo capitolo non sono nient'altro che una concisa illustrazione della geologia del tempo e comprendono ben poco di filosoficamente significativo⁹³. Ci si dovrebbe chiedere peraltro se all'inizio di una filosofia del vivente non dovrebbe effettivamente essere prevista una trattazione del mondo inorganico, in quanto, però, *fondamento del vivente*. Ciò porterebbe alla categoria del *mondo-ambiente* o dell'*ecosistema*, come unità del mondo-ambiente e degli organismi che vivono in esso. Nella categoria di ecosistema interessante è il fatto che l'ecosistema in un certo senso è un organismo più grande: in esso, infatti, i singoli organismi perdono la loro autonomia in modo analogo alle membra dell'organismo; diventano momenti di un'unità e sono comprensibili soltanto a partire da questa unità; la forma di un organismo è conseguenza della sua relazione esterna con altri organismi⁹⁴. La relazione fra parti e intero, inoltre, anche qui è reciproca: gli organismi, per un verso, si adattano all'ambiente, ma, per un altro verso, si strutturano e cambiano anche e rendono possibile perciò il sorgere di nuovi organismi. Tra gli organismi di un ecosistema sussistono le relazioni più svariate (di tipo positivo, negativo, neutro); di particolare interesse è quella tra popolazioni di predatori e popolazioni di prede, che può essere compresa in modo incisivo secondo il modello della logica dell'essenza: il predatore nega la preda, ma proprio per questo dipende sempre da essa; se la preda viene decimata, morirà di fame anche lui. All'opposto, l'eliminazione di animali vecchi e malati ad opera di predatori è vantaggiosa anche per

⁹³ Hegel accenna, inoltre, ai primi gradi della vita, infusori e licheni, di cui suppone (in accordo con eminenti biologi del suo tempo) una «generatio aequivoca» (§ 341, 9.360 seg. (II 386)). Anche in questi primi gradi, del resto, egli ravvisa qualcosa di più elevato dei corpi celesti: «In effetti tengo in maggior considerazione un concreto che un astratto, un'animalità che produce anche soltanto gelatine, che l'esercito delle stelle» (§ 341 Z, 9.365 (II 390); cfr. § 337 Z, 9.338 seg. e § 268 Z, 9.81 (II 366 e 141)).

⁹⁴ Da ciò deriva l'inermità della prova fisico-teologica dell'esistenza di Dio, che *comincia* col presupporre l'isolamento degli organismi per poi rinviare alle loro relazioni reciproche, di cui viene fatta responsabile una causa *esterna*, Dio. Cfr. RPh, 433.

gli animali-preda, sui quali esercita per di più una pressione selettiva. Sussiste quindi un ciclo a retroazione con *feedback* negativo, la cui autoregolazione è fondata sulla finitezza dei predatori: essi non riescono ad annientare completamente le prede e proprio questo costituisce la loro salvezza (mentre questa autoregolazione può essere messa in pericolo dalla potenza dell'uomo).

Le considerazioni di Hegel sulla pianta e sull'animale sono molto più importanti della sua dottrina dell'organismo geologico. Le sue riflessioni hanno però un carattere prevalentemente descrittivo-fenomenologico; non vi si trova una deduzione delle proprietà della pianta e dell'animale da *un* principio e nemmeno una giustificazione del fatto che l'organico si suddivida proprio in piante e animali. Mi sembra però che proprio la teoria dell'evoluzione abbia reso possibile una risposta a questa seconda domanda; e quella deduzione può essere realizzata, assumendo come principale punto di differenza tra pianta e animale l'usuale criterio della biologia moderna che intende le piante come esseri autotrofi e gli animali come esseri eterotrofi⁹⁵. Infatti, dal momento che l'organismo è necessariamente in relazione con un ambiente inorganico di cui deve nutrirsi, devono esistere – altrimenti la vita si annienterebbe (e assumendo alcuni ulteriori presupposti piuttosto deboli) – organismi che siano nella condizione di ottenere energia dalla materia inorganica, organismi autotrofi appunto, idonei alla fotosintesi in virtù dei loro cloroplasti. Ma, se organismi di tal genere esistono, è allora del tutto ovvio che si verifichi la formazione di altri organismi che traggono profitto dalla prestazione dei primi, ossia esseri viventi eterotrofi che possono quindi specializzarsi in modi diversi. In questi esseri eterotrofi, *che si nutrono* direttamente o indirettamente di quelli autotrofi, è presente, per di più, una forte tendenza ad uno sviluppo più elevato (v. *supra* p. 407).

Quali sono le differenze tra pianta e animale menzionate da Hegel e che possono essere derivate dal criterio appena indicato? Per cominciare

⁹⁵ Le considerazioni che seguono non hanno natura sistematica, ma sono piuttosto considerazioni critiche nei confronti di Hegel; sono pertanto molto concise e semplificano parecchio; per uno sviluppo più dettagliato e differenziato rinvio al mio contributo (1986c). Complementari alle mie riflessioni, che concernono in particolare la teoria dell'evoluzione, sono le argomentazioni di carattere più teoretico-interpretativo di Wand-schneider sulla differenza tra pianta e animale (1986c); queste argomentazioni hanno per oggetto la sensazione dell'animale, che ne determina la struttura in quanto "sé-sé" («nell'animale il sé è per il sé»: cfr. E § 351 Z, 9.432 (II 449)), e la differenza tra azione (dell'animale) e funzione (della pianta).

dalla pianta, essa, secondo Hegel, è solo «soggettività formale» (E § 337, 9.337 (II 364)). Con ciò si intende che la pianta non è centrata in se stessa; i suoi membri sono quindi relativamente autonomi, cosicché «[i]l processo dell'articolazione e dell'autoconservazione del soggetto vegetale è un venire fuori da sé e scindersi in parecchi individui, per i quali l'individuo intero come unità è soltanto il terreno più che l'unità soggettiva di membra; la parte, la gemma, il ramo ecc. sono anche l'intera pianta» (§ 343, 9.371 (II 396)). Questo difetto di soggettività più concreta è, secondo Hegel, il motivo per cui la pianta è in un'unità immediata col suo ambiente, che si manifesta nell'assimilazione ininterrotta di cibo non individualizzato, nella mancanza di mobilità, di calore e di sensibilità animali (§ 344, 9.373 seg. (II 397 seg.)).

In che modo queste proprietà conseguono dall'autotrofia? È chiaro, innanzi tutto, che nella dipendenza della pianta dalla luce al fine della fotosintesi si manifesta una direzione verso l'esterno. Hegel parla della luce come del «sé esterno» alla pianta (§ 347, 9.412.(II 431)); «[l]a pianta ha un rapporto essenziale, infinito alla luce; ma essa è anzitutto un cercare questo suo sé [...] *Schelling* dice che se la pianta avesse coscienza vorrebbe la luce come il suo dio. Il processo di autoconservazione consiste nel conquistare il sé, nel saziarsi, nell'arrivare al sentimento di sé; ma siccome il sé è fuori della pianta, il suo tendere al sé è piuttosto un venir-strappata-fuori-di-sé, e quindi il suo ritorno in sé è sempre un andare oltre e viceversa» (§ 344 Z, 9.374.(II 398 seg.)); «[i]l sé non diventa oggetto del sé, del suo proprio sé; ma il secondo sé a cui la pianta si deve rapportare secondo il concetto è fuori di essa» (§ 347 Z, 9.412.(II 432)).

Le considerazioni di Hegel colgono qualcosa di importante. In effetti questo *principio dell'esterno* può essere indicato come la caratteristica principale della pianta, sul cui significato si è esercitata nel XX secolo anche la riflessione di Driesch (1921) e di Plessner (1975) – entrambi, del resto, indipendenti da Hegel – in due importantissime opere sulla filosofia del vivente. Secondo questi due autori, proprio la differenza tra pianta e animale potrebbe essere individuata nel modo più pregnante in questa tendenza della pianta verso l'esterno e dell'animale verso l'interno, tendenza che determina, rispettivamente, una forma aperta e una forma chiusa. Così in Driesch si legge «che nelle piante quasi ogni formazione di superfici procede (si svolge) verso l'esterno, mentre negli animali ha luogo verso l'interno. E questo tratto caratteristico ci porta ad un'altra differenza tra animali e piante, che si riesce ad esprimere nel modo migliore dicendo: gli animali sono forme “chiu-

se”, le piante forme “aperte”; gli animali raggiungono un punto nel quale sono compiuti, le piante, perlomeno in moltissimi casi, non sono mai compiute» (39 seg.)⁹⁶. Ma questa tendenza verso l'esterno delle piante – che consegue, com'è del tutto palese, dalla loro autotrofia – è riconosciuta non solo da filosofi della natura, ma anche da scienziati. «Le differenze essenziali tra il modo in cui sono strutturate le piante più elevate e gli animali pluricellulari si possono ricondurre per lo più al loro modo fondamentalmente diverso di nutrirsi. La maggior parte delle piante sono autotrofe; si nutrono di materiali inorganici, che assorbono dall'aria nella forma di gas e dal terreno nello stato di soluzione. Quindi, prescindendo da qualche specie eterotrofa [...], le piante normalmente non devono dare mediante la “digestione” ai materiali nutritivi accolti dall'esterno una forma utilizzabile nello scambio di materie. Non hanno perciò cavità digestive, bensì creano grandi superfici esterne che assorbono materiali e luce, come il sistema delle radici e delle foglie delle cormofite» (Czihak/ Langer/ Ziegler (1981), 359).

Restano le altre due proprietà delle piante menzionate da Hegel, l'assimilazione quasi ininterrotta di nutrimento e l'assenza di locomozione; è chiaro, innanzi tutto, che in organismi autotrofi il movimento locale sarebbe superfluo; la sua assenza, inoltre, è palesemente in relazione con la nutrizione continua: «L'ampio contatto con il terreno che fa da sostrato determina nelle piante superiori (cormofite) una restrizione quasi totale della libera mobilità locale» (*ibidem*, 589). L'assenza di locomozione potrebbe poi essere la causa della mancanza di un sistema nervoso centrale, dei cui compiti principali fa parte appunto la regolazione del movimento locale. Ciò ha di nuovo come risultato l'autonomia relativa degli organi della pianta. Così, secondo Plessner, «[la] tendenza allo sviluppo di superfici direttamente protese verso l'ambiente, verso l'esterno [è] essenzialmente in relazione con l'assenza della necessità della formazione di un qualunque centro [...]. In seguito alla mancanza di qualche organo centrale in cui il corpo intero sia collegato o rappresentato, l'individualità dell'individuo vegetale non risulta come costitutiva [...]; in molti casi resta di fatto ampiamente salvaguardata l'autonomia reciproca delle parti (innesto, talea). Un grande botanico ha espressamente denominato la pianta “dividuo”» (219 seg. (244 seg.)).

Le altre considerazioni di Hegel sulla pianta, come il tentativo di derivare dal concetto alcune determinazioni della sua struttura (§§ 345 segg., 9.380 segg. (II 404 segg.)), rivestono per la maggior parte un interesse mera-

⁹⁶ Analogamente Plessner (1975), 218-226 (243-260).

mente storico e si possono omettere in questa sede. Interessanti sono le osservazioni sul processo del genere che caratterizza la pianta. Questo processo è «in complesso, un'eccedenza, poiché il processo di configurazione e di assimilazione è già esso stesso riproduzione, produzione di nuovi individui» (§ 348, 9.420 (II 438)). È manifesto da questo passo che Hegel con processo del genere intende soltanto la riproduzione sessuata e quest'ultima nella pianta in tanto non è necessaria in quanto la pianta conosce forme di riproduzione asessuata (agamogonia, riproduzione vegetativa). Che Hegel limiti il concetto di «processo del genere» alla riproduzione sessuata è certamente criticabile: il decisivo e universale contrassegno caratteristico della vita è infatti la possibilità di replicazione e non la sessualità. Ciò nondimeno, mi sembra si debba dar ragione a Hegel in questo: la riproduzione sessuata si colloca ad un grado più alto di quella asessuata. Dal punto di vista della teoria dell'evoluzione i suoi vantaggi sono evidenti: si perviene alla ricombinazione del materiale genetico, che in tal modo può svilupparsi anche in assenza di mutazioni. Non solo, ma la riproduzione sessuata rappresenta una forma più complessa di riproduzione anche strutturalmente: rispetto alla mera identità della divisione cellulare essa realizza – attraverso l'unione e la riduzione del materiale ereditario di due esseri diversi – una *identificazione di differenti*, per cui va privilegiata dal punto di vista di un'ontologia dialettica. In ogni caso è l'unica forma adeguata agli animali superiori, e *a fortiori* agli uomini, per i quali è costitutiva la coscienza della propria unicità e della differenza dagli altri individui della stessa specie⁹⁷.

Il superamento dell'immediatezza, così come avviene nel processo del genere della pianta, porta all'animale, la cui principale caratteristica, secondo Hegel, è l'idealità delle membra, che perdono la loro autonomia; l'animale diventa con ciò il soggetto *concreto* (§ 337, 9.337 (II 365 seg.)), a cui Hegel attribuisce un'*anima*, ossia una riflessione dell'organismo che a partire dall'esteriorità del corpo si mantiene in un'unità interna (§ 350 con Z, 9.430 seg. (II 447 seg.)). Questa maggiore autonomia nei confronti dell'ambiente si manifesta nella locomozione e nella capacità di interrompere l'assunzione di cibo; l'animale ha, inoltre, voce, con la quale può manifestare la sua interiorità, calore⁹⁸ (II 404 segg.) e sensazione (§ 351 con Z, 9.431 segg. (II 448 segg.)).

⁹⁷ Questa coscienza viene palesemente disturbata nel caso di gemelli monovulari, l'unica forma di riproduzione vegetativa presente negli animali superiori.

⁹⁸ Naturalmente il calore non è una caratteristica distintiva generale degli animali, ma solo degli animali omeotermi. In essi la temperatura corporea costante presenta il vantag-

Mi sembra che queste proprietà siano basate sull'eterotrofia dell'animale almeno per i seguenti motivi. L'eterotrofia rende possibile, anzi esige, innanzi tutto, uno *sviluppo verso l'interno*, opposto al principio delle superfici esterne caratteristico delle piante che dipendono dalla fotosintesi. «Gli animali eterotrofi utilizzano invece come nutrimento principalmente sostanze organiche, che di regola devono essere degradate per diventare idonee ad essere assorbite. Nella maggior parte degli animali c'è una cavità interna, un sistema intestinale per la digestione e l'assorbimento. L'intestino è l'organo che contraddistingue gli animali pluricellulari, organo che anche nello sviluppo individuale si forma per primo, in quanto intestino primitivo» (Czihak/Langer/Ziegler (1981), 359). L'animale, inoltre, poiché, in quanto eterotrofo, è costretto a *cercare* il suo nutrimento, deve *muoversi* sul territorio; ma con il movimento locale l'animale realizza un primo passo in direzione della negazione dell'unità immediata con la natura. Con la formazione della locomozione si sviluppa, infine, il sistema nervoso centrale, che ha come conseguenza quella idealizzazione delle membra culminante nella *sensazione*, in cui l'estrinsecità della natura e del corpo animale si raccoglie in un punto riflessivo⁹⁹.

Anche qui è istruttivo un confronto con Plessner. La forma chiusa, che Plessner associa agli animali in quanto ne costituisce l'«idea di organizzazione» (1975; 226-236 (251-260)), ha esattamente il significato di questo centrarsi su se stesso, che va di pari passo con il rendersi autonomo dall'ambiente. Secondo Plessner, con la forma chiusa che si realizza nelle funzioni senso-motorie, «diventano comprensibili nella loro unità

gio selettivo di un enorme aumento dell'indipendenza dall'ambiente e in questa indipendenza – e non, per esempio, nell'allungamento della vita – va in generale riconosciuta la meta dell'evoluzione.

⁹⁹ Sul vantaggio evolutivo della sensazione v. le ottime riflessioni di Wandschneider (1986c). Uno dei grandi problemi irrisolti della scienza e della filosofia è peraltro il seguente: non si è riusciti finora ad indicare un chiaro, oggettivabile, carattere distintivo che consenta di stabilire rigorosamente – mettendo a confronto, per esempio, un topo artificiale, che simula il comportamento di un topo vivente, e un topo autentico – che il primo, a differenza del secondo, non ha affatto sensazioni. Il problema è analogo, a un livello più alto, a quello dei computer che simulano la coscienza ed è così difficile, perché la sensazione, per sua natura, è qualcosa di interno; questo è il motivo per cui il panpsichismo di Leibniz è, in via immediata, tanto difficile da confutare quanto la concezione di Cartesio che nega la sensibilità agli animali. Lo stesso Hegel non ha visto qui alcun problema; con Aristotele e contro Cartesio, egli attribuisce senza alcuna esitazione agli animali la capacità di avere sensazioni (cfr. M. Greene (1979)).

tutti i caratteri d'essenza della vita animale: sul piano morfologico [...], la preponderante formazione di superfici interne come organi e sistemi di organi, con un'accentuazione possibilmente minima delle superfici corporee esterne, destinata al supporto degli organi di senso e del movimento; sul piano fisiologico, il movimento spontaneo – specialmente il prevalere della capacità di movimento locale –, distinto in circuiti propri, e una circolazione, una respirazione, una nutrizione (basate solo su sostanze organiche), nonché una sensazione, articolate in tappe». Con la sensazione si apre nell'animale una differenza tra interno ed esterno; l'essere vivente conquista una realtà *dietro* il corpo e in tal modo viene superata l'unità immediata con l'ambiente (230 (254 seg.)).

5.2.3. I tratti caratteristici dell'organismo animale: figura, assimilazione, sessualità, morte

Il capitolo sulla figura, il primo della sezione della «Filosofia della natura» dedicata all'organismo animale, è in massima parte superato. Poco convincente è già la trattazione di sensibilità, irritabilità e riproduzione (§ 353, 9.436 seg. (II 453 seg.))¹⁰⁰, categorie assunte dalla filosofia della natura del tempo; la triade di sistema nervoso, circolatorio e digestivo sviluppata in corrispondenza di questi tre momenti (§ 354, 9.439 seg. (II 455 seg.)) è ancora più discutibile. Più interessanti sono le considerazioni sulla figura esterna dell'animale, sull'importanza, per esempio, delle simmetrie nelle estremità (§ 355, 9.454 seg. (II 468 seg.)); ma Hegel non spiega il significato delle simmetrie, che giocano peraltro in natura un ruolo di gran lunga più generale di quanto egli non supponga (e, più precisamente, tanto nell'organico quanto già nel concetto di materia).

Di gran lunga più importante è ciò che Hegel è in grado di dire sull'assimilazione, che suddivide in teoretica e pratica¹⁰¹. In conformità al suo

¹⁰⁰ Hegel non è in grado, per esempio, di indicare in modo preciso la differenza tra sensibilità e irritabilità; è oscuro, inoltre, per qual motivo la riproduzione debba esserne la sintesi, se essa, com'è evidente, costituisce il fondamento più astratto della vita (così giustamente già Trendelenburg (1840), I 82 (65)). Ma le osservazioni di Hegel sull'intestino come organo originario dell'organismo animale (§ 353 Z, 9.438; § 354 Z, 9.454; § 365 A, 9.482 (II 453, 468, 492)) sono giuste e sono state confermate dall'embriologia moderna.

¹⁰¹ In modo del tutto analogo anche Plessner suddivide la relazione dell'animale con l'ambiente in queste due forme, che si realizzano, secondo lui, nell'organizzazione sensoria e in quella motoria (1975; 229 (253)).

concetto di teoria e prassi (trattato nel cap. 4.2.2.3.), nel primo caso l'organismo è passivo nei confronti dell'ambiente, nel secondo attivo; nel primo caso percepisce l'ambiente, nel secondo lo plasma e lo consuma. Ma va considerato insoddisfacente il fatto che nel processo pratico vengano unificati il consumo meramente distruttivo – che nella struttura dello scambio di materiali e di energia spetta anche alle piante – e l'attività essenzialmente più complessa del plasmare costruttivo. Hegel stesso sembra essersene accorto, poiché nell'aggiunta al § 357 (9.465 (II 477))¹⁰² l'impulso formativo viene in effetti distinto come terzo momento dal processo teoretico e da quello pratico; ma nel testo principale della «Filosofia della natura» esso rientra nel processo pratico. Mi sembra che la differenziazione proposta nell'aggiunta sia preferibile. Infatti, mentre l'impulso formativo rappresenta effettivamente qualcosa di più elevato rispetto all'assimilazione meramente teoretica, non si vede perché lo scambio di materiale debba essere anteposto alla percezione. È lo stesso Hegel (§ 351 Z, 9.432; cfr. § 359 Z, 9.472 (II 449; cfr. 483)) a spiegare che l'assimilazione teoretica si colloca più in alto di quella pratica e spetta perciò soltanto agli animali e non alle piante; ciò, però, è inconciliabile con il fatto che venga trattata *prima* del processo di scambio di materiali. La cosa più sensata sarebbe probabilmente esaminare questo processo in una sezione dedicata alla vita in generale, mentre l'assimilazione animale andrebbe suddivisa in teoretica e poietica, in percezione e attività plasmatrice¹⁰³.

Nelle argomentazioni sull'assimilazione teoretica Hegel tenta maldestramente di dedurre il fatto che i sensi siano cinque di numero (§ 358, 9.465 segg. (II 478)), una deduzione che si rivela immediatamente arbitraria e che può essere falsificata anche empiricamente; ci sono altri sensi e non soltanto i cinque presenti per caso nell'uomo, oltre i quali, secondo Hegel, è impossibile ne esistano altri (§ 358 Z, 9.468 (II 479 seg.))¹⁰⁴. Si può dire, tuttavia, che Hegel ha ragione nel ritenere indeducibile il fatto che i sensi siano *più di uno* – all'opposto del pensiero che è *uno*. «Ora i

¹⁰² Cfr. 365 Z, 9.494 segg. (II 502 segg.) e NPh 139 segg.

¹⁰³ Si potrebbe forse intendere la sessualità animale come sintesi di questi due momenti. Hegel, del resto, concepisce come equivalenti impulso formativo e sessualità (cfr. E § 365 Z, 9.492 segg. (II 500 segg.) e NPh 139 segg.,) come prima di lui già Schelling (*Philosophie der Kunst* [Filosofia dell'arte], 217 (231)).

¹⁰⁴ Si pensi, per esempio, al senso elettrico nei mormiridi; Hegel, del resto, poteva pervenire a concepirne la possibilità, poiché immediatamente prima dell'elettricità tematizza i corrispettivi fisici dei sensi dell'odorato e del gusto (§§ 321 seg., 9.269 segg. (307 segg.)).

sensi, poiché sono *sensi*, cioè si riferiscono al materiale, a ciò che è esteriorità reciproca ed in sé molteplice, sono essi stessi diversi» (14.254 (696)). Giusta è anche l'alta considerazione di Hegel per la vista e l'udito in quanto sensi dell'idealità, una considerazione importante, come è evidente, per lo sviluppo del suo sistema delle arti.

Nell'assimilazione reale o pratica Hegel fa rientrare l'istinto e soprattutto lo scambio di materiali. L'istinto è «l'attività finalistica operante in modo inconsapevole» (§ 360 A, 9.473 (II 484)), che aiuta l'animale ad adattarsi all'ambiente. Mediante l'istinto l'animale diventa una parte organica del suo mondo-ambiente, di cui arriva a condividere la vita generale; in esso il corso della giornata, le stagioni vengono interiorizzati¹⁰⁵. Proprio per questo motivo l'istinto è maggiormente sviluppato negli organismi inferiori. Ciò vale anche per l'istinto in quanto impulso formativo, che va subordinato all'apprendere cosciente. «Cuvier dice perciò che quanto più in alto stanno gli animali tanto meno hanno istinto e gli insetti ne hanno più di tutti» (§ 365 Z, 9.495 (II 503)). Conseguenza da ciò la tendenziale libertà dall'istinto dell'uomo, nel quale, con l'aumento dell'influenza educativa, si riduce al minimo anche la dipendenza dai nessi col cosmo, dipendenza che nelle malattie si ripresenta in tutta la sua forza (§ 392 A, 10.52 (III 119)). Liberazione dai ceppi dell'ambiente naturale: questa meta dello sviluppo naturale viene realizzata soltanto dall'uomo, il cui campo d'azione non ha più limite alcuno. Ogni animale, invece, ha un suo mondo-ambiente specifico, un mondo limitato, nel quale tanto la sua assimilazione pratica quanto la sua assimilazione teoretica, collegata alla prima, si realizzano completamente e al di là del quale egli nulla conosce. «[L]'istinto è così immanente che nell'animale stesso è presente questa specifica determinatezza dell'erba, e precisamente di quest'erba, di questi cereali e così via, e tutto il resto per lui è come se non ci fosse affatto. [...] L'animale può essere stimolato soltanto dalla *sua* natura inorganica, poiché l'opposto è solo *suo* opposto; non deve essere conosciuto l'altro in generale, ma il *suo* altro di ciascuno, altro che è proprio un momento essenziale della natura propria di ciascuno» (§ 361 Z, 9.475 (II 485 seg.); cfr. 16.269). E scrive ancora Hegel: «Un lato essenziale di questo tipo di osservazione è la conoscenza del modo in cui la natura conforma e adatta questo organismo all'elemento particolare, in cui lo getta: al clima, all'ambiente della sua nutrizione, in genere al mondo in cui nasce (che può esse-

¹⁰⁵ Oggi potremmo fare riferimento ai bioritmi, all'ora circadiana e così via.

re anche un singolo genere di piante o di altri animali)» (§ 368 A, 9.501 (II 508)).

Sulla scorta di questi passi non è esagerato affermare che Hegel ha anticipato l'idea fondamentale della biologia del mondo-ambiente fondata da J. v. Uexküll; anzi, sorprendenti paralleli sussistono anche tra la sua nozione di assimilazione teoretica e pratica, da una parte, e le nozioni di «mondo percettivo [Merkwelt]» e di «mondo agito [Wirkwelt]» di Uexküll, dall'altra. Ma c'è di più: la metafisica dello spirito, che caratterizza l'impostazione di Hegel, lo ha preservato dal cadere in un errore in cui è incorso questo grande biologo. Come indica già il titolo della sua famosa opera – *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* [Scorribande attraverso i mondi-ambienti di animali e uomini] –, per Uexküll uomo e animale hanno, in ultima analisi, entrambi un mondo-ambiente limitato. Questa concezione è stata criticata anche sul piano della scienza particolare; A. Portmann, per esempio, nella prefazione ad una nuova edizione dell'opera ora menzionata scrive: «La separazione dei diversi tipi di mondi animali in quanto sfere separate deve essere tenuta ferma e sottolineata nel termine “mondo-ambiente”, ma proprio per questo dobbiamo escludere questo concetto per caratterizzare le opposizioni umane tra le varie visioni del mondo. L'uomo dell'antropologia filosofica del nostro tempo pone un problema del tutto particolare, che viene messo in risalto, per esempio, caratterizzando il nostro comportamento come “aperto al mondo” di contro al comportamento “legato al mondo-ambiente” delle specie animali. Nel rifiuto di estendere il concetto di mondo-ambiente la biologia e l'antropologia difendono il contributo più specifico di Uexküll contro il suo appassionato tentativo di “sfondamento”» (1970; XIV). Portmann ha sicuramente in mente la determinazione dell'uomo come essere eccentrico, dovuta a Plessner (1975; 291 seg.); ma di questa visione delle differenze essenziali tra animale e uomo non siamo debitori all'«antropologia filosofica del nostro tempo», bensì – a voler tacere di Platone (*Prt.* 320c segg.) – già a Fichte (3.79 segg. (70 segg.))¹⁰⁶ e a Hegel. «L'uomo, come l'animale universale, pensante, ha un ambito molto più esteso e fa di tutti gli oggetti la propria natura inorganica, anche per il suo sapere» (§ 361 Z, 9.475 (II 485 seg.)). La ragione per cui l'uomo non ha un mondo-ambiente in senso proprio, bensì un mondo, risiede naturalmente nel fatto che l'uomo conosce il mondo-ambiente che gli è toccato in sorte in quan -

¹⁰⁶ Si veda a tal proposito dell'Autore (1986h).

to ente naturale e proprio per questo è in grado di superarlo. Così sfugge a Uexküll di essere, come è del tutto evidente, già da sempre al di là di quei mondi-ambiente e dei loro confini che sono oggetto delle sue descrizioni; questa è una delle condizioni che rendono possibile la sua attività di biologo dei mondi-ambiente, una condizione, però, che egli non prende mai in considerazione, come quasi tutti gli scienziati del nostro tempo.

Hegel, invece, ha spesso ripetuto un'idea fondamentale dell'idealismo tedesco – si pensi a Fichte (per es. 1.213 segg. (251 segg.)) e a Schelling (per es. *Schriften von 1799-1801*, 382 segg. (Sit 54 segg.)) –, l'idea cioè che un limite che venga riconosciuto in quanto tale non è più assoluto; e lo ha fatto, più precisamente, non solo nella *Scienza della logica* (5.145 segg. (I 133 segg.)) e nella «Filosofia dello spirito» (§ 386 Z, 10.35 segg. (III 104)), ma anche e proprio nel capitolo sull'assimilazione pratica. «Anche quando si parla di ragione *finita*, essa dimostra di essere infinita, proprio in quanto si determina come *finita*; infatti la negazione è finitezza, mancanza, soltanto per quello che è il suo *essere superato*, la relazione *infinita* a se stessa» (§ 359 A, 9.469 (II 480 seg.)). Questo passo si trova nell'annotazione ad un paragrafo nel quale viene presa in esame la mancanza fisiologica, che ha la struttura analoga di una *sensazione della negazione*. Con essa comincia il processo di scambio dei materiali ossia «con la divaricazione in sé stesso, con il sentimento dell'esteriorità come *negazione* del soggetto, che al tempo stesso è la relazione positiva a se stesso e la sua *certezza* rispetto a questa sua negazione, – con il sentimento della *mancanza* e l'*impulso* a superarla, nel quale si manifesta la condizione di un venire *ec-citato* dall'esterno, e la negazione ivi posta del soggetto a modo di un *oggetto*, rispetto al quale è in stato di tensione» (§ 359, 9.468 (II 480)).

In questa osservazione, come in generale nelle idee di Hegel sul rapporto tra organismo e ambiente, si è vista – mi sembra giustamente – la prolessi di alcune delle più importanti convinzioni della moderna teoria dei sistemi. In uno dei saggi migliori che siano stati scritti sulla filosofia hegeliana della natura, C. Warnke sostiene a proposito del concetto hegeliano della mancanza che esso è, da un lato, la differenza tra il valore di “set point” e lo stato effettivo in cui si trova l'organismo – nella terminologia hegeliana: tra universale e particolare –; e, da un altro lato e nel contempo, la necessaria mediazione di questi due aspetti (1972; 251). In effetti, per Hegel l'organismo in ogni momento è sempre più di ciò che esso è in quel dato momento, come è palese proprio nella negatività della mancanza; questa negatività non può tuttavia continuare a persistere, ma deve

essere eliminata, altrimenti l'organismo andrebbe necessariamente incontro alla distruzione. «[L]'organico, in tensione con la natura inorganica, la nega e si pone come identico con essa» (§ 365 Z, 9.483 (II 492)). Secondo Warnke, la visione hegeliana della relazione dinamica costitutiva tra organismo e ambiente fornisce un sostegno per uno sviluppo teorico che culmina nell'interpretazione della teoria dei sistemi, teoria che intende gli esseri viventi come sistemi aperti in una situazione di equilibrio instabile¹⁰⁷; e si può dire effettivamente che parlare di "equilibrio instabile" significa interpretare in modo adeguato alla luce della scienza moderna la struttura logica che, secondo Hegel, costituisce l'essenza dell'organismo: «il concetto inquieto *che è uguale a se stesso*» (GW 8, 291). Warnke tenta persino (251) di tradurre parola per parola nel linguaggio della moderna teoria dei sistemi le considerazioni hegeliane sul fine soggettivo, considerazioni che riguardano però la teleologia; e, anche se singoli aspetti restano necessariamente discutibili, bisogna riconoscere, a mio parere, che tentativi di traduzione di questo genere sono legittimi, anzi rappresentano il modo filosoficamente più fecondo di rapportarsi alla filosofia reale di Hegel. In ogni caso, secondo Warnke, «con la sua profonda analisi dei processi diretti-a-uno-scopo, analisi che è "conoscenza della natura a partire dal pensiero" nel senso migliore e in cui l'analisi strutturale del concetto di finalità presenta almeno tanti motivi di interesse quanto la concezione della biologia contemporanea», Hegel provvede ad elaborare una teoria, il cui livello concettuale è stato nuovamente raggiunto soltanto «nell'ultimo secolo con concetti come "equilibrio instabile", "equifinalità", "autoregolazione"» e che nel frattempo è stata anche verificata sul piano empirico (251 seg.). Bisogna riconoscere che con l'analisi del processo di assimilazione Hegel ha aperto una strada pionieristica¹⁰⁸; certamente non possiamo aspettarci di trovare ancora in lui, com'è naturale, una *concreta* interpretazione filosofica della teoria dei sistemi su base idealistico-oggettiva; vi si trovano però abbozzi, il cui sviluppo costituisce oggi, a mio parere, uno dei compiti più importanti della filosofia.

Il capitolo sul processo del genere nella prima sezione prende in esame la suddivisione degli animali in diverse specie; si tratta, tra l'altro, dei

¹⁰⁷ Cfr. L. v. Bertalanffy/W. Beier/R. Laue (s. d.), 23-28.

¹⁰⁸ Una tipica caratteristica della «Filosofia della natura», però, è che a queste idee genialmente illuminanti seguano considerazioni veramente assurde sull'escrezione (§ 365 Z, 9.492 segg. (II 500 segg.)) e sulla dialettica nella doppia funzione dei genitali (§ 365 Z, 9.492 (II 500); cfr. 3.262 (I 290 seg.)).

criteri per costruire una tassonomia¹⁰⁹. Queste considerazioni sono state nel complesso superate dalla teoria dell'evoluzione, che ha posto alla sistematica compiti interamente nuovi; ma, anche argomentando in modo puramente immanente, è singolare che Hegel tratti questo complesso di questioni solo nel capitolo sugli animali, dal momento che le classificazioni giocano un ruolo anche in botanica. La seconda sezione è dedicata al rapporto sessuale vero e proprio. Vale la pena di notare che uno dei tre cambiamenti più importanti presenti nell'edizione dell'*Enciclopedia* del 1830 rispetto a quella del 1827 riguarda questa sezione; nell'*Enciclopedia* del 1827 (§§ 368 segg.), così come *a fortiori* anche in quella di Heidelberg (§§ 290 segg.), il rapporto sessuale viene trattato *prima* della suddivisione del genere in specie; lo spostamento è stato operato da Hegel solo nel 1830 (e, del resto, nuovamente revocato nella «Filosofia della natura» edita da Michelet). La ragione di questo cambiamento sta, a mio parere, nel fatto che Hegel ha riconosciuto nella relazione sessuale qualcosa di *più concreto* rispetto alla relazione astratta sussistente tra genere e specie.

Sul piano oggettivo questo spostamento mi sembra rigoroso¹¹⁰; in effetti, nel capitolo sul rapporto sessuale viene tematizzata una struttura che, all'interno della natura presenta un carattere affermativo al massimo grado. Bisogna dire veramente, per la precisione, che si tratta di *due* strutture, non differenziate in modo chiaro da Hegel (cfr. *supra* p. 412); la prima è data dal rapporto dell'organismo con la sua specie; con la *riproduzione* nasce un nuovo individuo della stessa specie; ma con ciò l'universalità emerge come verità della singolarità. È di grande importanza che l'universale – il quale, in quanto legge di natura, determina in qualche modo fin dall'inizio lo sviluppo della natura – sia posto qui esplicitamente alla fine: nella riproduzione «*il genere in quanto tale per sé è entrato nella realtà, ed è diventato qualcosa di più elevato della natura*» (HE § 291). Questo universale – come mostreremo in seguito – è peraltro connesso alla morte del singolo organi-

¹⁰⁹ Hegel è favorevole a suddivisioni dicotomiche: § 280 Z, 9.133 (II 185); § 368 A, 9.500 seg. (II 508); § 368 Z, 9.508 seg. (II 514 seg.); cfr. 6.282 (II 688). Come criteri di suddivisione egli propone per le piante i fiori e per gli animali gli apparati boccali, che sono, rispettivamente, i punti più alti degli esseri viventi corrispondenti (§ 368 A, 9.501 (II 508); § 368 Z, 9.514 (II 520 seg.); 3.190 (I 207); 6.526 (II 914 seg.)).

¹¹⁰ Si potrebbe forse effettuare il passaggio rinviando al fatto che l'universale propriamente reale – la *specie* di contro a generi, famiglie, ordini, classi, stirpi e così via, che sono puramente artificiali – è definito dalla caratteristica costituita dalla capacità illimitata che hanno i suoi esemplari di riprodursi tra di loro.

smo: l'universale è solo la potenza negativa, alla quale il singolo viene sacrificato; e anche il nuovo organismo è un singolo che deve quindi parimenti morire: «Questo processo [...] sfocia nella cattiva infinità del progresso» (§ 370, 9.519 (II 524))¹¹¹. Solo nello spirito l'universale viene unito al singolo in modo positivo e cioè viene da lui saputo come tale: «Ma nell'animale non esiste il genere, bensì è soltanto in sé; soltanto nello spirito il genere è in sé e per sé nella sua eternità» (§ 370 Z, 9.520 (II 525)).

Le considerazioni di Hegel sull'astuzia dell'universale, che si serve per i propri interessi degli organismi che copulano, ricordano le famose argomentazioni di Schopenhauer sulla «metafisica dell'amore sessuale» nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (Seconda parte, integrazioni al libro quarto, cap. 44). Ma, a differenza di Schopenhauer, Hegel vede qualcosa di affermativo anche nell'accoppiamento in quanto tale¹¹²: nel singolo organismo il genere è «come tensione rispetto all'inadeguatezza della sua realtà effettiva singola, impulso a trovare nell'altro del suo genere il suo sentimento di sé, a integrarsi mediante l'unificazione con esso e con questa mediazione portare il genere a concludersi con sé e all'esistenza – l'*accoppiamento*» (§ 369, 9.516 (II 521 seg.)). Qui l'organismo si relaziona non più soltanto a sé, come nella figura, e nemmeno ad un mero altro, come nel processo di assimilazione, bensì ad un altro nel quale trova nel contempo se stesso; e, diversamente da quanto avviene allorché un animale viene mangiato dal suo nemico, questa relazione è ora simmetrica. È di estremo interesse che Hegel in tal modo anteponga l'autoriferimento mediato del processo del genere al mero autoriferimento della figura; inoltre, egli intende la relazione soggetto-soggetto nella sessualità¹¹³ come sintesi di autoriferimen-

¹¹¹ A. Masullo (1979), 49: «Abbiamo già discusso il fatto che per Hegel la natura culmina nella relazione dei sessi. Qui viene superata la "necessità esterna", viene sentita l'unità con l'altro; libertà e possibilità con ciò non sono, tuttavia, ancora raggiunte. L'unità meramente sentita con l'altro resta chiusa nell'immediatezza della vita del genere. Il rapporto sessuale non libera l'individuo dalla contraddizione che domina il vivente: nel piacere sessuale tale contraddizione può essere superata solo in modo effimero; e con ciò la concatenazione di dolore e piacere non viene eliminata. Mediante il rapporto sessuale non si produce una nuova universalità, bensì soltanto un essere del medesimo genere».

¹¹² L'elogio dell'accoppiamento indipendentemente dalla sua funzione riproduttiva si trova già in Platone; cfr. dell'Autore (1984d), 95 segg.

¹¹³ Oltre alla sessualità, esistono naturalmente anche altre forme di intersoggettività animale, che Hegel non prende in considerazione – si pensi alla sociologia animale, che, dal punto di vista filosofico, è la disciplina parziale più interessante dell'etologia; ma si può

to e relazione soggetto-oggetto. Anzi, in un paragrafo dell'*Enciclopedia* di Heidelberg (§ 288) utilizza quasi esplicitamente il concetto della relazione soggetto-soggetto, caratterizzando la differenza tra i sessi come «la relazione del soggetto a un oggetto che è anch'esso un tale soggetto»¹¹⁴. Ciò è tanto più degno di nota in quanto questa anteposizione del processo del genere non può essere fondata sul piano della *Scienza della logica*, in cui Hegel opta per la pura riflessività come struttura conclusiva. Sulla base delle riflessioni sulla logica sviluppate nel cap. 4.2.4. si potrebbe, però, giustificare facilmente la suddivisione hegeliana dei tre momenti della vita; ed è interessante osservare che nell'«Organica» Hegel opta – contro la sua logica – in favore di una struttura in cui l'auto-riferimento e il riferimento-a-un-estraneo vengono unificati¹¹⁵. Ma è significativo che si trovino in Hegel passi (E § 351 Z, 9.432 (II 449); § 381 Z, 10.24 (III 93); 16.110) in cui il puro sentimento soggettivo viene determinato come il punto supremo della natura e ciò in indubbia contraddizione con la «Filosofia della natura», ma come ci si aspetterebbe dal punto di vista della logica; anche la sessualità, però, viene occasionalmente intesa come il fenomeno supremo della natura, senza mediazione con i passi appena menzionati, ma in accordo con la «Filosofia della natura»¹¹⁶: «qui ciascuno dei due sessi non trova nell'altro un'esteriorità estranea, ma se stesso o il genere comune ai due. Il rapporto tra i sessi è perciò il punto più alto della natura vivente; a questo livello, essa è sottratta nella misura più ampia alla necessità esterna, poiché le diverse esistenze messe in rapporto tra di loro non sono più

affermare senz'altro che l'accoppiamento – per i suoi caratteri di simmetria, dualità e totalità – è effettivamente la forma suprema di intersoggettività nel regno animale.

¹¹⁴ Cfr. anche E § 220, 8.376 (I 445): «La particolarizzazione di essa è la relazione del soggetto a un *altro soggetto* del suo genere, e il giudizio è il rapporto del genere a questi individui così determinati l'uno rispetto all'altro; – la *differenza dei sessi*».

¹¹⁵ Per la caratterizzazione di questa struttura cfr. anche E § 307 Z, 9.197 (I 445): «Ma la vera forma è la relazione ad altro per se stessa [...]». In modo del tutto analogo, all'interno del sistema planetario Hegel privilegia i pianeti, poiché il pianeta «è la relazione a sé e all'altro» (compie un movimento di rivoluzione intorno al corpo solare e ha un suo proprio movimento di rotazione assiale), mentre caratteristica del Sole è unicamente l'autoriferimento e dei satelliti solo un riferimento ad un altro (§ 270 Z, 9.103 (II 160); cfr. § 280 A, 9.131 (II 183)).

¹¹⁶ Già nel disegno di sistema contenuto nello scritto sulla differenza (2.109 seg. (Psc 90)) Hegel considera la sessualità animale uno dei punti più alti della natura («L'individuo si cerca e trova se stesso in un altro», 109 (90)); qui non è del tutto chiaro, se la sessualità sia veramente il punto supremo.

reciprocamente esterne, ma hanno il senso della loro unità» (E § 381 Z, 10.20 (III 89)). Mettendo in armonia questi passi si potrebbe dire: Hegel stabilisce come punto supremo della natura, innanzi tutto, la sensazione, per farla poi culminare nell'incremento del sentimento di sé che avviene nel processo del genere. In effetti, non può esserci alcun dubbio che l'affermatività suprema spetta solo ai due momenti presi insieme: l'accoppiamento sentito in quanto tale, come si può rinvenire solo negli animali superiori, si colloca tanto al di sopra della riproduzione sessuale priva di sensazione, per esempio, delle piante, quanto quest'ultima sta al disopra della riproduzione meramente vegetativa.

L'accoppiamento è pertanto il culmine della natura, poiché esso, così come la sensazione, rimuove l'estrinsecità ossia la determinazione fondamentale della natura che ne comporta la finitezza¹¹⁷. Tutte e tre le parti della «Filosofia della natura» – «Meccanica», «Fisica», «Organica» – si concludono con una categoria la cui determinazione è la rimozione dell'isolamento dei corpi: la gravitazione tende a ciò in un modo ancora del tutto generale, il processo chimico in forma più differenziata e più specifica, l'accoppiamento, infine, nel modo più concreto, soggettivamente sentito. Bisogna quindi ammettere senz'altro che la sessualità non è affatto qualcosa di meramente naturale; in quanto è un tendere all'unificazione dei corpi, fa parte certamente della natura, ma, in quanto è un tendere all'unificazione dei corpi, accenna nel contempo oltre la natura. Questo punto, come è noto, è stato elaborato con particolare raffinatezza da Th. Mann nel XXII capitolo del *Doctor Faustus*, nonché in quella fantasmagoria di spirito e di brillantezza linguistica che si trova quasi alla fine del suo ultimo grande romanzo (mi riferisco al discorso con cui Felix Krull vince la ritrosia di Zouzou). Anche se il discorso di Krull, che ha per scopo la pura e semplice seduzione, può essere disapprovato, bisogna riconoscere che alla base delle osservazioni di Th. Mann c'è una corretta comprensione dell'essenza della sessualità, comprensione che potrebbe essere appropriata anche per risolvere in modo preciso problemi di etica sessuale¹¹⁸.

¹¹⁷ Un'interpretazione del processo della natura in quanto eliminazione crescente dell'estrinsecità si trova in E § 381 Z, 10.18 segg. (III 87 segg.) e § 390 Z, 10.47 (III 117): qui i gradi più importanti vengono individuati in gravitazione, luce e sensazione.

¹¹⁸ In materia di etica sessuale sono pensabili tre posizioni conseguenti: quella edonistica si autoelimina immediatamente a causa della strumentalizzazione dell'altro in essa presente; la posizione opposta, secondo la quale la sessualità dovrebbe servire esclusivamente alla riproduzione – una posizione difesa anche da Fichte (4.328 seg. (Sdm 384 seg.)) –, può invece esse-

Nell'accoppiamento e nella riproduzione l'animale raggiunge il suo punto supremo e proprio per questo non gli resta che morire. «Organismi animali inferiori, per es. le farfalle, muoiono immediatamente dopo l'accoppiamento; infatti hanno negato e superato la loro singolarità nel genere e la loro singolarità è la loro vita.»¹¹⁹ La conservazione della specie è mediata dalla rinuncia all'autoconservazione: il singolo animale non ha alcun potere contro l'universale che si manifesta già nell'accoppiamento e che nella morte diventa astratta negazione. Del resto, una reale e appropriata illustrazione del passaggio concettuale dalla sessualità alla morte può essere fornita a partire dalla teoria dell'evoluzione¹²⁰: mentre organismi unicellulari non conoscono la morte naturale, nelle volvocacee del genere *Volvox* la formazione di gameti va di pari passo con la comparsa di «cadaveri» (Czihak/Langer/Ziegler (1981), 502); con la riproduzione la morte diventa necessaria¹²¹; e l'organismo deve riprodursi e quindi morire, in modo che possa aver luogo un'evoluzione, il cui fine è lo spirito.

re respinta sulla base della caratterizzazione della sessualità che è stata appena sviluppata sul piano della filosofia della natura. Il punto di vista più sensato è, pertanto, il seguente: il punto supremo della natura viene raggiunto solo dall'amore autentico (di cui fa parte il vincolo e cioè, in ultima analisi, il matrimonio), ma anche indipendentemente dalla funzione riproduttiva. È comunque chiaro che «il controllo dell'impulso sessuale [...]» è «tanto l'origine quanto anche la specifica determinazione di ogni dominio dell'uomo su se stesso»; soltanto in forza di tale controllo «la sessualità si trasforma in eros» (A. Masullo (1979), 50).

¹¹⁹ E § 370 Z, 9.519 segg. (II 524); cfr. § 371 Z, 9.522 (II 526) e, in riferimento alle piante, § 348 Z, 9.424 segg. (II 442).

¹²⁰ Anche l'assunzione da parte di Freud di uno specifico istinto di morte accanto alla libido potrebbe essere interpretata nel senso di questo passaggio. Un motivo logico per connettere desiderio amoroso e anelito di morte – connessione questa che è stata rappresentata nell'arte soprattutto nel XIX secolo; si pensi solo al *Tristano e Isotta* di Wagner – consiste sicuramente nel fatto che tanto nell'atto sessuale quanto nella morte ha luogo una negazione del *principium individuationis*, un'eliminazione dei confini dell'io. Già nella *Bṛhad-Araṇyaka-Upaniṣad* del resto, è proprio questo motivo logico che chiarisce lo sciogliersi nel Brahman (4.3.21).

¹²¹ La questione è ben lontana dall'essere stata chiarita empiricamente in via definitiva; ciò nonostante, si può supporre in modo conseguente che senescenza e morte non siano disavventure che si aggiungono all'organismo meramente dall'esterno, ma siano stabilite dal genoma; ciò è indicato dalla circostanza che nelle singole specie la durata massima della vita è assai differenziata. «Ci si potrebbe, per esempio, immaginare che la durata della vita in quanto programma temporale possa essere stabilita dai geni e modificata dall'ambiente soltanto verso il basso» (Czihak/Langer/Ziegler (1981), 354)). Nella seppia si è scoperta addirittura l'esistenza di una specifica «ghiandola della morte» (cfr. V. Dröscher (1983), 24 segg. con ulteriore letteratura).

Prima di trattare la morte, Hegel prende in considerazione la malattia¹²². Pur essendo criticabile che morte e malattia vengano tematizzate soltanto nel capitolo sull'organismo animale, bisogna riconoscere che l'analisi hegeliana dell'essenza della malattia è assolutamente pertinente per molte malattie, come, per esempio, il cancro. Hegel interpreta la malattia come l'autonomizzazione di un sistema o di un organo, che annulla l'idealità, essenziale all'organismo, dei singoli organi, fissandosi per sé contro l'intero (§ 371, 9.520 (II 525))¹²³. Nella guarigione Hegel osserva la presenza di alcune strutture dialettiche sia nel fatto che l'organismo viene stimolato a mobilitare le sue forze di autodifesa da mezzi che in sé sono nocivi, sia nel fatto che viene indebolito da mezzi inibitori che frenano anche il decorso della malattia (§ 373 con Z, 9.529 segg. (II 532)). Anche se ciò non è sufficiente per comprendere tutte le forme ordinarie di guarigione, non è difficile individuare esempi di quanto menzionato da Hegel anche nella medicina odierna: si pensi, per un verso, alle vaccinazioni (che di regola devono, però, essere praticate prima dell'insorgere della malattia); per un altro, ai citostatici; ed è, inoltre, ben noto, per quel che riguarda, per esempio, il cancro, che proprio un organismo più debole e vecchio ha migliori possibilità di sopravvivenza rispetto ad uno più giovane e più forte – le metastasi crescono rapidamente nel secondo, mentre consumano solo lentamente il primo.

La guarigione può essere sempre e solo temporanea. Per l'organismo in quanto singolo la morte può essere solo rimandata, giammai elusa. «La sua inadeguatezza all'universalità è la sua *malattia originaria* e [il] *germe innato della morte*» (§ 375, 9.535 (II 538))¹²⁴. Nella morte viene negato il punto supremo della natura e con ciò viene negata la natura nella sua interezza, ma solo in maniera astratta. «[L]a morte è solo l'*astratta negazione del negativo in sé*; essa stessa è un nulla, la nullità *manifesta*. Ma la nullità *posta* è in pari tempo il superato ed è il *ritorno al positivo*» (16.175 seg.). Proprio questa negazione, che è nello stesso tempo affermativa, della natura, la quale non ha verità nemmeno nell'organismo, è, secondo Hegel, lo

¹²² Per un esame più preciso v., a tal proposito, il fondamentale saggio di D. v. Engelhardt (1984).

¹²³ Questo concetto della malattia vale anche per lo Stato, in cui l'autonomizzazione di uno dei poteri annulla ugualmente l'«idealità» dell'intero (R § 271, 7.431 (216)).

¹²⁴ Nell'uomo la morte naturale si annuncia, secondo Hegel, con un irrigidimento delle abitudini (§ 375 Z, 9.536 seg. (II 539); § 396 Z, 10.86 (III 149); § 410 A, 10.187 (III 242)).

spirito: «l'ultimo *essere fuori di sé* della natura è superato, e il concetto in essa essente solo *in sé* è così divenuto *per sé*» (§ 376, 9.537 (II 539)). Questo passaggio – che concettualmente è uno dei migliori presenti nel sistema di Hegel – può anche essere illustrato facilmente sul piano reale: se un animale sapesse della sua morte, se comprendesse la morte in quanto morte, diventerebbe un uomo. In effetti, Hegel è stato uno dei primi filosofi ad aver riconosciuto l'importanza costitutiva della coscienza della morte per l'autocoscienza¹²⁵, nonché i rituali connessi alla morte, la sepoltura e così via come caratteri specifici dell'uomo – si pensi alla sua interpretazione dell'*Antigone* nella *Fenomenologia* (3.332 segg. (II 11 segg.)), ma anche alle sue considerazioni sulle cerimonie funebri nel capitolo sul culto nella parte generale della *Filosofia della religione*. La negatività – si dice in quest'opera –, che, in quanto necessità, in quanto destino, diventa nella religione potenza universale, non resta una mera rappresentazione; in quanto morte si trasforma in una faccenda molto seria. «Questo destino deve allora trasformarsi in modo soggettivo nella rappresentazione in un elemento affermativo. I Mani sono così l'inconciliato che deve essere riconciliato, debbono essere vendicati contro l'ingiustizia della loro morte. Ciò sono le cerimonie funebri, un aspetto essenziale del culto» (16.232)¹²⁶.

Con la visione della morte come ultima determinazione della natura lo spirito esperisce l'inguaribile negatività di quest'ultima. Egli deve ritirarsi da essa, deve cercare il proprio senso essenziale all'esterno della natura, che non può avere per lui il significato della verità e dell'essere. Lo spirito non può, tuttavia, permanere nel dualismo con la natura; anche nella natura, nonostante tutta la sua finitezza, deve infine riconoscere un'immagine dell'idea, un geroglifico della ragione; e questo compito viene assolto dalla filosofia della natura, con la quale la filosofia adempie al suo ufficio più difficile: scoprire se stessa anche nel totalmente altro da se stessa.

¹²⁵ Cfr. *infra* pp. 466 segg. sulla lotta a morte e il riconoscimento. Si pensi anche, a livello ontogenetico, alla riflessione sulla propria morte che avviene nel corso della pubertà e che è assolutamente essenziale per la formazione dell'autocoscienza; il bambino, che non sa della propria morte, non sa propriamente nemmeno di sé.

¹²⁶ Anche nella discussione delle singole religioni Hegel si occupa in modo analitico dell'importanza che in esse ha la riflessione sulla morte e che diventa sempre più grande passando dalla «magia», ossia dalla religione naturale magica (16.297 segg.) al Cristianesimo (17.286 segg.). Cfr. anche 15.389 (1220), dove Hegel elogia come un aspetto esteticamente assai significativo la circostanza che l'Iliade finisca con la cerimonia funebre in onore di Patroclo e di Ettore.

«Lo scopo di queste lezioni è dare un'immagine della natura per soggiogare questo Proteo, trovare in questa exteriorità soltanto lo specchio di noi stessi, vedere nella natura un libero riflesso dello spirito, conoscere Dio non nella considerazione dello spirito, ma nella sua esistenza immediata» (§ 376, 9.539 (II 542)). Con questo sguardo rivolto su noi stessi si conclude la filosofia hegeliana della natura: essa mostra perciò chiaramente che la riflessività è la determinazione portante anche nella sfera che tematizza l'idea nella sua alterità.

CAPITOLO SESTO

LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO SOGGETTIVO

La filosofia dello spirito soggettivo non è una delle parti più solide del sistema hegeliano. Materiali (in parte estratti) per una filosofia dello spirito soggettivo, che furono pubblicati per la prima volta da Hoffmeister (*Dok.* 195-217), sono presenti fin dal periodo di Tubinga (o di Berna); ciò nondimeno, nel corso della sua vita Hegel ha trattato questa disciplina alla stregua, per così dire, di una figliastra. Ad attirare fortissimamente il suo interesse furono sempre lo spirito oggettivo e assoluto. Alla logica è dedicata la sua opera più vasta; e la disciplina di cui si è occupato a Jena nel modo forse più intenso è la filosofia della natura. Hegel invece non ha mai elaborato la filosofia dello spirito soggettivo, che ancora nei *Jenaer Systementwürfe* è limitata al minimo ed anche nella *Fenomenologia dello spirito* gioca un ruolo di scarsissimo rilievo¹; e ciò malgrado egli abbia manifestato un intendimento del genere in una lettera a Niethammer del 10 ott. 1811 (*Briefe* I 389 (II 168)) e abbia dichiarato anche nella *Filosofia del diritto* (§ 4 A, 7.48 seg. (27 seg.)) di voler dare un'«esposizione più estesa» di quella delineata nell'*Enciclopedia*, per «contribuire» da parte sua «a una conoscenza più profonda della natura dello spirito, [...] giacché [...] non è facile che una scienza filosofica si trovi in così trascurata e cattiva condizione come la *dottrina dello spirito* che comunemente vien denominata psicologia»².

¹ È vero che in quest'opera vengono prese in esame le diverse forme di relazione tra la coscienza e il suo oggetto; ma proprio gli aspetti antropologico e psicologico sono appena trattati. La maggior parte dei contenuti della *Fenomenologia*, volendo porla in correlazione con l'*Enciclopedia*, rientra nella filosofia dello spirito oggettivo

² Cfr. anche HE § 367 A; E § 444 A, 10.238 seg. (III 290). Questo progetto certamente non è andato al di là del *Fragment zur Philosophie des Geistes* edito per la prima volta da Nicolin nel 1961 (11.517 segg. (Sb 91 segg.)).

Se le argomentazioni hegeliane sullo spirito soggettivo³, che viene esposto in sostanza soltanto nell'*Enciclopedia*, scarseggiano, ancora più scarsi sono gli studi ad esso dedicati⁴. Soprattutto manca finora un ampio tentativo di porre in relazione la dottrina hegeliana dello spirito soggettivo con l'antropologia e la psicologia moderne, il che dipende dal fatto che la psicologia attuale non costituisce una scienza "chiusa" al modo delle scienze della natura, ma consiste in numerosi orientamenti diversi che si combattono reciprocamente. Proprio per questo, d'altronde, potrebbe essere proficuo sottoporre ad un esame più preciso la possibilità di raggiungere, in base alla concezione di Hegel, una posizione sintetica nei confronti di questi svariati opposti indirizzi.

Per un studio del genere le pagine che seguono non si pongono nemmeno come un lavoro preparatorio. Intendo piuttosto limitarmi, in primo luogo, a dire qualcosa sulla filosofia dello spirito in generale, nonché a richiamare l'attenzione su alcuni problemi relativi alla partizione hegeliana dello spirito soggettivo (6.1.); in secondo luogo, a seguire lo sviluppo dello spirito dalla sua unità immediata con la natura nell'«Antropologia» fino alla sua autonomizzazione in quanto io (6.2.); in terzo luogo, ad analizzare la «Fenomenologia» e in particolare le forme delle relazioni intersoggettive (6.3.); e, in quarto luogo, ad analizzare la partizione della «Psicologia» e ad esaminare il concetto hegeliano del linguaggio (6.4.). Il cap. 6.3., inoltre, sarà il luogo appropriato per trattare concisamente della *Fenomenologia dello spirito* di Jena e per metterla a confronto con l'*Enciclopedia*.

6.1. *Il concetto hegeliano dello spirito e la suddivisione dello spirito soggettivo*

6.1.1. *Lo spirito: idealizzazione della natura o manifestazione?*

La filosofia dello spirito soggettivo costituisce la prima parte della filosofia dello spirito, di cui dobbiamo innanzi tutto occuparci in termini generali. Il suo compito supremo, secondo Hegel, è l'autoconoscenza del -

³ Un elenco dettagliato di tutti i lavori e abbozzi di Hegel sulla filosofia dello spirito soggettivo è fornito da F. Nicolin (1960).

⁴ Oltre al commentario di I. Fetscher (1970) e alla traduzione in inglese commentata della «Filosofia dello spirito soggettivo» ad opera di M.J. Petry, si può rinviare al volume miscellaneo curato da D. Henrich (1979) e, per esempio, a H. Drüe (1976).

lo spirito, che non va fraintesa intendendola come conoscenza delle qualità peculiari della propria e dell'altrui particolarità, ma che è piuttosto conoscenza delle leggi strutturali universali dello spirito (E § 377, 10.9 (III 79); cfr. 11.517 seg. (Sb 91 seg.)). Questo compito fu posto per la prima volta dal precetto dell'oracolo di Delfi «γνῶθι σαυτόν» (*ibidem*)⁵; e, come la ζήτησις socratica, secondo quanto riferisce Aristotele (περὶ φιλοσοφίας, fr. 1 Ross), prese le mosse da questo detto, così nell'autocomprensione hegeliana la filosofia culmina nella conoscenza dello spirito in quanto determinazione suprema dell'assoluto. «L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. – Trovare questa definizione e afferrarne concettualmente il senso ed il contenuto: questa fu, si può dire, l'assoluta tendenza di ogni cultura e di ogni filosofia, su questo punto si è concentrata ogni religione e ogni scienza; solo alla luce di questo impulso si può concepire la storia universale. – La parola e la *rappresentazione* dello spirito sono stati trovati da tempo, ed il contenuto della religione cristiana è di far conoscere Dio come spirito. Compito della filosofia è di cogliere ciò che qui è stato *dato* alla rappresentazione, e ciò che è *in sé* l'essenza, comprendendolo nel suo elemento proprio, che è il concetto; un compito che non è assolto in modo veritiero ed immanente finché il concetto e la libertà non diventano l'oggetto e l'anima della filosofia» (E § 384 A, 10.29 seg. (III 97 seg.))⁶.

Proprio perché sul piano della filosofia reale lo spirito è il corrispettivo della categoria logica suprema, in quanto «è risultato come l'idea giunta al proprio essere per sé, il cui *oggetto*, ed insieme anche il *soggetto*, è il *concetto*» (§ 381, 10.17 (III 86)), per poterlo conoscere è assolutamente indispensabile guadagnare il punto di vista del concetto – evitare cioè le unilateralità tanto della psicologia razionale astratta quanto della psicologia empirica (§ 378, 10.11 (III 81))⁷. Alla prima Hegel rimprovera di occuparsi meramente «dell'essenza che si pretende non fenomenica, dell'in

⁵ Hegel si riferisce volentieri a questo detto; cfr., per esempio, R § 343 A, 7.504 (266); 12.272 (187); 18.51 (1 43); 20.480 seg. Le *Lezioni sulla storia della filosofia* finiscono con la citazione di un famoso verso di Virgilio modificato «Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem» (20.455 (3/II 411)).

⁶ Dal passo risulta che lo spirito in quanto *telos* della natura è la verità di quest'ultima (§ 381, 10.17 (III 86 seg.); § 381 Z, 10.24 seg. (III 92 segg.); 16.111).

⁷ Questo passo si trova nell'introduzione all'*intera* filosofia dello spirito, ma da esso risulta che i primi paragrafi di questa introduzione (§§ 377-380) sono indirizzati soprattutto alla filosofia dello spirito *soggettivo*.

sé dello spirito» (§ 378, 10.11 (III 81)) e con ciò di portare lo spirito a rafearsi in un'astrazione statica; lo spirito viene analizzato secondo le categorie dell'intelletto, come se fosse una cosa e permane in un totale dualismo rispetto al corpo (§ 378, 10.12 (III 81 seg.); § 379 Z 10.15 (III 85); § 389 Z, 10.46 seg. (III 113 segg.)). Il difetto principale della seconda è di mettere insieme alla rinfusa in modo meramente empirico le forze concrete dello spirito e di non essere in grado proprio per questo di intenderne l'unità; lo spirito viene così ridotto ad un «aggregato di forze indipendenti» (§ 378 Z, 10.12 (III 82)), ad «una *collezione* ossificata e meccanica» (§ 445 A, 10.241 (III 293))⁸. Una sintesi di questi due orientamenti è fornita, secondo Hegel, dalla sua concezione, che interpreta lo spirito come *unità concreta* e quindi, rivolgendo l'attenzione alle sue forme fenomeniche particolari, supera l'astrattezza della psicologia razionale e, nel contempo, deducendo queste forme fenomeniche dal concetto dello spirito, tiene ferma quell'unità a cui rinuncia la psicologia empirica. L'unica opera psicologica che abbia realizzato qualcosa di analogo è, secondo Hegel, il *De Anima* di Aristotele – un'opera questa, il cui senso dovrebbe ridiventare accessibile solo in forza di una conoscenza dello spirito guidata dal concetto (§ 378, 10.11 (III 81); cfr. 11.523 seg. (Sb 96))⁹.

Che la concretezza sia il carattere costitutivo del concetto di spirito ora sviluppato ha tuttavia come conseguenza una specifica difficoltà, a cui la filosofia dello spirito, all'opposto della filosofia della natura¹⁰, deve far fronte. Mentre in quest'ultima le singole determinazioni del concetto hanno una vera e propria esistenza, i «gradi dello spirito invece non sono essenzialmente se non in quanto momenti, stati, determinazioni dei gradi superiori dello sviluppo» (§ 380, 10.17 (III 86)). Da ciò risulta, da un lato, che qualità superiori, per quanto riguarda la loro forma, sono già presenti in qualità inferiori: la religione, per esempio, nella sensazione; d'altro canto, nello sviluppo concettuale «per render[...] avvertibile l'esistenza empirica» di figure manchevoli, come la pazzia [Verrücktheit], è necessario anticipare le forme più alte, come l'intelletto (*ibidem*). Ciò che dice Hegel è in generale senz'altro convincente, poiché è appropriato all'oggetto. Lo spirito, in ben altra misura rispetto alla natura, è una totalità unitaria ed è quindi evidente che le sue singole determinazioni sono indissolu-

⁸ Cfr. già 3.229 segg. (I 252 segg.) e HE § 367 A.

⁹ Nel 1961 W. Kern ha edito, nelle "Hegel-Studien", una traduzione di Hegel del passo del *De anima* III, 4-5, ossia del passo più speculativo di quest'opera.

¹⁰ Cfr. peraltro *supra* pp. 385 seg.

bilmente connesse. Questo riguarda in particolare lo spirito soggettivo, al quale soprattutto sembra pensare Hegel; nello spirito soggettivo, infatti, la tendenza all'idealizzazione, ossia al superamento della molteplicità in favore dell'unità, è più marcata che, per esempio, nello spirito oggettivo, dove si verifica una ri-oggettivazione e una ri-naturalizzazione. Così l'intuizione, per esempio, è sicuramente qualcosa di inferiore al pensiero; ma nell'uomo non c'è nessuna intuizione che possa fare a meno del pensiero, che non sia già da sempre guidata dal pensiero¹¹.

Questo dipende, come abbiamo detto, dall'*idealità* dello spirito, in cui Hegel vede addirittura l'essenza dello spirito stesso (§ 381 Z, 10.18 (III 87)). «Tutte le attività dello spirito non sono che modi diversi di ricondurre l'esteriorità all'interiorità che è lo spirito stesso, e solo mediante questa riconduzione, questa idealizzazione o assimilazione dell'esteriorità, esso diviene ed è spirito» (§ 381 Z, 10.21 (III 90)). Sembra chiaro, in effetti, che lo spirito *in quanto conoscente* è attivo in maniera idealizzante, annulla cioè l'estrinsecità: in una breve formula nella mente di uno scienziato si trova la legge alla quale sono soggetti gli spazi e i tempi enormi dell'universo. In quanto universale, l'io trasforma le sue stesse impressioni in qualcosa di universale: il materiale da lui toccato «viene insieme contagiato e trasfigurato dall'universalità dell'Io, perde il suo sussistere isolato e indipendente, e riceve un essere determinato spirituale» (*ibidem*). Nel conoscere finito, però, questa idealizzazione è ancora, secondo Hegel, incompleta; essa giunge a compimento solamente nella coscienza religiosa e nel comprendere filosofico mediante concetti, poiché le cose vengono qui esplicitamente private della loro autonomia e considerate pertanto creazioni di Dio ovvero entità principiate dall'idea assoluta. «Mediante tale conoscenza, la natura idealistica dello spirito, già attiva nello spirito finito, perviene alla sua forma compiuta e più concreta, e lo spirito si eleva a idea effettivamente reale che coglie compiutamente se stessa, e quindi a spirito assoluto» (10.22 (III 91)). La filosofia riconosce inoltre che l'idealizzazione della

¹¹ È assai dubbio, però, che la pazzia – addotta come esempio e trattata da Hegel nell'«Antropologia» (§ 408, 10.160 segg. (III 218 segg.)), mentre l'intelletto è tematizzato nella «Fenomenologia» (§ 422, 10.210 (III 264)) – abbia una collocazione sistematica soddisfacente. In genere le negazioni in Hegel seguono sempre ciò che viene negato: nella «Filosofia della natura», per esempio, la malattia viene dopo la figura ideale, la figura della salute; nella parte sul diritto astratto l'illecito ha il suo posto dopo la proprietà e il contratto. La collocazione della pazzia in Hegel è pertanto veramente atipica, anche se Hegel afferma il contrario (§ 408 Z, 10.170 seg. (III 226 seg.)).

natura non è un'attività meramente soggettiva, «ma che l'idea eterna immanente alla natura, o – il che è lo stesso – lo stesso spirito in sé essente che è al lavoro al suo interno, opera l'idealizzazione, il superamento dell'esteriorità reciproca, poiché questa forma del suo essere determinato si trova in contraddizione con l'interiorità della sua essenza» (10.24 (III 92)).

Da questa tendenza dello spirito all'idealizzazione consegue la sua *libertà*, che è fondata più precisamente sulla sua capacità di astrazione, che può spingersi fino al suicidio¹² (§ 382, 10.25 seg. (III 94 seg.)). La libertà intesa come «assoluta negatività del concetto» è però solo una determinazione *formale* dello spirito (10.25 (III 94)); la vera libertà, invece, non è «fuga dall'altro», bensì «un'indipendenza dall'altro conquistata nell'altro» (§ 382 Z, 10.26 (III 94)). Per esprimere questo concetto della libertà concreta che, in quanto elemento universale, è presso di sé nel suo particolare, Hegel usa i termini “manifestazione” [Manifestation] e “rivelare” [Offenbaren]; e precisamente ciò che lo spirito rivela è proprio il fatto che egli è un rivelare (§ 383, 10.27 (III 95 seg.)). Nell'aggiunta si spiega che il concetto di manifestazione appena introdotto non è «una nuova, una seconda determinazione» dello spirito nei confronti della determinazione dell'idealità, bensì «solo uno sviluppo di quella di cui si è parlato prima» (10.27 Z (III 96)). Lo spirito, infatti, diventando per sé in forza del superamento dell'estrinsecità della natura, «rivela se stesso» (*ibidem*)*. Ci si può chiedere peraltro se il concetto del “rivelare”, qui usato, sia effettivamente quello corrente ed anche se esso sia quello sviluppato da Hegel in ciò che scrive subito dopo. Leggiamo infatti nella medesima aggiunta che lo spirito, in quanto rivelante se stesso, è «ciò che compie la propria rivelazione nel proprio elemento, e non in un materiale estraneo». Concretamente ciò significa che lo spirito realizza ed esprime se stesso nel suo altro e «fa dell'altro un essere a lui corrispondente» (10.28 (III 96)). Hegel rinvia inoltre alla dottrina cristiana della Trinità, secondo la quale Dio si è rivelato in suo figlio – e precisamente il contenu-

¹² Anche in altri passi Hegel vede giustamente nel suicidio la più alta espressione della capacità umana di astrazione (1.350 (SC 85), R § 47 A, 7.110 seg. (55)); § 5 Z, 7.51 (285): «In questo elemento della volontà è implicito che io mi possa liberare di tutto, rinunciare a tutti i fini, astrarre da tutto. Unicamente l'uomo può abbandonare tutto, anche la sua vita; egli può commettere suicidio; l'animale non lo può [...]».

* Nella tr. it. citata la frase “wird [...] der [...] Geist [...] sich offenbar” è resa con “lo spirito diventa [...] manifesto a se stesso”; la modifico in “rivela se stesso” per mantenere la distinzione tra manifestazione [Manifestation] e rivelazione/rivelare [Offenbarung, offenbaren]. [N. d. c.]

to della sua rivelazione, come nel caso dello spirito, è stato proprio questo: la rivelazione è la sua essenza (10.28 seg. (III 97)).

Questo concetto di rivelazione è, però, senz'altro diverso dal concetto di idealizzazione. In quest'ultimo, infatti, si verifica un movimento dall'*esteriorità* verso l'*interiorità* che conosce l'esteriorità; ma rivelare è esprimere un contenuto spirituale *interno* in un mezzo *esterno*, come dice lo stesso Hegel. Si pensi al fenomeno del linguaggio: chi rivela e manifesta ciò che è e ciò che pensa non si ritira dall'esteriorità nell'interiorità, bensì oggettiva piuttosto la sua interiorità. Inoltre nel concetto di rivelazione – soprattutto se si pensa a quello della dogmatica cristiana, ricordato dallo stesso Hegel – è compreso chiaramente un momento *intersoggettivo*. Se Dio si rivela, si rivela sempre *ad un uomo*, in ogni caso a un essere spirituale. In effetti anche Hegel esplicita questa connotazione intersoggettiva di “rivelazione” nella filosofia dello spirito assoluto: nel passaggio dall'arte alla religione rivelata si dice che l'intuizione in quanto sapere ancora legato alla sensibilità «trapassa nel sapere che si media entro sé, in un essere determinato che è esso stesso il sapere: nella *rivelazione*. Così, il contenuto dell'idea ha come principio la determinazione della libera intelligenza, e, in quanto *spirito* assoluto, è *per lo spirito*.» (§ 563, 10.372 (III 418)). Nel paragrafo successivo poi il concetto di *manifestazione* è inteso in modo del tutto analogo. Il sapere, scrive Hegel, nella vera religione è «puramente e semplicemente *manifestazione*. Lo spirito è spirito solo nella misura in cui esso è *per lo spirito*, e, nella religione assoluta, è lo spirito assoluto che manifesta, non già momenti astratti di sé, ma se stesso» (§ 564, 10.373 (III 419)).

Di questa concezione dello spirito determinata in modo intersoggettivo, dello spirito che essenzialmente è *per lo spirito*, ci dovremo occupare in modo più dettagliato nell'ambito dell'analisi della filosofia hegeliana della religione (cap. 8.2.2.). Qui è sufficiente ricordare brevemente che all'inizio della «Filosofia dello spirito» non c'è traccia di un'interpretazione intersoggettiva dello spirito; anzi Hegel si mantiene distante anche da una spiegazione intersoggettiva dei concetti di “manifestazione” e “rivelazione”. In ciò si mostra forse nel modo più chiaro la sua incapacità di intendere il concetto di intersoggettività come principio. Certamente il suo profondo sguardo sulla realtà lo costringe, nel corso dello sviluppo della filosofia dello spirito, ad “impregnare” sempre più di intersoggettività il concetto dello spirito, il che avviene nel modo più evidente nella filosofia dello spirito oggettivo e, all'interno della filosofia dello spirito assoluto, nella filosofia della religione. Ma il significato categoriale di questo svilup-

po che avviene al livello della filosofia reale gli sfugge necessariamente per due motivi: in primo luogo, perché le categorie fondamentali della sua logica sono soggetto e oggetto e, in secondo luogo, perché all'interno della suddivisione triadica del sistema l'essenza dello spirito può essere effettivamente solo l'*idealizzazione*, ossia il ritorno dall'estrinsecità della natura all'interiorità dell'Io.

Da quanto appena detto discende necessariamente la suddivisione della filosofia dello spirito in spirito soggettivo, oggettivo e assoluto (§ 385, 10.32 (III 100)). Infatti, poiché lo spirito deve culminare nella riflessione pensante dell'assoluto, è inevitabile che l'ultima sua determinazione comprenda un ritorno alla soggettività. Ma anche la prima sfera deve essere riservata alla soggettività. Questa partizione presenta, tuttavia, parecchi aspetti insoddisfacenti. Innanzi tutto, è singolare che la *soggettività* in quanto determinazione dello spirito sia posta all'inizio, mentre di solito in Hegel la soggettività – prescindendo dalla partizione della logica del concetto – è inclusa in una seconda parte (v. *supra* pp. 295 seg.). È strano, inoltre, che la seconda sfera della filosofia dello spirito si chiami spirito *oggettivo*. Non è forse questo un ritorno all'oggettività tematizzata nella filosofia della natura? Allo spirito soggettivo non dovrebbe, casomai, seguire una determinazione più elevata della soggettività e non già la mera oggettività? Ancora: la definizione hegeliana dello spirito oggettivo – lo spirito qui è «[n]ella forma della *realtà* come un *mondo* che lo spirito deve produrre e produrre»¹³ – corrisponde effettivamente a ciò che Hegel tratta nella filosofia dello spirito oggettivo? Leggendo senza pregiudizi questa definizione, si dovrebbe in realtà presumere che la filosofia hegeliana dello spirito comprenda una filosofia della tecnica. E, infine, la decisiva sovraordinazione dello spirito assoluto allo spirito oggettivo ha conseguenze estremamente spiacevoli, di cui dovremo occuparci ancora in modo più dettagliato nel cap. 7.1. Qui basti ricordare che tutti i problemi si dissolverebbero, se si optasse, sulla base dei motivi esposti nel cap. 3.4.2., per una suddivisione tetradica del sistema, suddivisione che comporterebbe una differenza tra due forme dello spirito, come in Hegel, ma in cui, diversamente da Hegel, lo spirito oggettivo sarebbe unito allo spirito assoluto. Infatti la realtà risulterebbe allora suddivisa in tre parti: natura, spirito soggettivo e (per dirla nel modo migliore) spirito intersoggettivo. All'interno di questa cornice sarebbe allora facile chiarire, in primo luogo,

¹³ E § 385, 10.32 (III 100); cfr. anche § 385 Z, 10.33 seg. (III 101 seg.).

perché lo spirito nella sua forma più alta non sia mera idealizzazione, bensì rivelazione, comunicazione, manifestazione: *spirito per lo spirito* appunto. Idealizzazione e manifestazione sarebbero quindi determinazioni essenziali di due *diversi* gradi dello spirito: dello spirito soggettivo e dello spirito intersoggettivo. In secondo luogo, diventerebbe chiaro perché la sfera contrassegnata da Hegel come spirito oggettivo non abbia il significato di un ritorno dello spirito al livello della naturalità: il *novum* categoriale di questa sfera sarebbe la costituzione di processi *intersoggettivi*, *costituzione che è però possibile solo andando oltre una naturalizzazione dello spirito*¹⁴. E, in terzo luogo, all'interno di questa struttura del sistema lo spirito soggettivo assumerebbe effettivamente il posto dell'antitesi, rientrando così nel momento negativo.

Quest'ultima esigenza sembra essere stata avvertita anche da Hegel. Pur annoverando nel § 386 (10.34 (III 102)) nello spirito finito tanto lo spirito soggettivo quanto quello oggettivo, Hegel osserva nell'annotazione che il culmine della finitezza è la finitezza che si irrigidisce ostinandosi su se stessa, che resiste contro il suo necessario passaggio logico nell'assoluto e in tal modo rende in effetti *se stessa* un assoluto, invece di lasciare che lo spirito, il concetto e l'eterno, porti a compimento in se stesso «questa vanificazione del vano». Coloro che si attengono saldamente al punto di vista della finitezza, credono a torto di essere *modesti*. «La modestia della quale si è fatto cenno consiste nel tener fermo questo vano, questo finito, contro il vero, e proprio per questo è vanità. Questa vanità, nello sviluppo dello spirito, si rivelerà come la più profonda immersione nella propria soggettività e la più intima contraddizione, quindi come punto di svolta: come il *male*» (10.35 (III 103))¹⁵. Nel fatto che come culmine dello spirito finito venga indicato il male è interessante questo aspetto: il male è l'ultima categoria della «moralità», ossia della seconda parte, la parte soggettiva, della filosofia dello spirito oggettivo. «Il *male*, in quanto è la più profonda riflessione in sé della soggettività di fronte all'oggettivo e all'universale (ai suoi occhi mera apparenza)», viene caratterizzato esplicitamente, alla fine del capitolo sulla moralità dell'*Enciclopedia*, come la «suprema vetta del fenomeno della volontà, che si è volatilizzata in quest'assoluta va -

¹⁴ In effetti è indubbio che anche naturalizzazione e oggettivazione (insieme a idealizzazione e manifestazione) fanno parte dello spirito, in quanto ne costituiscono il momento poetico, momento che è fondamentalmente trascurato nel concetto hegeliano di spirito: v. *supra* pp. 202 seg.

¹⁵ Cfr. i passi della *Filosofia della religione* citati alle pp. 223 seg.

nità», con espressioni che ricordano i paragrafi appena citati dell'«Introduzione» alla «Filosofia dello spirito» (§ 512, 10.317 (III 367); cfr. R § 139, 7.260 segg. (118 seg.)). Ma se questa struttura è il punto di svolta dello sviluppo dello spirito e significa il passaggio di quest'ultimo dallo spirito finito a quello assoluto, *non dovrebbe allora l'eticità – ponendo la questione in modo del tutto immanente al sistema di Hegel – far parte già dello spirito assoluto?* E se il male costituisce una cesura assoluta nel reale – essendo il negativo che diventa per sé e che, in quanto tale, si conosce e gode –, non dovrebbe allora essere tematizzato alla fine di una sfera specifica? Una risposta, soprattutto alla prima domanda, verrà fornita nella sezione sulla filosofia del diritto, dove mostreremo (pp. 575 segg.) che l'eticità è oggetto in Hegel di una valutazione singolarmente ambivalente: all'inizio della sua evoluzione filosofica costituisce addirittura il concetto supremo del sistema, mentre successivamente, in connessione con l'opzione sempre più chiara per una filosofia del soggetto, viene progressivamente svalutata.

6.1.2. *Problemi sollevati dalla partizione della filosofia dello spirito soggettivo*

In questo capitolo tratteremo della partizione dello spirito *soggettivo*. La filosofia dello spirito soggettivo comprende l'«Antropologia», la «Fenomenologia dello spirito» e la «Psicologia», i cui oggetti sono, rispettivamente, l'anima, la coscienza e lo spirito in senso stretto. Come giustificare questa partizione? È evidente in essa la direzione verso una liberazione sempre più completa dello spirito dalla natura, liberazione che si annuncia già nel corso della «Filosofia della natura»; e si può dire in effetti che la coscienza si rapporta all'anima così come l'animale si rapporta alla pianta. Nell'«Antropologia» lo spirito è ancora «*spirito della natura*»; qui la coscienza «*si desta*» solo gradualmente; lo spirito è ancora «*in sé o immediato*». Nella «Fenomenologia» comincia a sciogliersi dalla natura; diventa «*per sé*». Ma in questo stadio lo spirito è «*nel rapporto*» ossia: il soggetto che è per sé è essenzialmente in relazione con un oggetto che gli è ancora esterno. Soltanto nella «Psicologia» lo spirito raggiunge una totale autonomia; è «*soggetto per sé*», che «*si determina entro se stesso*» e «*si libera [...], pervenendo alla consapevolezza del proprio concetto*» (§ 387, 10.38 (III 105)). È chiaro che questo sviluppo può essere interpretato anche dia-

letticamente: nel primo stadio lo spirito – in quanto senziente, capace di sentimento e concretizzato in un corpo vivente – è ancora in un'unità immediata con la natura. «Ciò che io sento all'interno di questo punto di vista, io lo *sono*, e ciò che io sono, lo sento» (§ 402 Z, 10.119 (III 179)). Il secondo stadio apre una sfera dell'oggetto con categorie come coscienza sensibile, percezione e intelletto. Da un lato, c'è l'Io vuoto, che si mantiene fermo per sé nella riflessione astratta; dall'altro, si trova un mondo concreto, che, in quanto altro, sta di fronte a questo Io. «L'Io è ancora completamente vuoto, una soggettività totalmente astratta; esso pone fuori di sé ogni contenuto dello spirito immediato e vi si rapporta come ad un mondo che si trova davanti» (§ 387 Z, 10.41 (III 108)). Nel terzo stadio, infine, si raggiunge un'autodeterminazione: come nella «Fenomenologia», lo spirito è intuente, capace di rappresentazioni, pensante, indipendente per sé; nel contempo, come nell'«Antropologia», non è separato dal suo oggetto; piuttosto in esso si rapporta solo a sé, poiché «ha a che fare, in esso, solo con le sue proprie determinazioni» (*ibidem*)¹⁶.

Ciò che colpisce, però, in questa partizione è che essa è realizzata in un certo senso anche in base ad un criterio fenomenologico. Si presentano diverse figure della relazione dello spirito con il suo oggetto: identità immediata fondata sull'oggetto; opposizione; identità mediata che parte dal soggetto. Il criterio di suddivisione, quindi, va definito in senso proprio come un criterio *formale*, il che non va respinto in linea di principio, ma nel caso dello spirito soggettivo ha una strana conseguenza, che è quasi unica nel sistema di Hegel. Infatti nell'«Antropologia», nella «Fenomenologia» e nella «Psicologia» si presentano in parte contenuti del tutto analoghi, la cui necessaria distinzione dipende soltanto dalla diversa intenzione soggettiva che sta dietro di essi. Un esempio assai efficace sono i parallelismi tra il desiderio nella «Fenomenologia» (§§ 426 segg., 10.215 segg. (III 268 segg.)) e gli impulsi dello spirito pratico nella «Psicologia» (§§ 473 segg., 10.295 segg. (III 345)). Che queste due categorie vengano separate l'una dall'altra in un modo così radicale è inaccettabile, tanto più che è ben difficile comprendere come gli impulsi di cui si parla nella «Psicologia» possano essere un'autodeterminazione dello spirito liberato che diventa la coscienza del suo concetto. Hegel spiega, infatti, che la volontà in quanto impulso e inclinazione è «ancora volontà *naturale*, immediatamente identi-

¹⁶ Sul carattere sintetico dello spirito (*stricto sensu*) cfr. anche § 440 Z, 10.230 seg. (III 282 seg.).

ca alla propria determinatezza» e diventa poi passione «nella misura in cui (la totalità dello spirito pratico) si pone in una singola delle *molte, limitate* determinazioni poste con l'opposizione in generale» (§ 473, 10.295 (III 345)); così determinazioni come volontà *naturale* e *identità immediata* sembrano richiamare piuttosto l'«Antropologia» e categorie come *opposizione* e *limitazione* la «Fenomenologia». E, anche se nell'aggiunta si sostiene che l'impulso andrebbe distinto dal desiderio perché quest'ultimo sarebbe diretto verso qualcosa di singolare, mentre l'impulso avrebbe superato l'opposizione di soggettivo e oggettivo «ed abbracc[erebbe] una *serie* di soddisfazioni» (10.296 (III 345)), la differenziazione resta poco convincente; subito dopo infatti Hegel afferma che anche l'impulso «è ancora qualcosa di *particolare*» e che l'uomo immerso in esso non è libero. Ma, pur volendo ammettere una differenza tra desiderio e impulso, resta comunque misterioso perché l'impulso non segua immediatamente al desiderio, bensì venga trattato nella «Psicologia»; ed è difficile comprendere in qual modo l'opposizione del soggettivo e dell'oggettivo possa venir superata nella particolarità e naturalità dell'impulso. La stessa cosa vale per la categoria del sentimento pratico, trattata prima dell'impulso (§§ 471 seg., 10.290 segg. (III 340 segg.)) e che non soltanto ha un corrispettivo (che va peraltro chiaramente distinto sul piano del contenuto) nella filosofia dello spirito teoretico (§§ 446 seg., 10.246 segg. (III 297 segg.)), ma è anticipata, in un modo non chiaramente differenziato, perfino nella figura della sensazione dell'«Antropologia» (§ 400, 10.97 segg. (III 160 segg.)). In effetti le analogie fra queste tre forme si possono facilmente rilevare nelle annotazioni ai paragrafi corrispondenti (§ 400, § 447, § 471), che suonano in modo del tutto analogo. È lo stesso Hegel a spiegare che il sentimento compare tanto nell'«Antropologia» quanto nella «Fenomenologia»¹⁷ ed anche nella «Psicologia» (§ 446 Z, 10.246 (III 297 seg.)) e ad indicare come differenza tra il sentimento antropologico e quello psicologico il fatto che il primo avrebbe «la determinazione dell'essere naturale o della corporeità» e il secondo «solo la determinazione *astratta* dell'immediatezza in generale» (§ 446 A, 10.246 (III 297)). È evidente che occorre distinguere tra una sensazione meramente fisica, come, per esempio, la sensazione del caldo, del freddo ecc., e il sentimento del giusto, del bello e così via; ma, ciò nonostante, si

¹⁷ Dove però le determinazioni del sentimento sono il materiale della coscienza, materiale che si manifesta fenomenicamente come un oggetto indipendente (§ 446 Z, 10.246 (III 298)).

ripropone qui la domanda: per quale motivo questo secondo stadio non segue immediatamente alla sensazione¹⁸ e perché in ogni caso non deve essere trattato prima della coscienza? E ciò tanto più che a questo stadio Hegel attribuisce un'immediatezza che dovrebbe essere stata superata già nella «Fenomenologia», in quanto «grado della *riflessione* o del *rapporto*» (§ 413, 10.199 (III 253)).

Sollevano problemi analoghi anche le corrispondenze tra coscienza e spirito teoretico, e cioè in particolare¹⁹: in primo luogo, la corrispondenza tra coscienza sensibile e intuizione; e, in secondo luogo, quella tra intelletto e ragione, da una parte, e pensiero, dall'altra²⁰. Cominciamo da quest'ultima. Intelletto e ragione vengono menzionati da Hegel come due figure del *pensiero* anche alla fine della filosofia dello spirito teoretico (§ 467, 10.285 (III 335)); e l'unica differenza che si potrebbe eventualmente stabilire tra le facoltà fenomenologiche e quelle psicologiche di intelletto e ragione – ossia il fatto che Hegel caratterizza queste ultime come «*intelletto* formalmente identico» e «*ragione formale*» (*ibidem*) – non è convincente: la ragione, infatti, in generale non può diventare ad uno stadio *più alto* una ragione *formale*. La differenza poi tra certezza sensibile e intuizione consiste per Hegel nel fatto che l'oggetto della prima è determinato come un qualcosa di esterno alla coscienza e l'oggetto della seconda come «un qualcosa di esterno in se stesso o come exteriorità» (§ 418 A, 10.206 (III 260))²¹. È vero che in tal modo viene senz'altro addotto un criterio for-

¹⁸ Cfr. in effetti § 402, 10.117 (III 177).

¹⁹ Una certa corrispondenza sussiste anche tra percezione e rappresentazione; cfr. § 456 Z, 10.266 (III 316), dove Hegel a proposito della rappresentazione – in modo analogo a quanto avviene a proposito della percezione (§ 421, 10.210 (III 263)) – parla di una «*dissoluzione* [...] della connessione empirica delle svariate determinazioni dell'oggetto».

²⁰ Hegel sembra aver avuto anche una certa difficoltà a mantenere separate queste categorie fenomenologiche e psicologiche, e confonde i termini perfino nell'*Enciclopedia*. Nel § 20 A, 8.72 (I 155) egli parla «della distinzione tra il sensibile, la rappresentazione e il pensiero», che è «decisiva per cogliere la natura e le specie del conoscere». Eppure il conoscere sensibile è anche una categoria fenomenologica, così come lo è l'intelletto menzionato nella medesima annotazione in connessione con la rappresentazione (8.73 (I 156)); rappresentazione e pensiero sono invece categorie psicologiche.

²¹ In relazione a questa differenziazione Hegel spiega di aver trattato erroneamente il qui e l'ora nella sezione sulla certezza sensibile della *Fenomenologia dello spirito* (3.84 segg. (I 83 segg.)); tali determinazioni farebbero parte piuttosto del capitolo sull'intuizione. Questa autocritica appare nell'*Enciclopedia* di Heidelberg (cfr. § 335 A), mentre le fenomenologie della Propedeutica di Norimberga seguono ancora la *Fenomenologia dello spirito* jenese (4.75, 114 (162 seg.)).

male che potrebbe servire per differenziare con precisione le due forme, ma se esso sia appropriato anche *sul piano del contenuto* è tutt'altra questione. Piuttosto è dubbio che lo spirito meramente *intuente* sia effettivamente cosciente che il materiale spazio-temporale dell'intuizione è «l'*altro di se stesso*» (§ 448, 10.249 (III 300)); non a caso Hegel rimanda esplicitamente alle sue considerazioni sul concetto di natura (§ 247, 9.24 (II 90)) e sul concetto di spazio (§ 254, 9.24 (II 105 seg.)), al cui livello si deve già essere pervenuti per comprendere l'ente naturale come l'altro di se stesso. Ma è difficilmente ipotizzabile che la mera intuizione si collochi già a questo livello, perché in tal caso tutti gli spiriti intuitivi dovrebbero essere già idealisti oggettivi²².

Le ripetizioni all'interno delle tre sfere dello spirito soggettivo, a cui abbiamo ora accennato, furono avvertite con fastidio già subito dopo la morte di Hegel, e per la verità tanto dai suoi avversari²³ quanto da un suo allievo diretto come Michelet. Mentre le rielaborazioni della filosofia dello spirito soggettivo ad opera di Rosenkranz e di Erdmann²⁴ si limitano nell'essenziale ad una esposizione più precisa di quanto detto da Hegel, è un merito di Michelet – che fu critico e produttivo più nella filosofia reale che

²² Nell'aggiunta al § 449 (10.254 (III 304 seg.)) Hegel sostiene inoltre che la differenza tra intuizione e coscienza sensibile consisterebbe nel fatto che l'oggetto dell'intuizione non sarebbe qualcosa di isolato, «ma una *totalità*, una *compatta pienezza* di determinazioni». Questa differenziazione è più persuasiva; ma, così come a proposito della differenza fra sensazione e sentimento, ci si può chiedere se l'intuizione non dovrebbe seguire immediatamente alla coscienza sensibile e se, in ogni caso, non dovrebbe essere trattata prima dell'intelletto e della ragione.

²³ Si pensi, per esempio, a Bachmann che è urtato soprattutto dal fatto che Hegel tratta le determinazioni superiori sul piano contenutistico *prima* di quelle inferiori, poiché queste ultime dovrebbero far parte di una sfera più elevata *sul piano formale* (il che naturalmente è una conseguenza delle ripetizioni). Così egli critica, per esempio, che il pensiero venga collocato prima degli impulsi pratici (1833; 240) e in riferimento alla ragione scrive: «La collocazione della ragione è la più innaturale possibile. Come si può tollerare che nella fenomenologia dello spirito la ragione sia stata retrocessa come se fosse il grado più basso, mentre l'intuizione, la rappresentazione, la memoria e così via abbiano ottenuto un rango più elevato?» (238).

²⁴ Rosenkranz (1837) e Erdmann (1840). F. Exner (1842) sottopose le psicologie di Rosenkranz, Erdmann e Michelet ad una forte critica, a cui fece seguire un'ulteriore critica (1844) delle risposte di Rosenkranz e Erdmann. La risposta di Rosenkranz si trova nella seconda edizione, «molto migliorata», della sua «Psicologia» del 1843, a cui fece seguito ancora una terza edizione nel 1863. Sulla psicologia di Rosenkranz cfr. l'ultimo saggio di K. Löwith (1979).

nella logica – l’aver, nella sua filosofia dello spirito soggettivo (1840), sviscerato acutamente le carenze della trattazione hegeliana di questa disciplina ed avanzato una nuova proposta di partizione. Nella dottrina hegeliana dello spirito soggettivo Michelet critica in particolare quelle interferenze che abbiamo in precedenza sviluppato in dettaglio: «Infatti ciò che egli [sc. Hegel] nella fenomenologia chiama autocoscienza, dove compaiono impulso, desiderio, lotta per il riconoscimento e così via, è chiaramente una sezione dello spirito pratico [...], e qui infatti si ripresenta l’impulso anche secondo lo stesso Hegel. Anzi, nelle conferenze che ho sentito da lui nell’estate del 1822, l’impulso era trattato già nella dottrina dell’anima, benché “solo dopo l’aspetto antropologico”. È, inoltre, veramente assai strano incontrare l’intelletto e la ragione già nella fenomenologia dello spirito e imbattersi nel pensiero soltanto nello spirito teoretico. Che cosa sono, infatti, intelletto e ragione se non momenti del pensiero?» (VIII). Oltre a ciò Michelet osserva criticamente che la fenomenologia dello spirito compare nel sistema hegeliano due volte: all’inizio e nella filosofia dello spirito (V seg.). Questa obiezione è, per la verità, sicuramente poco convincente, poiché la *Fenomenologia dello spirito* jenese non va interpretata come una vera e propria parte del sistema, bensì solo come una propedeutica e perciò ciò che viene in essa trattato deve essere sviluppato di nuovo sulla base della logica. Ciò nondimeno, la conseguenza che da queste riflessioni errate trae Michelet – l’eliminazione cioè della fenomenologia dalla filosofia dello spirito soggettivo – è plausibile, a prescindere dalla cattiva fondazione. In effetti le categorie discusse in questa stringatissima parte della filosofia dello spirito soggettivo si sovrappongono, come è del tutto evidente, ad altre categorie, per cui la loro collocazione, nel migliore dei casi, è un’altra – con l’eccezione, tuttavia, dell’autocoscienza che riconosce l’altra autocoscienza e dell’autocoscienza universale. Michelet annette però anche quest’ultima allo spirito pratico, che per lui comprende, senza un’ulteriore differenziazione, impulsi immediati e processi propriamente «pratici», cioè intersoggettivi, e costituisce la terza parte dell’intera filosofia dello spirito soggettivo, la quale si suddivide perciò in dottrina dell’anima, dottrina della facoltà del conoscere e dottrina della facoltà del desiderare. Non mi è possibile in questa sede esaminare se la partizione di Michelet sia effettivamente accettabile. Mi accontento di rinviare a quanto segue: particolarmente problematico in tale partizione è il fatto che nella facoltà del desiderare vengono incluse cose tanto disparate come quelle appena menzionate; gli impulsi, tra l’altro, rientrano piuttosto nell’«An -

tropologia» e dovrebbero in ogni caso collocarsi (analogamente al processo pratico di assimilazione dell'organismo animale, che si limita a consumare) su un livello più basso rispetto a quello del conoscere. Ma qui Michelet ripropone solo le confusioni presenti nel concetto hegeliano dello spirito pratico, di cui ci occuperemo più da vicino nel cap. 6.4.1²⁵.

6.2. L'«Antropologia»: dalla natura alla libertà

Per il tema della presente ricerca è della massima importanza nella filosofia dello spirito soggettivo il capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato all'autocoscienza. Ma è impossibile comprendere i concetti hegeliani di coscienza e di autocoscienza, senza prima delineare lo sviluppo dello spirito nell'antropologia. L'«Antropologia» hegeliana non è, come sembra promettere il nome, un'illustrazione completa delle differenze specifiche che intercorrono tra il corpo e l'anima degli uomini, da una parte, e degli animali, dall'altra²⁶. Al contrario, la maggior parte delle determinazioni trattate – diversità di razza, sviluppo ontogenetico, sessualità, veglia e sonno, sensazione, capacità parapsicologiche, in un certo senso perfino l'abitudine – riguardano numerosi animali superiori²⁷; e solo alla fine dell'antropologia Hegel menziona alcuni di quei segni caratteristici che già l'antica antropologia aveva riconosciuto come determinazioni specifiche dell'uomo: l'andatura eretta, la mano²⁸, il ridere e il piangere, e

²⁵ Cfr. anche la n. 136, dove propongo una nuova partizione dello spirito soggettivo, che si riallaccia alla critica di Michelet, ma che modifica la sua suddivisione in due punti.

²⁶ Così giustamente R. Wiehl (1979), 121: «Da un primo sguardo alle sezioni che vanno messe a confronto avendo riguardo alla differenza dell'uomo rispetto alla natura animale in generale risulta, innanzi tutto, il seguente quadro: vengono in primo piano tratti caratteristici comuni all'animale e all'uomo che vengono utilizzati per l'autodifferenziazione umana».

²⁷ Il che è preso in considerazione dallo stesso Hegel, allorché, per esempio, nel § 411 Z, 10.193 (III 248) afferma che la somatizzazione involontaria delle sensazioni interne «è in parte qualcosa che l'uomo ha in comune con gli animali». Peraltro egli attribuisce esplicitamente l'abitudine unicamente all'uomo «a differenza dell'anima *animale*» (§ 412 Z, 10.198 (III 252)), il che dipende tuttavia dal concetto di abitudine.

²⁸ Che Hegel chiama in modo appropriato «strumento assoluto» (§ 411 A, 10.192 (III 246)) e «strumento degli strumenti» (§ 411 Z, 10.194 (III 248)). Già Anassagora affermava che l'uomo è il più intelligente di tutti gli animali grazie alla mano (DK 59 A 102).

il linguaggio²⁹ (§ 411 A, 10.192 (III 246 seg.)). Su questo non c'è assolutamente nulla da eccepire, soprattutto perché nella maggior parte delle determinazioni sviluppate da Hegel è facilmente individuabile qualcosa di specificatamente umano; così nelle osservazioni Hegel prende in esame, per esempio, la sessualità umana, determinata innanzi tutto come «differenza naturale», la sua diversificazione in presunte differenze spirituali tra uomo e donna³⁰ e la trasformazione istituzionale di questa struttura che soltanto nella famiglia acquista «il suo significato e la sua determinazione spirituale e morale» (§ 397, 10.87 (III 150)). Dalla suddivisione dello spirito soggettivo esposta in precedenza risulta che scopo dell'«Antropologia» è raggiungere quell'autonomia dell'Io dal mondo circostante che è alla base della «Fenomenologia»; lo sviluppo delle categorie antropologiche illustra pertanto il distacco dell'anima dalla sua immersione immediata nella natura. Questo sviluppo non va, però, inteso come un mero allontanamento dalla natura; al diventare-per-sé dell'anima nella sensazione e nel sentimento segue una ri-oggettivazione dell'anima nella natura che le è propria, nel suo corpo. Questo ritorno comincia con l'abitudine e si conclude nell'anima effettivamente reale, ossia nell'anima «nella sua corporeità che ha completamente formata e fatta propria» (§ 411, 10.191 (III 246)); l'anima prende possesso del suo corpo e lo forma per farlo diventare uno strumento docile per i suoi scopi. Ma anche con ciò l'anima dà prova della sua idealità: mostra di essere la verità del corpo, mostra che il corpo è un suo accidente (§ 410 Z, 10.190 (III 244)).

Idealità del corpo: questo è il concetto dell'anima. Già con la vita, ma in modo più manifesto con lo spirito, la determinazione fondamentale del-

²⁹ Questo elenco è senz'altro incompleto già rispetto alle approfondite elaborazioni dell'antropologia antica (v. su ciò dell'Autore (1984a), 254 seg. (189 seg.)); dopo la formazione dell'etologia e lo sviluppo dell'antropologia filosofica nel secolo XX dovrebbe comunque essere ampliato per includere numerosi momenti (come la riduzione degli istinti, la lentezza dello sviluppo infantile, l'abilità tecnica, la sessualità svincolata dalle stagioni, che si produce palesemente sulla base del sostanziale distacco dell'uomo dal suo mondo-ambiente ed è poi importante per lo sviluppo della monogamia). In numerosi passi (E § 24 Z3, 8.89; 14.402 segg. (I 170)) Hegel ha messo in risalto che l'abbigliamento dell'uomo non va spiegato soltanto con il motivo esterno del bisogno, bensì con il sentimento del pudore nei confronti della propria nudità ossia della propria caratteristica di essere naturale.

³⁰ Un interesse puramente storico presentano le riflessioni di Hegel sulla differenza tra uomo e donna, che ricordano in alcuni aspetti la poesia del tempo («Das Lied von der Glocke» di Schiller, per esempio) e sono importanti anche per la dottrina dello spirito oggettivo. V. *infra* p. 644.

la materia, l'estrinsecità, viene superata: «[l]o spirito è la verità esistente della materia: verità che consiste in questo, che la materia non ha nessuna verità» (§ 389 A, 10.44 (III 111)). Un passo come questo non può peraltro essere inteso nel senso che Hegel assuma una sostanza propria dell'anima; al contrario, egli respinge rappresentazioni dualistiche come quelle che stanno alla base della metafisica intellettualistica nell'età moderna³¹. In conformità alla sua critica del cattivo infinito che, proprio in quanto inteso come un qualcosa-che-sta-al-di-là, resta un finito nella misura in cui ha qualcosa di fronte a sé, Hegel respinge la concezione che intende l'anima come esistente indipendentemente dal corpo³²: «in tal modo attribuiamo a ciò che è materiale lo stesso essere che a ciò che è immateriale, e riteniamo entrambi ugualmente sostanziali e assoluti» (§ 389 Z, 10.46 (III 113)). Nei confronti della materia l'anima si comporta non come un particolare nei confronti di un altro particolare, bensì come l'universale «che ha presa sulla particolarità» (10.48 (III 115)). Hegel considera impossibile formulare un'interpretazione materialistica dell'anima e dello spirito (10.49 (III 116)) ed anzi mostra un interesse così grande per i fenomeni parapsicologici proprio perché è in forza di essi che egli ritiene insostenibile una visione meramente intellettualistica dell'anima³³; ciò nonostante, la possibilità di una spiegazione scientifica (nel senso delle scienze della natura) del pensiero è insita semplicemente nella consequenzialità di questi passaggi³⁴. Ciò naturalmente non cambia niente al fatto che è lo spirito, in quanto *telos* della natura, a costituire già da sempre il principio dello sviluppo di quest'ultima in direzione dello spirito stesso.

All'inizio l'anima è ancora «*essente*, [...] anima *naturale*» (§ 390, 10.49 (III 116)), ancora completamente avviluppata nella natura e non ancora

³¹ Cfr. E § 34 con Z, 8.100 seg. (I 181 seg.); § 378 Z, 10.11 seg. (III 81 seg.); § 389 con Z, 10.43 segg. (III 110 segg.).

³² Cfr. la polemica contro la «vuota» opinione «secondo la quale l'uomo a rigore non dovrebbe avere alcun corpo organico» in E § 410 Z, 10.189 (III 244).

³³ E § 379 con Z, 10.13 segg. (III 82 segg.); § 406 con Z, 10.132 segg. (III 192 segg.); 11.521 seg. (Sb 94 seg.).

³⁴ È chiaro che su questa base si può difficilmente fondare la dottrina dell'immortalità dell'anima individuale. In effetti Hegel sembra essere vicino a una concezione di tipo aristotelico-averroistico, secondo la quale immortale è soltanto la ragione sovraindividuale, che è anzi l'essenza del mondo. Non è semplice, tuttavia, ricavare in modo chiaro le sue idee sull'argomento, poiché egli le ha ostinatamente nascoste, certamente per motivi tattici. Allorché la moglie una volta gli rivolse una domanda su questo tema, Hegel avrebbe «indicato col dito la Bibbia, senza dire una parola» (*Ber.* num. 695, p. 445).

riflessa in sé, nemmeno in modo immediato. Il mondo dell'anima, non ancora pervenuta a sé in forza di un atto di astrazione, non è da essa separabile, bensì ne costituisce una parte: il sentimento della vita di alcuni uomini semplici «è talora così saldamente legato alla loro patria che in paesi stranieri sono colpiti dalla nostalgia della loro terra, e somigliano ad una pianta capace di prosperare solo su quel determinato suolo» (§ 402 Z, 10.120 (III 180); cfr. § 406 A, 10.134 seg. (III 193 seg.)). Di conseguenza Hegel prende in esame, innanzi tutto, qualità naturali che spettano all'anima in quanto ente naturale: la sua dipendenza dalla vita universale del pianeta, con le cui stagioni, il clima e così via convive (§ 392 con Z, 10.52 segg. (III 118 segg.)); la sua determinatezza in rapporto alle differenze *spaziali*, che sono proprie delle razze e degli spiriti dei popoli (§§ 393 seg. con Z, 10.57 segg. (III 123 segg.))³⁵; il suo sviluppo secondo le disposizioni naturali, il temperamento e il carattere (§ 395 con Z, 10.70 segg. (III 135 segg.)). Rispetto a queste qualità puramente immediate, i *cambiamenti* naturali, in conformità all'anteposizione del tempo allo spazio, rappresentano un progresso categoriale. Tra essi Hegel annovera, innanzi tutto, le età della vita (§ 396 con Z, 10.75 segg. (III 139 segg.)); in secondo luogo, il rapporto tra i sessi (§ 397, 10.86 seg. (III 150)) e, in terzo luogo, la differenza tra veglia e sonno (§ 398 con Z, 10.87 segg. (III 150 segg.)). Che Hegel includa il rapporto tra i sessi nei cambiamenti *naturali*³⁶ è poco plausibile; che interpreti il destarsi dell'anima come la verità del rapporto tra i sessi è tuttavia caratteristico della subordinazione dell'intersoggettività alla soggettività. Mentre nel rapporto tra i sessi l'individuo «cerca e trova *se stesso* in un *altro* individuo» (§ 397, 10.86 (III 150)), nel destarsi dell'anima raggiunge una riflessività immediata (§398 Z, 10.89 seg. (III 152 seg.)). Per quanto a questo livello esistano solo forme originarie assai grossolane di relazionalità e riflessività, tanto la partizione interna della sezione sulle qualità naturali quanto quella della sezione sui cambiamenti naturali si potrebbero forse interpretare secondo il modello della seguente triade di relazioni: in

³⁵ Nel frammento berlinese sulla filosofia dello spirito Hegel afferma esplicitamente che qualità del genere, nella misura in cui la loro natura logica è quella della logica dell'*essere*, non fanno parte del *concetto* dello spirito: «Queste differenze perciò non concernono la razionalità stessa, ma il modo della sua oggettività, e non fondano una diversità originaria in considerazione della libertà e del diritto fra le cosiddette razze» (11.532 (Sb 101)).

³⁶ In effetti è ancora assente nell'*Enciclopedia* di Heidelberg (in cui anche veglia e sonno vengono trattati prima delle età della vita) (cfr. §§ 315-317).

primo luogo, c'è una relazione, per quanto non ancora sviluppata, tra il soggetto e la natura; in secondo luogo, si forma una relazione, parimenti manchevole, tra diversi soggetti; in terzo luogo, si manifesta una relazione interna del soggetto, appena abbozzata. Infatti, nelle prime relazioni delle qualità o dei cambiamenti naturali, il soggetto è in un'unità immediata con la natura, si tratti del pianeta su cui vive o del suo sviluppo ontogenetico; successivamente, si pone in una relazione semplice o con la sua razza o col suo popolo o col suo partner sessuale³⁷; infine, viene tematizzata la sua *propria* indole naturale o il suo destarsi e quindi il suo essere-per-sé. Vedremo che anche nella *Fenomenologia* è possibile individuare questa triade, in cui le relazioni soggetto-soggetto, per quanto anteposte alle relazioni soggetto-oggetto, sono tuttavia subordinate all'autoriferimento puramente soggettivo. Per quanto in contraddizione con l'ordine dei tre momenti dell'«Organica» (cfr. *supra* pp. 421 segg.), la triade è in perfetto accordo con la logica di Hegel.

L'«essere-per-sé astratto» presente nel destarsi (§ 399 Z, 10.96 (III 158)) viene posto ed esplicitato nella *sensazione*. Sebbene ci si debba chiedere soprattutto se questa categoria non faccia parte in via primaria della filosofia della natura³⁸, vale senz'altro la pena di occuparsi delle riflessioni hegeliane sull'essenza della sensazione. Importante, secondo Hegel, è quanto segue: ciò che viene sentito, da un lato, è necessariamente qualco-

³⁷ Allo stesso modo in cui Hegel parla di una prima e di una seconda natura, si potrebbe parlare di una *prima* intersoggettività, che precede il processo del divenire auto-cosciente dello spirito soggettivo, e di una “seconda” intersoggettività, che va rigorosamente distinta dalla prima e che è posta e voluta coscientemente come tale.

³⁸ Come differenza tra sensazione animale e sensazione umana Hegel adduce il fatto che le rispettive sensazioni avrebbero differenti soglie dello stimolo (§ 401 Z, 10.107 (III 168)). In effetti sulla base della teoria della misura sviluppata nella *Scienza della logica* Hegel (pur non usando l'espressione “valore di soglia”) riconosce che la sensazione, oltre a differenze qualitative, mostra, in quanto grandezza intensiva, anche differenze quantitative e che è necessario sia oltrepassata una misura determinata perché si verifichi in generale una sensazione. «L'aspetto quantitativo della sensazione non presenta però alcun interesse alla considerazione filosofica, in quanto quella determinazione quantitativa diviene anche qualitativa, fissando una *misura* al di là della quale la sensazione diviene troppo forte e pertanto dolorosa, mentre restando al di qua si fa impercettibile» (10.106 (III 168)). Pochi anni dopo, però, la scienza particolare è stata in grado di comprendere in modo molto più rigoroso le relazioni quantitative fra stimolo e sensazione esprimendole nella “legge psicofisica fondamentale” formulata da E.H. Weber nel 1834 e precisata da G.Th. Fechner nel 1860. Il significato biologico dei valori di soglia sta nell'impedire un'“inondazione” di stimoli.

sa di *isolato*, ma, dall'altro, è immerso nell'*universalità* dell'anima: «in quanto sente, l'anima ha a che fare con una determinazione immediata, essente, non ancora prodotta da lei, ma che essa si trova dinanzi, data interiormente o esteriormente, quindi non dipendente da lei. *Al tempo stesso* però questa determinazione è immersa nella universalità dell'anima, e conseguentemente negata nella sua immediatezza, quindi posta idealmente» (10.95 seg. (III 158)). Questa immediatezza è solo *nell'essere-per-sé in quanto* è qualcosa di sentito; e nel contempo questo essere-per-sé è al di là del sentito. È soltanto per questo motivo che si perviene alla sensazione: se l'universale non fosse anche distinto dalla sensazione determinata, la sensazione si risolverebbe in una mera qualità senza essere-per-sé. Hegel usa l'esempio di un'acqua colorata che è distinta dalla sua colorazione «solo *per noi*»: «Se l'acqua neutrale, allorché, per es., è colorata, ed è soltanto in questa qualità o stato, non è distinta soltanto per noi o, ciò che è lo stesso, nella misura del possibile, da questo suo stato, bensì fosse, insieme, essa stessa distinta da sé in quanto così determinata, allora sarebbe senziente» (11.539 (Sb 106); cfr. E 399 Z, 10.96 (III 159)). In effetti è senza dubbio possibile individuare come momenti della sensazione riflessività (essere-per-sé), totalità (universalità), immediatezza e differenza. Così, quando sento, per esempio, dolore, non *mi* sento bene – e precisamente non mi sento bene nella mia *interezza*. Il dolore non è limitato alla parte del mio corpo che ne è colpita: io ho difficoltà generali di concentrazione. Il dolore, inoltre, è per me immediatamente presente: è mediato da fattori esterni, ma non dalle mie proprie riflessioni; non posso fare astrazione da esso, ma sono ad esso identico in modo immediato. C'è però, nel contempo, anche una differenza, per quanto non riflettuta, tra me e la sensazione: io *valuto* il dolore e cerco, per esempio, di *liberarmene*. In genere il dolore viene sentito solo come passeggero; in caso contrario mi abituo ad esso (oppure perisco per causa sua). La particolarità e la contingenza della sensazione ha banalmente come conseguenza che sensazioni, sentimenti *et similia* sono qualcosa di arbitrario e dunque tutto tranne che criteri di verità e di validità, anche se spesso e volentieri vengono spacciati per tali; essi, infatti, sono legati nel modo più immediato alla soggettività del singolo, alla quale sono ben più vicini dei processi di mediazione della riflessione pensante (§ 400 A, 10.97 segg. (III 160 seg.)). Nella polemica di Hegel contro l'ideologia dell'immediatezza, rappresentata soprattutto dalla teologia protestante del suo tempo, polemica che attraversa tutta la sua opera e che anche oggi non ha perduto nulla in rigore e attualità, particolarmente interessante è l'argo-

mento seguente: chi si richiama alla propria sensazione soggettiva distrugge la comunità intersoggettiva tra gli uomini, che può essere istituita soltanto dalla ragione³⁹. Già nella «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito* si legge che l'intelletto giustifica le sue assicurazioni con l'intensità del sentimento della loro verità: «Poiché il senso comune fa appello all'oracolo interiore del sentimento, rompe ogni contatto con chi non è del suo parere; esso è costretto a dichiarare di non aver altro da dire a colui che non trovi e non senta in se stesso la medesima verità; – in altri termini, esso calpesta la radice dell'umanità. Questa infatti, per natura, tende ad accordarsi con gli altri; e la sua esistenza sta soltanto nell'istituita comunanza delle coscienze. Il non umano, l'animalesco, consiste nel fermarsi nel sentimento, e nel dar contezza di sé solo per mezzo di questo» (3.64 seg. (I 58)). E nell'*Enciclopedia* si dice: «Quando un uomo si appella, a proposito di qualcosa, non alla natura e al concetto della Cosa, o almeno a ragioni, all'universalità dell'intelletto, ma al proprio *sentimento*, non v'è nient'altro da fare che lasciarlo stare; in questo modo egli infatti si rifiuta di accettare la comunanza della ragione, chiudendosi nella propria isolata soggettività, nella sua *particolarità*» (§ 447 A, 10.248 (III 299))⁴⁰.

Ma, pur essendo qualcosa di essenzialmente *soggettivo*, anche la sensazione si spinge oltre la mera soggettività. Ci sono infatti, secondo Hegel, due forme di sensazione: da una parte, alcune che *idealizzano* l'immediatezza naturale; dall'altra, alcune che *oggettivano* l'interno ossia lo somatizzano (§ 401, 10.100 seg. (III 162 seg.)). L'indagine precisa di naturalizzazioni di questo genere meriterebbe di diventare oggetto di «una scienza a sé, [di] una *fisiologia psichica*» (§ 401 A, 10.101 (III 163 seg.)), che dovrebbe comprendere le ragioni per cui l'ira, per esempio, trovi espressione nel petto, perché proprio il ridere e il piangere siano espressione, rispettivamente, di gioia e di dolore e così via. Le riflessioni sviluppate da Hegel nell'aggiunta al paragrafo menzionato non sono però più convincenti.

³⁹ Già Eraclito (ogni proposizione del quale Hegel pretende di aver accolto nella sua logica; 18.320 (I 307)) argomenta in modo analogo. *Il concetto hegeliano di ragione è peraltro condizione solo necessaria, ma non sufficiente per l'intersoggettività*. L'intersoggettività presuppone, infatti, accanto a un fondamento comune anche differenze tra i soggetti e a Hegel non va risparmiato il rimprovero (che va rivolto a Fichte in misura ancora maggiore) di aver preteso l'astratta negazione della specifica individualità, intesa come meramente contingente. Le particolarità della singola soggettività sono sicuramente contingenti, ma soltanto in questa contingenza e in forza di essa può realizzarsi l'intersoggettività, cioè l'Assoluto; abbandonare ogni individualità distruggerebbe invece l'intersoggettività.

⁴⁰ Cfr. analogamente § 400 Z, 10.100 (III 162); 16.129; 17.375.

ti della “deduzione” della necessità che i sensi dell’uomo siano cinque: è probabile che in questi casi si tratti di fenomeni puramente contingenti da spiegare solo a livello fisiologico e dal punto di vista della teoria dell’evoluzione. Interessante è però ciò che Hegel dice sulla struttura universale di questa oggettivazione di sensazioni. Egli rinvia giustamente al fatto che questo esternarsi «si fa *alienazione*, eliminazione delle sensazioni interiori» (10.113 (III 174)). Ciò è particolarmente chiaro nel pianto, che in un certo senso scarica all’esterno il dolore interno ed è perciò benefico, mentre «il dolore che non si effonde in lacrime può diventare rovinoso per la salute e per la vita» (10.115 (III 175)). Questa alienazione delle emozioni si manifesta in grandissima misura nella parola, che è la forma più ideale di oggettivazione dell’interiorità e che, per la verità, non ha la sua specifica collocazione sistematica in questo luogo, ma a cui Hegel si riferisce in modo prolettico. Infatti, poiché la voce è «una corporeità ideale, per così dire una corporeità incorporea», «nella quale l’interiorità del soggetto mantiene interamente il carattere dell’interiorità, e l’idealità per sé essente dell’anima riceve una realtà esterna che le corrisponde interamente», e poiché «l’espandersi del suono è al tempo stesso il suo svanire» (*ibidem* (III 176)), la parola è il modo più idoneo di rendere esterno ciò che è interno. Hegel si interessa in particolare all’usanza delle condoglianze, che, per quanto fastidiose possano essere, hanno però la sensata funzione di distaccare il cordoglio, che ha sopraffatto in modo totalmente immediato il soggetto colpito, dall’unità con l’anima mediante un ininterrotto discorrere, di oggettivarlo, di farne cioè «qualcosa che si pone di fronte al soggetto travolto dal dolore» (10.116 (III 177); cfr. 13.74 (59 seg.)). Questa liberazione mediante il linguaggio dal tormento delle sensazioni interne raggiunge il suo culmine naturalmente con la poesia⁴¹; e spesso e volentieri Hegel ricorda che in numerose poesie e in altre opere letterarie Goethe si sarebbe per così dire sfogato scrivendo sui sentimenti che l’opprimevano – sull’amore per Ch. Buff, per esempio, nel *Werther*⁴². Sicuramente questi feno-

⁴¹ Bisogna pensare naturalmente anche alla musica; cfr. 15.150 seg., 185 (1007 seg., 1038 seg.).

⁴² E § 401 Z, 10.116 (III 177); § 448 Z, 10.251 (III 302); 11.231 (DSB 74); 13.266, 503 (230, 442); 15.442 (1266). È però anche chiaro a Hegel che la poesia non consiste soltanto nella mera estrinsecazione di emozioni: «[p]erciò, se già dolore e gioia, colti, descritti, espressi in parole, possono alleggerire il cuore, l’effusione poetica, pur potendo rendere il medesimo servizio, non si limita all’uso di questo rimedio ordinario; essa ha invece una vocazione più alta, il compito, cioè, di liberare lo spirito non *dal* sentimento, ma *nel* senti-

meni esaminati da Hegel si verificano realmente e meritano in effetti una spiegazione filosofica; ma l'interpretazione che egli ne dà, pur non essendo falsa, mi sembra unilaterale. Infatti, il sollievo che si produce allorché ci si sfoga, come avviene, per esempio, nel pianto, non va ricondotto soltanto all'oggettivazione e all'estrinsecazione dei sentimenti soggettivi; è evidente che centrale è qui il momento dell'intersoggettività, che Hegel si lascia sfuggire. In realtà per colui che parla non si tratta soltanto di naturalizzare sensazioni immediate – sarebbero in tal caso sufficienti dei soliloqui; la liberazione da sensazioni e da pensieri che si sono impadroniti del soggetto avviene piuttosto solo quando è possibile comunicare tali sensazioni e tali pensieri ad un altro essere spirituale. Un'analisi fenomenica che spieghi questo impulso alla comunicazione unicamente con la speranza di ricevere consigli concreti, aiuti e così via non è appropriata; è del tutto evidente che esso è fine a se stesso⁴³. Nella sua forma più intensa questo bisogno si rinviene nei sentimenti di colpa che il soggetto vuole esprimere nel linguaggio; nel cap. 8.2.2. ci occuperemo ancora di questa struttura.

Ma per il momento dobbiamo continuare a seguire il percorso concettuale di Hegel. La totalità delle sensazioni, in cui non vengono più sentite le singole determinazioni, bensì è il sentire stesso ad essere sentito, costituisce il *sentimento* [Gefühl]: esso è il «sentire *entro sé* della sostanzialità totale ch'essa [sc. l'anima] è *in sé*» (§ 402, 10.117 (III 177)). Nel sentimento si manifesta in modo più forte il momento della riflessività, che nella sensazione era presente soltanto in sé. Si apre così la seconda parte dell'«Antropologia», «L'anima del sentimento», che, come molte seconde parti nel sistema di Hegel, è quella più debole⁴⁴. Qui Hegel tratta essenzialmente i fenomeni parapsicologici, le malattie psichiche e l'abitudine. Le considerazioni sui cosiddetti fenomeni metapsichici – fenomeni complessi, che tuttora non hanno una spiegazione teorica e nemmeno una minima base empirica sicuramente controllabile – sono condizionate per molti aspetti dalla

mento» (15.416 seg. (1244)). In questo senso del Riccardo II di Shakespeare Hegel dice «che egli si esprim[e] oggettivamente con immagini sempre calzanti [sc. del suo dolore], pur conservando altrettanto profondamente il proprio dolore nel gioco di questa estrinsecazione» (13.537 (472)).

⁴³ Rientra in ciò quanto notoriamente accade soprattutto alle persone che vivono sole, le quali raccontano anche a un estraneo tutte le cose di cui si stanno occupando: soltanto in questo modo possono mettere a distanza ed anche dimenticare questi contenuti, poiché da quel momento c'è un'altra persona che ne è a conoscenza.

⁴⁴ Cfr. cap. 4, n. 134. La seconda parte dell'antropologia è detta dallo stesso Hegel «altrettanto difficile quanto interessante» (§ 402 Z, 10.117 (III 178)).

situazione del tempo⁴⁵; e va respinta la tesi fondamentale di Hegel, che sostiene trattarsi qui di cose *in linea di principio* non suscettibili di essere comprese sul piano delle scienze naturali (§ 406 A, 10.133, 137 seg. (III 192 seg., 196 seg.))⁴⁶; ciò nonostante, nella sua interpretazione di questi fenomeni vanno messi in risalto due aspetti positivi. Innanzi tutto, bisogna riconoscere che, pur ravvisando nelle manifestazioni parapsicologiche una prova della natura ideale dell'anima, Hegel almeno non le accredita affatto come qualcosa di superiore o in particolare misura di spirituale. Egli considera «folle» «attendersi dallo stato di sonnambulismo rivelazioni sulle idee» (§ 406 A, 10.134 (III 193)), e ritiene «assurd[a]» la concezione che la chiarezza sia uno stato particolarmente elevato dello spirito, che potrebbe portare alla luce importanti conoscenze (10.136 (III 194 seg.)). Nella nota a pie' di pagina della lunga annotazione al § 406, che esamina in modo particolareggiato diversi fenomeni parapsicologici, Hegel si richiama a Platone, che nel *Timeo* fa conferire dagli dei le capacità mantiche al fegato, affinché anche questo organo inferiore «in qualche modo cogliesse la verità» in misura modesta (71e). Scrive Hegel: «*Platone* fa notare molto giustamente tanto l'aspetto corporeo di tali visioni e di tale sapere, quanto la possibilità che le visioni siano vere, ma il loro carattere subordinato rispetto alla coscienza razionale» (10.136 (III 195))⁴⁷. La «seconda vista» può conoscere soltanto eventi futuri *isolati* e *contingenti* (§ 406 Z, 10.148 (III 206)). Hegel, inoltre, considera esplicitamente il magnetismo una *malattia* (§ 406, 10.132 (III 192); § 406 A, 10.138 (III 195)), il cui significato è una ricaduta della coscienza ad un grado inferiore (§ 404 A, 10.124 (III 184)) e che perciò si può osservare meglio in popoli più strettamente legati alla natura (§ 406 Z, 10.146 (III 204)), che anzi si riscontra addirittura negli animali: «infatti è, in modo *del tutto universale*, la vita *animica*, e soltanto questa, che può essere posta nello stato magnetico, indipendentemente dal fatto che appartenga o meno ad uno *spirito*» (§ 406 Z, 10.152 seg. (III 210)).

⁴⁵ Si pensi soltanto a F.A. Mesmer e, per esempio, all'interesse di Schelling per il cosiddetto magnetismo animale, sul quale si sofferma dettagliatamente in una lettera a Hegel dell'11 gen. 1807 (*Briefe* I 134 seg. (I 248 seg.); cfr. la risposta di Hegel del 23 feb. 1807 in *Briefe* I 150 seg. (I 264 seg.)).

⁴⁶ Dal fondamentale postulato monistico, che è un risultato proprio dell'idealismo, postulato su cui siamo soffermati in precedenza alle pp. 403 seg., segue che fenomeni del genere, se pure esistono, devono essere compatibili con la scienza, anche se naturalmente non necessariamente con i risultati raggiunti fino ad oggi dalle scienze.

⁴⁷ Questo passo è citato spesso da Hegel; cfr. 3.245 seg. (I 271); 19.104 seg. (2 247 seg.); 20.502.

Interessante, inoltre, nelle considerazioni sui fenomeni parapsicologici è la struttura concettuale sviluppata da Hegel e che ammette forse un'interpretazione diversa da quella fornita da lui stesso. Secondo Hegel, infatti, l'anima del sentimento è determinata, come già detto, come una *totalità* di sensazioni e cioè anche come un contenitore di sensazioni passate, che si sono verificate molto tempo prima ed ora non sono più coscienti, ma non per questo sono del tutto scomparse. Nell'anima piuttosto è conservato tutto il possibile, ma appunto «senza esistere» (§ 403 A, 10.122 (III 182)). In situazioni particolari, nel caso di una malattia, per esempio, possono però riemergere «rappresentazioni e conoscenze che si dicono dimenticate da molti anni perché per tanto tempo non erano state portate davanti alla coscienza. Esse non erano in nostro possesso, e forse non lo saranno maggiormente ad opera di una tale riproduzione sopravvenuta nella malattia; e tuttavia esse erano in noi e continuano a rimanere in noi» (10.122 segg. (III 182)). Il grado dello spirito nel quale si trovano conoscenze del genere è indicato da Hegel come «il grado della sua oscurità, in quanto le sue determinazioni non si sviluppano in contenuto cosciente e intellettuale» (§ 404 A, 10.124 (III 184)). Di quest'anima del sentimento o del presentimento⁴⁸ Hegel individua due forme immediate di manifestazione⁴⁹: la dipendenza passiva di un soggetto da un altro (§ 405, 10.124 segg. (III 184 segg.)) e, appunto, il magnetismo (§ 406, 10.132 segg. (III 192 segg.)). Egli cerca di comprendere il magnetismo a partire dalla determinazione dell'anima del sentimento di cui abbiamo appena detto: in singoli uomini si troverebbero in modo inconscio, latente molte conoscenze che nel sonnambulismo, per esempio, possono attualizzarsi (§ 406 A, 10.134 (III 193)). Nell'aggiunta Hegel spiega esplicitamente che nel primo grado del «sapere chiaroveggente», cioè nelle visioni, si tratta di «stati nei quali l'anima ha sapere d'un contenuto da lei da tempo *dimenticato* e che in stato di veglia non riesce più a riportare alla coscienza» (10.144 (III 202)). Una forma di sapere di questo genere, un sapere apparentemente immediato, si può peraltro spiegare molto facilmente in modo naturalistico; un processo di mediazione si è già verificato, un processo che, appunto, non solo non è più cosciente, ma forse non si è nemmeno sviluppato in modo cosciente. Ma, oltre a questa forma, Hegel ammette anche «il sapere, privo di mediazioni, di avvenimen-

⁴⁸ Su questo termine cfr. § 402 Z, 10.118 (III 179).

⁴⁹ La sezione «L'anima del sentimento nella sua immediatezza» e la sezione successiva «Il sentimento di sé» presentano, come poche altre parti del sistema hegeliano, una suddivisione dicotomica.

ti ancora *esterni* al soggetto che sente» (10.145 (III 203)), ossia visioni di eventi futuri, per esempio; e qui una ricostruzione razionale diventa più difficile, anche se non del tutto impossibile⁵⁰. Mi sembra tuttavia che l'ammissione da parte di Hegel di immediatezze metapsichiche di questo genere non consegua affatto dal suo procedimento logico; qui si tratta piuttosto di un'*interpretazione* di strutture concettuali, per correlarle in concreto ad un fenomeno empirico di cui in quel tempo si discuteva.

Ma, in rapporto allo stato attuale delle scienze, questa interpretazione non dovrebbe essere modificata? Non conosciamo oggi una struttura reale che corrisponde molto meglio a ciò che è stato sviluppato da Hegel? Credo che in effetti sia ovvio pensare in questo caso all'*inconscio* e al *pre-conscio*. Anche qui si tratta di un grado oscuro dello spirito, in cui sono accumulate esperienze passate che, pur non essendo coscienti come tali, possono condizionare valutazioni, azioni e così via dello spirito razionale. Si potrebbe pensare anche ai meccanismi istintivi e ad altre esperienze compiute a livello non ontogenetico bensì filogenetico, che si depositano nell'apparato genetico del soggetto e che in situazioni estreme possono impadronirsi del dominio sul soggetto⁵¹. In ogni caso è chiaro che a questo livello non è possibile parlare di libertà: l'anima è incatenata così indissolubilmente al suo mondo circostante da non potersene separare e trovare se stessa. Ciò si mostra in modo particolarmente chiaro nelle relazioni intersoggettive che si instaurano nel magnetismo e nel suo stadio preliminare. Di queste relazioni fa parte, in un certo senso come paradigma, la relazione tra la madre e l'embrione: in senso proprio l'embrione non è affatto un vero soggetto, bensì la madre è il *suo soggetto*. «Sono due individui, in unità d'anima ancora indivisa; l'uno non è ancora un Sé, non ancora impenetrabile, anzi privo di resistenza; l'altro è il soggetto del primo, l'*unico* Sé dei due» (§ 405 A, 10.125 (III 184 seg.))⁵². Relazioni "magiche"

⁵⁰ È lo stesso Hegel a fornire una possibile spiegazione razionale dei sogni profetici in E § 398 Z, 10.94 (III 157).

⁵¹ Dovrebbe essere evidente che l'inconscio – pur essendo senz'altro una delle strutture più affascinanti esplorate dalla filosofia posthegeliana (si pensi a Schopenhauer, al tardo Schelling, a Nietzsche, a E. v. Hartmann e a Freud) – non va anteposto alla ragione dal punto di vista della validità teoretica; tuttavia esso non deve nemmeno essere astrattamente negato, bensì va riconosciuto come condizione genetica della ragione, come base naturale dello spirito, e integrato in un'impostazione idealistico-oggettiva.

⁵² Si può spiegare, però, questo stato di cose in modo puramente fisiologico; la supposizione da parte di Hegel di influssi psichici della madre sull'embrione non mediati fisiologicamente non ha alcun fondamento (§ 405 A, 10.125 (III 185); § 405 Z, 10.130 seg. (III 190)).

di questo tipo si rinvencono, però, secondo Hegel anche tra esseri adulti, «ad esempio tra amici, in particolare tra amiche deboli di nervi (un rapporto che può svilupparsi fino a dar luogo a fenomeni di magnetismo), tra coniugi, congiunti ecc.» (§ 405 A, 10.126 (III 185)) e naturalmente tra il magnetizzatore e il soggetto che sta sotto il suo potere (§ 406 A, 10.136 seg. (III 195 seg.)). Uno dei due soggetti è completamente dominato dall'altro; e non si può parlare nemmeno di schiavitù, poiché quest'ultimo rapporto presuppone un'indipendenza almeno della coscienza. In queste relazioni magiche l'influenza del soggetto dominante è invece talmente interiorizzata dall'altro soggetto da non essere affatto più sentita come tale.

Fra le altre forme di stati abnormi trattate nella parte dedicata a «L'anima del sentimento» ci sono le malattie psichiche. Analogamente alle malattie organiche, anche le malattie psichiche sono intese da Hegel come conseguenze dell'autonomizzazione di un momento che viene a cadere fuori di quella idealità che altrimenti gli spetta nel sentimento di sé, sentimento di sé che costituisce l'essenza dell'unità del soggetto con la totalità dei suoi sentimenti particolari (§ 407, 10.160 (III 217)). Così la follia [Wahnsinn] «racchiude essenzialmente la *contraddizione* tra un sentimento corporeo *essente*, e la totalità delle mediazioni, che costituisce la coscienza concreta. Lo spirito determinato come qualcosa di soltanto *essente*, è malato, nella misura in cui un tale essere non si risolve nella sua coscienza» (§ 408 A, 10.162 (III 219)). Il contenuto di queste idee fisse particolari è prestabilito dalla naturalità, che costituisce la base dello spirito: certi interessi particolari non sono più tenuti sotto controllo dall'universalità del pensiero, bensì prorompono senza freno (*ibidem*). Alla luce di questo punto di partenza, che in tal caso è naturalistico, le malattie dello spirito sono sempre, secondo Hegel, di natura psicosomatica: i due aspetti sono inscindibili e l'insorgere della malattia, così come la sua guarigione, può prendere le mosse dall'uno o dall'altro polo (10.161 (III 218); cfr. § 408 Z, 10.169 (III 225 seg.)). Ciò nonostante, Hegel ritiene che le malattie dell'anima siano un privilegio dell'uomo (§ 408 Z, 10.168 (III 225)): infatti la capacità di irrigidirsi ostinandosi su una rappresentazione insensata presuppone la facoltà di astrarre da altre rappresentazioni e dalla realtà effettiva. Degno di nota è l'impegno di Hegel per un «trattamento umano, cioè altrettanto benevolo quanto razionale» delle malattie mentali (§ 408 A, 10.163 (III 220))⁵³: egli loda

⁵³ La sensibilità di Hegel nei confronti delle malattie psichiche deriva probabilmente dalla malattia della sorella Christiane. In una notevole lettera a Windischmann del 27 mag.

la rottura operata da Pinel nella psichiatria ed avanza l'esigenza di mettersi in contatto con quel residuo di ragione che c'è ancora nel folle. Di particolare interesse sono le sue riflessioni sulla guarigione delle malattie mentali⁵⁴. Hegel opta per un metodo che, in un certo senso, trova un corrispettivo nella confutazione immanente caratteristica della critica filosofica. Il medico dovrebbe necessariamente interessarsi dei vaneggiamenti del paziente e poi portarli all'assurdo in modo immanente, mostrando le conseguenze impossibili in essi implicite (§ 408 Z, 10.181 (III 236 seg.)). Egli sostiene, inoltre, che il malato non deve essere umiliato; bisogna invece suscitare in lui un senso di amor proprio, perché si deve ritenerlo assolutamente capace di ragione, di quella ragione di cui appunto è ancora in possesso. Questa attribuzione della ragione potrebbe portare col tempo ad una guarigione del malato (10.179 seg. (III 234 seg.)).

La differenza che sussiste nella pazzia tra l'idealità dell'anima universale e la singola rappresentazione particolare che in questa idealità non si dissolve, è superata nell'*abitudine*; con l'abitudine l'anima incomincia ad imprimersi indelebilmente nel corpo. Hegel è uno dei primi pensatori ad aver dedicato un'ampia riflessione filosofica a questo fenomeno, oggetto in genere di scarsa considerazione. Secondo lui, l'importanza dell'abitudine sta nel fatto che essa libera dalle sensazioni immediate, diminuisce la dipendenza dalle circostanze mutevoli e rende perciò possibile l'apertura a nuove sensazioni. Nelle sensazioni a cui si è abituata «l'anima è pertanto libera da quelle, nella misura in cui non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in tali forme come in una sua proprietà, essa è insieme aperta all'ulteriore

1810 (*Briefe* I 314 (II 91); cfr. 11.537 seg. (Sb 104 seg.)) Hegel riferisce di aver sofferto lui stesso per alcuni anni di ipocondria.

⁵⁴ Hegel suddivide le malattie mentali nel modo seguente: in un primo gruppo include l'idiozia, la storditaggine e il vaneggiamento; in un secondo la paranoia e in un terzo il delirio [Tollheit] o la follia [Wahnsinn] (§ 408 Z, 10.172 segg. (III 228 segg.)). Per l'idiozia naturale (cretinismo) Hegel suppone una causa fisica; nel secondo gruppo include ciò che oggi chiameremmo reazioni psichiche abnormi (per esempio, le nevrosi del carattere); in ciò che caratterizza come follia rientrano le psicosi in senso proprio – per esempio, la schizofrenia, il cui concetto Hegel non conosce ancora, ma che descrive in modo felice: «il soggetto disturbato *stesso* sa della propria lacerazione in due modi della coscienza reciprocamente contraddittori» (10.176 (III 232)); nella *Fenomenologia dello spirito* la terminologia è un po' diversa: la follia si basa su una discrepanza fra rappresentazioni interne e realtà esterna, mentre la dissociazione viene chiamata «pazzia» [Verrücktheit] (3.280 (I 312)). È chiaro che i metodi di guarigione proposti da Hegel entrano in gioco solo per le nevrosi o per le psicosi più lievi.

attività ed occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in genere)» (§ 410, 10.183 seg. (III 239)). Mediante l'abitudine i diversi sentimenti ecc. diventano una *seconda natura*, ossia un'*immediatezza* che tuttavia è *posta* dall'anima (§ 410 A, 10.184 (III 239)). È vero che il momento della naturalità significa non-libertà, ma è soltanto in questo modo che vengono *stabilizzati* i comportamenti affermativi, che così non sono più soltanto circostanze effimere; e, inoltre, nel superamento della tensione che le sensazioni attuali portano con sé Hegel ravvisa già una liberazione da esse. Così l'abitudine al freddo ha come conseguenza che non si è più disturbati dalla sensazione corrispondente; analogamente, i desideri «vengono smorzati mediante l'*abitudine* del loro soddisfacimento» (§ 410 A, 10.185 (III 240))⁵⁵. Qui l'anima *si libera* dal corpo; ma di abitudini si tratta anche nel caso di abilità, nelle quali l'anima prende forma nel corpo, lo addomestica e proprio in forza di ciò dimostra il suo potere su di esso (§ 410 A, 10.185 seg. (III 240 seg.)). Questo conduce all'«anima effettivamente reale», cioè all'anima che nel suo corpo si rapporta a *se stessa* (§ 410 Z, 10.190 (III 244 seg.)). Al contrario dell'animale, che si limita a seguire il suo istinto, l'uomo deve dar forma al suo corpo in modo corrispondente, innanzi tutto, alle sue esigenze spirituali; deve imparare a scrivere, per esempio. Ma con l'abitudine l'attività diventa qualcosa di meccanico, per svolgere la quale non è più indispensabile alcuna particolare concentrazione (10.191 (III 245 seg.)). Oggettivandosi nel suo corpo, l'anima afferma la sua idealità nel modo supremo: la sua naturalità non è più, come all'inizio dell'«Antropologia», qualcosa di meramente dato, bensì qualcosa di posto da lei stessa come *suo*. Proprio in forza di questa unità col corpo da lei posta, l'anima diventa un puro e astratto essere-per-sé, un Io. «L'Io è infatti il *lampo* che scocca attraverso l'anima naturale e ne consuma la naturalità; per questo, nell'Io, l'*idealità* della naturalità, quindi l'*essenza* dell'anima, diviene *per* l'anima» (§ 412 Z, 10.198 (III 252)).

6.3. La «Fenomenologia»: coscienza, autocoscienza e riconoscimento

L'Io apre la seconda sfera dello spirito soggettivo, la fenomenologia. L'anima diventa l'Io, riflettendosi entro di sé⁵⁶ e tracciando un preciso li-

⁵⁵ Ma ciò è valido solo in parte; sicuramente non si può dire così dell'alcolismo, della dipendenza da droghe *et similia*.

⁵⁶ Cfr. § 418 A, 10.206 (III 259): «L'Io – la riflessione dell'anima in sé – [...]».

mite tra sé e il suo oggetto, che può essere sia la natura sia un altro soggetto⁵⁷. Nell'«Antropologia» l'anima e i suoi contenuti, le sensazioni, non sono ancora reciprocamente ben distinti; l'anima non è ancora nelle condizioni di riflettere distanziandosi dai suoi contenuti. Nel rapporto magico il soggetto psichico è unito a colui che lo domina senza avere nessuna indipendenza propria; anzi, nemmeno avverte tale completa dipendenza. L'Io è invece il «*differenziarsi da sé*» (§ 413 Z, 10.199 (III 253)), l'escludere tutto ciò che egli non è. Sulla base di questa straordinaria capacità di astrazione l'Io è *vuoto e isolato*: ogni contenuto oggettivo è, infatti, al di fuori di lui. Nel contempo, però, l'Io si rapporta a ciò che egli *esclude*: è il paradigma di una relazione della logica dell'essenza, in cui l'intelletto «al tempo stesso assume le distinzioni come *indipendenti* e pone *anche* la loro relatività; – ma [...] si limita a collegare i due termini l'uno accanto all'altro o l'uno dopo l'altro mediante un “*anche*” e non li stringe in un'unità, non li unifica in modo da arrivare al concetto» (E § 114 A, 8.236 (I 311)). «La coscienza è pertanto, come il rapporto in generale, la *contraddizione* dell'indipendenza dei due lati e della loro identità, nella quale essi sono superati» (§ 414, 10.201 (III 255)).

La dipendenza dell'Io dal suo oggetto, che poggia proprio sul fatto che l'Io deve allontanare da sé l'oggetto per essere Io, nel corso dello sviluppo della coscienza si mostra in questo: ad un cambiamento dell'oggetto dell'Io corrisponde un cambiamento dell'Io stesso e viceversa⁵⁸. Meta di questo sviluppo è che l'Io riconosca l'oggetto come in sé già da sempre identico con lui e lo riconosca esplicitamente come tale: che colga se stesso anche nel *contenuto* dell'oggetto, che in un primo momento gli era estraneo. La *certezza*, che fin dall'inizio lo pervade, deve diventare *verità*; il soggetto deve “riempirsi” di oggettività. Solo così dà prova di essere effettivamente certezza assoluta. In caso contrario, accanto alla certezza di se stesso dovrebbe comparire anche la certezza, non mediata quindi, di avere di fronte a sé un *altro* (§ 416 Z, 10.204 (III 257 seg.)); ed un Io di questo genere, al di là del quale non sono andati né Kant né Fichte (§ 415 A, 10.202 (III 256 seg.)), sarebbe, per così dire, un cattivo infinito.

⁵⁷ Questo passaggio è naturalmente di tipo concettuale. Ma ciò non esclude che sia legittimo utilizzarlo anche per l'interpretazione di processi storici. Con le categorie di “anima” e di “coscienza” si può facilmente comprendere la mia spiegazione delle differenze tra l'Iliade e l'Odissea (1984b, 27-36 (31-42)).

⁵⁸ E § 415, 10.202 (III 256); cfr. 3.77 segg. (I 75 seg.); 4.71 seg., 74.

Il grado conclusivo della coscienza, in cui viene raggiunta l'«identità della soggettività del concetto e della sua oggettività» (§ 438, 10.228 (III 281)), è la ragione, «il concetto dello spirito» (§ 417, 10.204 (III 258)), che conduce alla «Psicologia». I due momenti della ragione sono la coscienza in quanto tale e l'autocoscienza: nella prima l'Io ha di fronte un oggetto che gli è estraneo, nella seconda l'Io è oggetto a se stesso (ovvero il suo oggetto è un altro Io).

6.3.1. *Dalla coscienza all'autocoscienza*

Le tre figure della coscienza sono, in senso stretto, certezza sensibile, percezione e intelletto⁵⁹. In queste figure la coscienza si solleva sempre più verso un oggetto in cui può ritrovare se stessa. Nel primo grado il suo oggetto è un qualcosa-che-è [ein Seiendes] isolato, che non è ancora compreso dalle categorie della logica dell'essenza, ma che puramente e semplicemente è; siamo nella sfera della più brutale fatticità. L'oggetto della coscienza sensibile «in generale, sia quanto alla sua esistenza che quanto alla sua costituzione, è per me un dato, quindi qualcosa del quale non so donde provenga, perché abbia questa determinata natura e se sia qualcosa di vero» (§ 418 Z, 10.207 (III 261)). Il materiale di questo, nel senso più proprio della parola, *essente* [Seiendes] ha origine dalla sensazione; ma viene ora separato dall'Io mediante la riflessione e a lui contrapposto (§ 418 A, 10.206 (III 259 seg.)). Per passare al grado successivo, Hegel nell'*Enciclopedia* non ricorre, così come fa invece nella *Fenomenologia dello spirito* jenesse, al carattere di universalità del linguaggio, che trasforma immancabilmente il «qui» e l'«ora» isolati in qualcosa di universale⁶⁰. Piuttosto egli si riferisce, d'ora in avanti, al passaggio logico del «qualcosa» nell'«altro» e alla riflessione presente nella logica dell'essenza sul passaggio del qualcosa in una «cosa» con *molte* qualità, che porta con sé «una multiformità di relazioni, determinazioni della riflessione e universalità» (§ 419, 10.208 (III 261)). L'analisi di queste relazioni e connessioni universali costituisce la *percezione*, il punto di vista della coscienza comune e la base delle scien-

⁵⁹ In (1984a), 397 segg. (290 segg.) ho mostrato in modo analitico che le quattro facoltà conoscitive platoniche – αἴσθησις, δόξα, διάνοια, νοῦς – corrispondono esattamente in Hegel alle tre figure appena menzionate e alla ragione.

⁶⁰ Cfr. n. 21.

ze empiriche (§ 420, 10.208 segg. (III 262)). Questa forma della coscienza è particolarmente contraddittoria, poiché si limita a *mescolare* singolarità e universalità: la prima è il punto di partenza per la conoscenza, la seconda ne è l'essenza; inoltre, le proprietà della cosa si rendono indipendenti diventando materie particolari (§ 421, 10.210 (III 263))⁶¹. Per l'intelletto invece l'universale costituisce esplicitamente l'*essenza* del suo oggetto, che viene quindi determinato come apparenza o fenomeno. Di contro alla molteplicità del sensibile questa essenza è qualcosa di semplice – la forza –, che però, per essere concreta, deve contenere entro sé una diversità e una differenza: «il regno delle leggi del fenomeno, la loro quieta, universale raffigurazione» (§ 422, 10.210 (III 264))⁶².

Nell'*Enciclopedia* il passaggio dall'intelletto all'autocoscienza è stringato ed oscuro. Hegel spiega che nella vera legge le singole determinazioni sono necessariamente connesse l'una all'altra; la differenza interna è dunque «ciò ch'è in verità, la differenza in sé, cioè *la differenza che non è tale*. – In questa determinazione della forma, la coscienza, la quale in quanto tale contiene la reciproca *indipendenza* del soggetto e dell'oggetto, è *in sé* scomparsa. L'Io, in quanto originariamente giudicante e differenziante, ha un oggetto che non è differente da lui: ha come oggetto *se stesso*, ed è *autocoscienza*» (§ 423, 10.211 segg. (III 265)). Questo passaggio – che si trova in forma analoga nella *Fenomenologia dello spirito* jenesi (3.133 segg. (I 136 segg.)) e quasi identico nelle due fenomenologie della Propedeutica (4.77, 116 (165)) – può essere interpretato in due modi, che Hegel stesso espone nella *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* del 1809 segg. In prima istanza Hegel intende dire: venendo eliminata la differenza interna nell'*oggetto* della coscienza, viene eliminata anche la differenza nella relazione tra la coscienza e l'oggetto. D'ora in avanti la coscienza si relaziona «ad un Altro che però immediatamente è altrettanto un non-Altro, ossia ha ad oggetto se stessa» (4.116 (165)).

A un secondo livello, però, il passaggio va fondato, secondo Hegel, nel modo seguente: sul piano della filosofia reale l'Io è il corrispettivo del concetto⁶³. Ma il concetto è determinato dal fatto che tutto ciò che è posto in esso non è indipendente, bensì si risolve nell'idealità del concetto stesso. Proprio questo si verifica anche nella legge concreta, che è l'essenza

⁶¹ Cfr. 3.93 segg. (I 92 segg.); 6.100 segg., 139 segg. (II 513 segg., 551 segg.).

⁶² Cfr. 3.107 segg. (I 108 segg.) e 6.150 segg. (II 560 segg.).

⁶³ Cfr. p. 182.

ideale della cosa. Conoscendo la legge, l'Io conosce quindi come in uno specchio se stesso: la coscienza diventa così autocoscienza⁶⁴.

Ciò che, però, non è plausibile in questo passaggio è, innanzi tutto, il fatto che da un punto di vista empirico-reale esso non ha senso: nel corso della storia hanno avuto autocoscienza numerosi individui che non hanno mai saputo nulla dell'esistenza di leggi naturali. Questa obiezione tuttavia non è sufficiente, poiché allo sviluppo concettuale non deve affatto corrispondere uno sviluppo reale. Cogente invece è la critica seguente: la struttura di un'unità concreta, in cui la coscienza può riconoscere se stessa, non si rinviene soltanto nelle leggi naturali. Ci sono moltissime strutture in cui l'Io potrebbe riconoscere una figura dell'idealità analoga a se stesso, come, per esempio, la vita, che già al giovane Hegel sembrava essere il paradigma di un'unità concreta, "organica"; e in effetti nella *Fenomenologia dello spirito* tra la coscienza della legge naturale e l'autocoscienza Hegel inserisce la coscienza della vita: «L'oggetto il quale per l'autocoscienza è il negativo, da parte sua *per noi* o *in sé* è tuttavia ritornato altrettanto in se stesso, quanto, d'altra parte, ritornata in se stessa è anche la coscienza. Per tale riflessione in se stesso l'oggetto è divenuto *vita*» (3.139 (I 145)). Sicuramente non è sbagliato, dal punto di vista della storia dello sviluppo del pensiero hegeliano, considerare questo grado intermedio come un relitto del lavoro intensivo che nella sua fase giovanile e ancora nel periodo jense Hegel aveva dedicato all'elaborazione di una filosofia del vivente⁶⁵: nelle fenomenologie della Propedeutica di Norimberga esso manca; e nell'*Enciclopedia* di Berlino viene eliminato dal testo principale ed esiliato nelle aggiunte⁶⁶. Ciò non cambia nulla al fatto che da un punto di vista oggettivo il passaggio del periodo giovanile è quello più appropriato: il vivente è di gran lunga più affine allo spirito della legge naturale, che resta meramente astratta e che per di più non è contraddistinta da riflessività.

⁶⁴ Cfr. 4.116 (165): «Oppure immediatamente: l'interno delle cose è il *pensiero* o il concetto loro. Quando la coscienza ha ad oggetto l'interno, ha ad oggetto il pensiero, ossia, allo stesso modo, la sua propria riflessione o forma, e quindi, in generale, se stessa».

⁶⁵ Rosenkranz riferisce (1844; 214 (229)) che, nelle lezioni sulla fenomenologia del 1806, Hegel avrebbe associato l'esistenza naturale isolata nello spazio e nel tempo all'"opinione" (questo termine, che ricorda la δόξα platonica, va certamente inteso come un concetto generale che comprende certezza sensibile e percezione), la legge naturale all'intelletto e la vita alla ragione.

⁶⁶ E § 418 Z, 10.207 (III 260); § 423 Z, 10.212 (III 265 seg.). Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg si dice invece esplicitamente nel testo: «Ma nella coscienza della vita si accende l'autocoscienza» (§ 343 (210)).

Ma non ci sarebbe un passaggio ancora più stringente all'autocoscienza, per raggiungere la quale – qui bisogna essere d'accordo con Hegel – è indispensabile la coscienza di un oggetto in cui la coscienza possa scoprire *se stessa*? È evidente che non c'è nulla che corrisponda meglio all'Io di un *altro Io*; e in effetti pensare a una genesi intersoggettiva dell'autocoscienza sembra essere, a livello empirico, la cosa più ovvia⁶⁷. A questa possibilità Hegel non ha pensato: *per lui l'autocoscienza non si produce da relazioni intersoggettive*. L'autocoscienza si afferma però, secondo Hegel, soltanto in processi intersoggettivi.

6.3.2. *L'altro. Lotta, servitù, lavoro, riconoscimento universale*

Già nel *Sistema dell'eticità* e nei *Jenaer Systementwürfe I e III*, e poi nella maniera più chiara nella prima sezione del capitolo sull'autocoscienza della *Fenomenologia* del 1807, Hegel ha legato in modo estremamente persuasivo la problematica dell'autocoscienza a quella del riconoscimento; egli è stato sostanzialmente il primo filosofo, nel corso della storia del pensiero, ad aver evidenziato questa connessione e perciò tale aspetto è stato magnificato addirittura come il nucleo centrale della filosofia hegeliana soprattutto da interpreti interessati alla teoria sociale o di orienta-

⁶⁷ In una teoria filosofica dell'autocoscienza, a cui proprio di recente hanno apportato importanti contributi D. Henrich, U. Pothast, K. Cramer, J. Heinrichs, E. Tugendhat e D. Wandschneider (che ne ha dato un illuminante resoconto (1980) al quale qui si rinvia), vanno distinti due aspetti: c'è in primo luogo un problema di carattere teoretico: come è strutturalmente pensabile l'autocoscienza? e c'è in secondo luogo un problema genetico: come spiegare il sorgere dell'autocoscienza dal punto di vista filogenetico e ontogenetico? Una risposta alla prima domanda deve cercare un'alternativa alla cosiddetta teoria della riflessione confutata in modo stringente da Fichte (v. in particolare 1.525 segg.) (senza con ciò rinunciare alla riflessività, che, come molto giustamente ha spiegato J. Heinrichs (1976), può essere correttamente compresa soltanto se non la si intende come posteriore temporalmente alla coscienza); per fornire una risposta sensata alla seconda domanda, invece, non si può fare a meno di indagare il significato delle relazioni intersoggettive (la relazione madre-figlio; la relazione tra bambini coetanei). Un approccio concettualmente chiaro per impostare la questione genetica potrebbe prendere le mosse dal modello, delineato *supra* alle pp. 346 segg., della riflessività mediata: il bambino diventa oggetto a se stesso, percependo un altro essere che si prende cura di lui; cogliendo questo altro soggetto e le relazioni di tale soggetto con altri soggetti, tra i quali lui stesso, egli si accorge, in maniera mediata, di se stesso. Prescindendo anche da Royce e Mead, una concezione del genere si trova in Th. Litt (1919; 231 segg.; cfr. anche 100 segg.), ma senza una chiara strutturazione logica.

mento marxista. Che questi interpreti trascurino assai di frequente il contesto sistematico di questi passi e riducano ad asserzioni categoriche le argomentazioni assai sottili di Hegel⁶⁸ produce indubbiamente un senso di fastidio; bisogna tuttavia ammettere che in questo capitolo della *Fenomenologia* si manifesta effettivamente, in un modo che è forse il più chiaro in tutta l'opera di Hegel, il motivo dominante nella filosofia posthegeliana: il problema dell'intersoggettività⁶⁹. È necessario, d'altra parte, mostrare che questa tematizzazione filosofica dell'intersoggettività non pretende ad una posizione centrale nel sistema hegeliano, bensì è di gran lunga meno impotante della determinazione costituita dalla precisa relazione di soggettività e oggettività.

Nelle pagine che seguono intendo continuare a seguire l'esposizione dell'*Enciclopedia*, tenendo conto però anche dello sviluppo più dettagliato presente nella *Fenomenologia dello spirito*. Nell'*Enciclopedia* la «Fenomenologia» incomincia con la constatazione che l'autocoscienza nel suo primo grado è ancora astratta ed è perciò «libera soltanto *per noi*, non *per se stessa*» (§ 424 Z, 10.213 (III 266)). In quanto mero Io = Io, essa è, da un lato, ancora vuota riflessività senza realtà (§ 424, 10.213 (III 266)); d'altro canto, proprio per questo è ancora in opposizione con l'altro suo momento, con la coscienza, con la quale non si è ancora equilibrata. L'autocoscienza, in quanto immediata, contiene il momento della negatività non solo entro sé, «ma anche *fuori di sé*, come un oggetto *esterno*, come un *non-Io*, ed è proprio per questo *coscienza*» (§ 425 Z, 10.214 (III 267)). Questa «contraddizione di sé come autocoscienza e [di sé] come coscienza» (§ 425, 10.213 (III 267)) deve essere superata; l'Io è perciò l'*impulso* «a dare contenuto ed oggettività all'astratto sapere di sé, e, per converso, a liberarsi dalla propria sensibilità, a superare l'oggettività data ed a porla identica a sé» (§ 425, 10.214 (III 267)). Questo avviene innanzi tutto nel desiderio [Begierde] – una categoria che per la verità è soltanto una ripeti-

⁶⁸ Secondo un'opinione diffusa, le analisi fenomenologiche di Hegel sarebbero spesso senz'altro affascinanti, ma assurdo sarebbe il loro inserimento in un sistema apriorico, il metodo mediante il quale vengono dedotte. Nasce, però, la domanda: come può mai succedere che proprio sulla base di un'impostazione sistematica assurda vengano prodotte interpretazioni di una serie di fenomeni così profonde, mentre su un terreno che si presume più solido sul piano fondativo – quello della filosofia analitica, per esempio, – non si sia finora sviluppata nessuna filosofia reale la cui ricchezza sia paragonabile a quella della filosofia reale hegeliana?

⁶⁹ Cfr. E. Weil (1961), 198: «La grande découverte hégélienne en ce domaine est celle du concept de reconnaissance».

zione dell'assimilazione pratica dell'organismo animale e che Hegel, inoltre, intende esplicitamente come un impulso non ancora determinato dal pensiero (§ 426 Z, 10.215 (III 268 seg.)). Questa specificazione ha lo scopo evidente di delimitare il desiderio fenomenologico distinguendolo dall'impulso [Trieb] psicologico. Ma qui si pone naturalmente il problema: come mai una categoria, che viene dopo l'intelletto, può essere del tutto priva di pensiero? Il desiderio, così determinato, non dovrebbe essere preso in considerazione già nella filosofia della natura e soltanto in essa? O non dovrebbe, perlomeno, essere tematizzato immediatamente all'inizio della filosofia dello spirito soggettivo? Il desiderare irriflesso e il consumare la cosa presuppongono effettivamente già il distacco dell'Io dal suo mondo-ambiente? Senza addentrarci ulteriormente in tale questione, occorre, in ogni caso, tener presente che nel desiderio Hegel ravvisa una tensione fra soggetto e oggetto (§ 426, 10.215 (III 268)) che viene superata nell'appagamento [Befriedigung]: con esso l'autocoscienza sa che il suo oggetto non ha di fronte a lei alcuna indipendenza, bensì in quanto privo di Sé «non può opporre alcuna resistenza a quest'attività» (§ 427, 10.216 (III 269)); nel momento in cui il soggetto assimila a sé l'oggetto – e in forza di ciò lo pone soggettivamente e nel contempo dà oggettività alla propria soggettività –, accade comunque all'oggetto ciò che è proprio della sua natura: l'oggetto infatti non ha per sé alcuna verità (§ 427 Z, 10.217 (III 270)); il soggetto invece si media unicamente con se stesso nel sentimento di sé che è il prodotto dell'appagamento. Ma il soggetto, in quanto è qualcosa di desiderante, è pur sempre ancora un immediato: il suo appagamento pertanto è solo un *distruggere* l'oggetto⁷⁰; esso è *egoistico*; cade nel *progresso infinito* del desiderio che si rinnova di continuo e che nel singolo oggetto non può mai trovare un appagamento definitivo (§ 428, 10.217 seg. (III 270 seg.)).

Ciò nondimeno, in questo modo viene raggiunta un'identità, anche se parziale, del soggetto con il suo oggetto. La verità di questa relazione di

⁷⁰ Che il distruggere l'oggetto significhi anche da un punto di vista ontogenetico un primo passo in direzione della formazione dell'autocoscienza è mostrato da Hegel in un bellissimo passo sullo sviluppo del bambino: «Questo afferrare la propria egoità è un punto estremamente importante nello sviluppo spirituale del bambino; da questo punto in poi egli, che prima era immerso nel mondo esterno, comincia a riflettersi in se stesso. All'inizio, questo processo di indipendenza si esprime nel fatto che il bambino impara a *giocare* con le cose sensibili. Ma la cosa più razionale che i bambini possano fare con i loro giochi, è di romperli» (E § 396 Z, 10.80 (III 144)).

identità sta allora in una ulteriore determinazione concettuale⁷¹: «la coscienza di un oggetto *libero*, nel quale l'Io ha il sapere di sé come Io, un Io che però gli è ancora esterno» (§ 429 Z, 10.218 (III 271)). Degno di nota è qui che l'introduzione di relazioni intersoggettive sia fondata sul fatto che solo in tali relazioni il soggetto ha un oggetto che è effettivamente a lui corrispondente. Anche se nello sviluppo successivo questa intuizione viene ritrattata – non si parla più di relazioni intersoggettive già nel capitolo sulla ragione e poi nella «Psicologia» –, è comunque notevole che Hegel si avvicini qui a una concezione che intende la relazione soggetto-soggetto come la verità della relazione soggetto-oggetto. Nella *Fenomenologia dello spirito* questa relazione intersoggettiva viene interpretata – in modo del tutto analogo al processo del genere nell'«Organica» – come sintesi della pura riflessività dell'Io e della relazione soggetto-oggetto presente nel desiderio: «Soltanto in questi tre momenti viene a compiersi il concetto dell'autocoscienza: a) puro Io indistinto è il suo primo immediato oggetto; b) Ma questa immediatezza è anch'essa assoluta mediazione; essa è solo come togliere l'oggetto indipendente, ossia è l'appetito [desiderio]. L'appagamento dell'appetito [desiderio] è bensì la riflessione dell'autocoscienza in se stessa, o è la certezza diventata verità; c) ma la verità di quella certezza è piuttosto la riflessione duplicata, è la duplicazione dell'autocoscienza» (3.144 (I 151)). In questo senso, immediatamente prima di questo passo si dice: «L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza» (*ibidem*).

I soggetti così introdotti stanno però, innanzi tutto, l'uno di fronte all'altro in modo immediato. Poiché la determinazione fondamentale della «Fenomenologia» è che l'Io è riflesso entro sé contro ogni suo oggetto, non c'è alcuna unità originaria fra i due Io. La categoria da applicare al loro rapporto è perciò quella di alterità, una categoria della logica dell'essere. «Un'autocoscienza è dapprima, *immediatamente*, per un'autocoscienza, come un altro per un *altro*. In essa, in quanto è un Io, scorgo me stesso, ma anche un altro oggetto, un essere immediatamente determinato, assolutamente indipendente di fronte a me, in quanto Io» (§ 430, 10.219 (III

⁷¹ La differenza tra livello reale dell'oggetto e metalivello concettuale è indicata da Hegel con i termini «esterno» e «interno». «Secondo l'aspetto *esterno*, l'autocoscienza immediata [...] rimane impigliata nella monotona, indefinitamente estendentesi alternanza di desiderio e di soddisfacimento di questo [...]. Al contrario, secondo il lato *interno*, o secondo il *concetto*, l'autocoscienza [...] ha negato la sua propria immediatezza, il punto di vista del desiderio [...]» (§ 429 Z, 10.218 seg. (III 271 seg.)).

272)). La contraddizione che c'è, dice Hegel nell'aggiunta (10.219 (III 272)), è «enorme»; è forse la più dura presente nell'intera realtà. L'Io, infatti, trova un oggetto a sé adeguato soltanto in un altro Io, ma i due Io hanno la medesima caratteristica specifica, ossia l'Egoità [Ichheit]. Nel contempo, però, l'essenza dell'Egoità fenomenologica è l'assoluta riflessione-entro-sé; mentre un oggetto naturale non ha alcuna forza di resistenza contro l'autocoscienza, un altro soggetto è potente tanto quanto la prima autocoscienza; i due soggetti, se si irrigidiscono ostinandosi su di sé, sono quanto di più scostante possa esistere. Conformemente a questa doppia qualità dell'Egoità, che in quanto singolarità è insieme universalità e particolarità, l'esperienza dell'altro è insieme sgradevole e soddisfacente: il soggetto fa l'esperienza di non essere l'unico assoluto nel mondo; è egli stesso ad essere gettato fuori di se stesso. Nel contempo unicamente in questo oggetto ritrova se stesso: «Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza; essa è uscita *fuori di sé*. Ciò ha un duplice significato: *in primo luogo* l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché ritrova se stessa come una essenza diversa, *in secondo luogo* essa così ha superato l'altro, perché non vede anche l'altro come essenza, ma nell'*altro* vede *se stessa*» (3.146 (I 153 seg.)).

I due soggetti pertanto desiderano ardentemente di essere l'uno per l'altro, ma l'uno per l'altro in quanto nel contempo sono essenti-per-sé; essi vogliono essere *riconosciuti*⁷². Questo riconoscimento è possibile soltanto come processo *reciproco* (nella *Fenomenologia dello spirito* questo aspetto è più esplicito che nell'*Enciclopedia*): «l'operare unilaterale sarebbe vano, giacché ciò che deve accadere può venire attuato solo per opera di entrambe [*sc.* le autocoscienze]» (3.147 (I 154 seg.)). I due soggetti sono infatti indipendenti; l'uno non può agire sull'altro come su un oggetto, così come avviene nel desiderio. All'azione dell'uno corrisponde una reazione identica dell'altro; l'operare dell'uno è l'operare dell'altro: «Ciascuna [*sc.* autocoscienza] vede *l'altra* fare proprio ciò che essa stessa fa; ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa, soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso» (3.146 seg. (I 154)). In questa interdipendenza

⁷² Il momento dell'essere-per-sé, che causa la necessità della lotta, differenzia il riconoscimento dall'intimo sentimento dell'amore familiare, che naturalmente si dà e non va conquistato con la lotta. Scrive giustamente L. Siep: «Il riconoscimento per Hegel è una sintesi di "amore" e "lotta". E precisamente in quanto in tutti i gradi del processo di riconoscimento i movimenti del trovare-sé nell'altro e del distanziare-sé dall'altro [...] sono di necessità reciprocamente intrecciati» (1979; 123).

simmetrica dei due soggetti si ripete, secondo Hegel, il gioco delle forze ad un livello più alto⁷³: asimmetrie apparenti devono equilibrarsi per conseguire il risultato di una totale simmetria. «Essi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentisi*» (3.147 (I 155)). Significativa in questa struttura è la connessione di riflessività e intersoggettività: non è soltanto il puro pensiero che ammette autoreferenzialità; anche nel riconoscimento la meta suprema non è riconoscere i soggetti distinti da esso, bensì riconoscere il *processo di riconoscimento* stesso (e i soggetti solo in quanto partecipano a tale processo). In un riconoscimento asimmetrico questa riflessività del riconoscere non si realizza; il servo riconosce il signore, ma non come un'autocoscienza che, a sua volta, riconosce lui, il servo. Solo in un riconoscere simmetrico, inoltre, anche la singola autocoscienza perviene ad una riflessività mediata – ossia ad essere-cosciente-di-se-stesso nell'altro. Hegel esprime ciò con le seguenti parole: «[è per la coscienza] che quest'altra coscienza sia solo per sé, giacché essa si toglie come qualcosa che è per sé, ed è per sé solo nell'esser-per-sé dell'altra. Ciascun estremo rispetto all'altro è il medio, per cui ciascun estremo si media e conchiude con se stesso; e ciascuno è rispetto a sé e all'altro un'immediata essenza che è per sé, la quale in pari tempo è per sé solo attraverso questa mediazione» (3.147 (I 155)).

Questa simmetria, però, è solo un *risultato*; la via per raggiungerla è complicata. In concreto il riconoscimento dell'altro come di un soggetto che è più di un oggetto meramente naturale è infatti possibile soltanto perché i due soggetti che prendono parte al processo di riconoscimento esprimono questa loro essenza – il fatto di essere più che natura – e abbandonano per questo la loro immediatezza. Ma questa immediatezza è il corpo; nel corpo l'autocoscienza è *qui* e con ciò è anche *per altri*. Per poter riconoscere ed essere riconosciuto, io devo perciò cercare di eliminare l'immediata corporeità dell'altro e la mia propria corporeità; ciò avviene nella lotta per la vita e per la morte. Solo in forza del fatto che io stesso astraggo dalla mia corporeità, posso in modo radicale provare di essere libero. «La libertà esige [...] che il soggetto autocosciente non lasci sussistere la sua propria naturalità, né sopporti la naturalità d'altri, ma che piuttosto – indifferente nei confronti dell'essere determinato – ponga in gioco, in singoli immediati conflitti, la propria e l'altrui vita» (E § 431 Z, 10.220 (III 273)).

È innegabile che queste riflessioni contengano una profonda verità, tanto più che Hegel, a scanso d'equivoci, chiarisce che la lotta per il rico-

⁷³ Cfr. 3.112 segg. (I 114 segg.) e 6.176 segg. (II 584 segg.).

noscimento risale all'epoca della formazione degli Stati e che nell'età moderna è già da lungo tempo diventata obsoleta, «poiché [...] ciò che costituisce il risultato di quella lotta – cioè il riconoscimento – è già presente» (§ 432 Z, 10.221 (III 274))⁷⁴. Senza dubbio il modo di sentire eroico – la disponibilità, per esempio, a mettere in gioco la propria vita per un valore ideale (onore, gloria, famiglia, patria e così via) – è stato storicamente una condizione costitutiva per la formazione dell'autocoscienza⁷⁵; e il nesso sussistente tra il modo di sentire eroico e la problematica del riconoscimento risulta chiaro, tra l'altro, dalla grande importanza che hanno le lotte nella formazione delle amicizie eroiche: proprio in forza del fatto che i due eroi mettono in gioco nella lotta la propria vita e quella dell'altro, essi pervengono, nei miti dei popoli più diversi, al riconoscimento reciproco e all'amicizia⁷⁶. Il caso limite, al quale al tempo di Hegel era confinata la lotta per il riconoscimento, è la guerra, di cui ci occuperemo in modo più approfondito sotto l'aspetto etico nel cap. 7.5.3.3.; basti qui ricordare dal punto di vista della psicologia sociale che la guerra, prescindendo in tal caso da scopi politici, ha *avuto* sicuramente anche la funzione positiva di contribuire alla genesi dell'autocoscienza eroica. Da ciò non segue, però, la legittimazione del suo carattere perenne, come mostreremo in seguito.

Ma anche la lotta a due per il riconoscimento, nonostante la sua necessità storica, è «una nuova contraddizione, superiore alla precedente» (§ 432, 10.221 (III 274)). La minaccia recata alla propria vita e a quella dell'altro è, infatti, una minaccia reale, solo se non si può escludere la possibilità che avvenga effettivamente un'uccisione. Se uno dei due soggetti in lotta perisce, il riconoscimento dell'altro da parte dello scomparso è ovviamente impossibile: è pressoché inevitabile che la lotta per la vita e per la morte, in quanto mezzo per raggiungere il riconoscimento, manchi il suo scopo; questo mezzo è quindi assolutamente controproducen-

⁷⁴ Da ciò deriva il rifiuto del duello (§ 432 Z, 10.222 (III 275)).

⁷⁵ Cfr. dell'Autore (1984b), 33 segg., 38 segg., 101 segg. (31 segg., 45 segg., 122 segg.) su Achille in Omero, Eteocle in Eschilo e Aiace in Sofocle, nonché sempre dell'Autore (1984a), 304 segg. (231 segg.) sulla morte di Socrate («La dialettica della morte di Socrate sta in questo, [...] che solo con la rinuncia al soggetto contingente, empirico e alla sua stessa vita è sorta l'idea della soggettività», 328 (240)).

⁷⁶ Si pensi soltanto alla lotta e all'amicizia, che è un *risultato della lotta*, tra Enkidu e Gilgamesh nell'epopea di Gilgamesh (che naturalmente Hegel non poteva ancora conoscere), al confronto tra Arjuna e Śiva nel terzo libro del Mahābhārata e alla lite tra Giacobbe e Jahwe (*Gen.* 32, 24 segg.), da cui nasce la particolare relazione tra gli eroi menzionati e le divinità.

te. «Ma questa prova attraverso la morte toglie e la verità che ne doveva scaturire, e, insieme, anche la certezza di se stesso in generale; infatti, come la vita è la posizione *naturale* della coscienza, l'indipendenza senza l'assoluta negatività, così la morte è la negazione *naturale* della coscienza medesima, la negazione senza l'indipendenza, negazione che dunque rimane priva del richiesto significato del riconoscere. Mediante la morte si è bensì formata la certezza che ambedue, mettendo a repentaglio la loro vita, la tenevano in non cale in loro e nell'altro; ma tale certezza non si è formata per quelli che sostennero questa lotta» (3.149 (I 157 seg.)). Per evitare l'astratta negazione della morte – che “supera” solo in senso negativo, ossia toglie soltanto, ma non conserva e mantiene⁷⁷ –, per legare insieme indipendenza e negatività, vita e libertà, occorre percorrere un'altra strada. La più ovvia è che uno dei due combattenti, per salvare la propria vita, ceda, si sottometta all'altro e lo riconosca, ma senza essere lui stesso riconosciuto dall'altro. Ciò ha come risultato il rapporto di signoria e servitù o schiavitù, che, per quanto contrario al diritto naturale⁷⁸, Hegel ritiene sia uno stadio storicamente necessario (E § 433 A, 10.223 (III 276)). L'assoggettamento del desiderio egoistico dello schiavo «costituisce il *cominciamento* della vera libertà dell'uomo» (§ 435 Z, 10.226 (III 277)).

La tesi che la schiavitù introduca alla via della libertà può avere un suono sgradevole; ma l'argomentazione di Hegel è nei dettagli molto convincente. Mentre il signore, che nella lotta ha dato prova di avere il coraggio di astrarre dalla vita, permane nell'immediatezza del desiderio, il cui appagamento gli viene peraltro procurato dal lavoro del servo, il servo è costretto ad eliminare la sua immediatezza col lavoro; al posto del desiderio puramente distruttivo compare la formazione e l'elaborazione della materia, «una provvidenza volta ad assicurare il futuro» (§ 434, 10.224 (III 277)). L'*Enciclopedia* si limita ad indicare concisamente che in tal modo, in forza dell'abbandono della naturalità, si verifica il passaggio all'autocoscienza universale. La *Fenomenologia dello spirito* analizza invece in ogni dettaglio il divenire dell'autocoscienza del servo: innanzi tutto, il signore

⁷⁷ Cfr. 3.150 (I 158). – Nella *Bewußtseinslehre* del 1808-09 della Propedeutica si dice in modo appropriato che nella lotta per il riconoscimento la morte rappresenta solo una «libertà dall'esistenza [Dasein] sensibile, non la libertà in essa» (4.79).

⁷⁸ Cfr. R § 57 A, 7.123 seg. (60 seg.) e E § 433 Z, 10.224 (III 276): «[...] presso i Romani scoppiarono guerre sanguinose nelle quali gli schiavi cercarono di liberarsi, di giungere al riconoscimento dei loro eterni diritti umani».

è per il servo la sua essenza, anzi la sua propria autocoscienza. Ma, in secondo luogo, già nell'esperienza vissuta del pericolo di morte la limitatezza del servo, il suo essere attaccato all'esistenza finita sono stati scossi; nella paura della morte tutto in lui è diventato fluido: «[è] stata [sc. la coscienza del servo], così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato» (3.153 (I 161 seg.)). Mediante la coscienza della morte si forma nel servo un primo essere-per-sé; questo essere-per-sé, però, è unicamente *in* lui. Ma, in terzo luogo, è nel lavoro che il servo perviene a se stesso. Hegel motiva questo passaggio nel modo seguente: il lavoro, inteso come *ποίησις*, in quanto «appetito (desiderio [Begierde]) tenuto a freno» (153 (I 162)), non distrugge semplicemente l'oggetto, come fa il desiderio, bensì lo plasma, cosicché l'oggetto continua insieme a sussistere: il lavoro imprime all'oggetto una forma, la cui origine è nel soggetto e in cui il soggetto può riconoscere se stesso. «[C]osì, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*» (154 (I 162 seg.)) e cioè: diventa un'autocoscienza che è-per-sé⁷⁹. Ma, nello stesso tempo, il servo che lavora, che dà forma all'oggetto, è in grado di esteriorizzare ed oggettivare la negatività che si era impadronita di lui in quanto coscienza della morte. Infatti, dando la forma da lui voluta all'oggetto, il servo ne toglie la forma originaria e realizza quindi nell'oggetto quella negatività che un tempo aveva minacciato lui stesso. Hegel sostiene che disciplina, paura e attività formatrice vanno necessariamente insieme: senza disciplina la paura è soltanto formale; senza oggettivarsi nel lavoro, la paura «resta interiore e muta, e la coscienza non diviene coscienza per lei stessa» (154 (I 163)). Ma, viceversa, anche l'attività formatrice senza la paura è soltanto un atto limitato, caparbio, non purificato dall'esperienza dell'assoluta negatività. «Se la coscienza non si è temprata alla paura assoluta, ma soltanto alla sua particolare ansietà, allora l'essenza negativa le è restata solo qualcosa di esteriore, e la sua sostanza non è intimamente penetrata di tale essenza negativa» (155 (I 164)). Soltanto se viene mediato da questa negatività, il lavoro è qualcosa di più di una mera «abilità»; esso è «universale formare o coltivare, concetto assoluto» – segno cioè della potenza dello spirito, che si mo-

⁷⁹ Sul piano categoriale Hegel intende i tre gradi della coscienza servile nel modo seguente: «Alla coscienza servile l'esser-per-sé che sta nel signore è un esser-per-sé *diverso*, ossia è solo *per lei*; nella paura l'esser-per-sé è *in lei stessa*; nel formare l'esser-per-sé diviene *il suo proprio* per lei, ed essa giunge alla consapevolezza di essere essa stessa in sé e per sé» (3.154 (I 163)).

stra come verità della natura non più nel modo della distruzione egoistica, come avviene nel desiderio, bensì nel modo del custodire universale.

Mediante questo lavoro formativo il servo conquista progressivamente una superiorità rispetto al signore, il quale, per parte sua, si limita a godere. Lavorando per un altro, egli si eleva «al di sopra della singolarità egoistica della sua volontà naturale; nella stessa misura, quanto al suo valore, si pone più in alto del signore, prigioniero del proprio egoismo, che nello schiavo vede solo la propria immediata volontà, ed è riconosciuto in maniera formale da una coscienza non libera» (E § 435 Z, 10.224 seg. (III 277)). Ma questa emancipazione del servo, che si è reso maturo per la libertà, è in verità, nel contempo, anche una liberazione del signore. Infatti il signore, che è riconosciuto unilateralmente dal servo, non ha veramente conseguito lo scopo della lotta per il riconoscimento, così come non l'aveva conseguito il servo. Nel riconoscimento unilaterale si è verificato «soltanto un *relativo* superamento della contraddizione» (§ 433 Z, 10.223 (III 276)) sussistente tra i due Io, i quali, da un lato, sono indipendenti e, da un altro, possono trovare un oggetto adeguato soltanto nell'altro. Per essere riconosciuta, la coscienza del signore doveva «procedere a togliere *l'altra* essenza indipendente e, mediante ciò, a divenir certa *di se stessa* come essenza»; ma proprio con ciò toglie se stessa, «poiché questo altro è lei stessa» (3.146 (I 154)). Al signore non è dato di potersi riconoscere in un altro ed egli continua così a restare invischiato in quella contraddizione per la cui eliminazione aveva intrapreso la lotta per il riconoscimento. Infatti, che valore può avere per lui il riconoscimento di un uomo che egli stesso non riconosce? A voler essere conseguenti, un tale riconoscimento dovrebbe essergli addirittura sgradevole; infatti colui che è riconosciuto da un essere inferiore ha, egli stesso, un valore inferiore. In ogni caso il signore non può astrarre da questa relazione, poiché è ciò che è – signore – solo in virtù del suo rapporto con il servo⁸⁰. Il signore pertanto trova se stesso solo nell'essere accidentale, non indipendente del servo: «La coscienza inessenziale è quindi per il signore l'oggetto costituente la *verità* della certezza di se stesso. È chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipen-

⁸⁰ Sul carattere correlativo dei concetti di signore e servo cfr. Pl. *Prm.* 133d f e Arist. *Cat.* 6b 28 segg., 7a 34 segg. H.-H. Holz (1968) ha messo a confronto le dottrine di Leibniz e di Hegel su signoria e servitù.

dente; egli non è dunque certo dell'esser-per-sé come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima» (3.152 (I 161))⁸¹.

La libertà, però, non consiste in una pura e astratta riflessività, bensì in un'adeguatezza tra soggetto ed oggetto; perciò anche il signore non è ancora libero: infatti «nell'altro non scorge[...] ancora completamente se stesso. È solo con la liberazione dello schiavo, quindi, che anche il signore diviene completamente libero» (§ 436 Z, 10.226 seg. (III 279))⁸². Nell'*Enciclopedia* Hegel chiama questo riconoscimento reciproco, simmetrico e libero, «autocoscienza universale», che costituisce la terza determinazione dopo il «desiderio» e l'«autocoscienza del riconoscimento»⁸³. Egli esplicita questa categoria come «il sapere affermativo di se stesso nell'altro Sé. Ciascuno di questi Sé, in quanto individualità libera, ha un'*indipendenza assoluta*, mentre in virtù della negazione della propria immediatezza ovvero del desiderio*, non si differenzia dall'altro, è universale e oggettivo, ed ha l'universalità reale in forma di reciprocità, in quanto si sa riconosciuto nella libertà dell'altro; e sa ciò nella misura in cui riconosce l'altro e lo sa libero» (§ 436, 10.226 (III 278)). Questa determinazione così definita è dunque nella più alta misura sintetica: è l'essenza di *parecchi* soggetti, che sono, da una parte, indipendenti e *per sé*, e, dall'altra, *proprio in quanto tali, si relazionano* di continuo di volta in volta all'altro e formano con lui un'*unità*. Decisivo è che i soggetti diventano liberi soltanto in forza di questo rapporto, soltanto riconoscendosi reciprocamente come essi stessi liberi: «In questo stato di libertà universale, io sono, in quanto riflesso in

⁸¹ In 16.279 Hegel sostiene che colui che non è libero non riconosce nemmeno gli altri come liberi (cfr. 17.59). Ma vale anche l'inverso: anche chi non riconosce gli altri come liberi non è libero.

⁸² Qualcosa di analogo vale al livello degli Stati nel rapporto tra Stati sovrani e colonie: «La liberazione delle colonie si rivela essa stessa come il più grande vantaggio per la madrepatria, al modo che l'affrancamento degli schiavi si rivela come il più grande vantaggio per il padrone» (R § 248 Z, 7.393 (357)).

⁸³ Nella *Fenomenologia dello spirito*, invece, alla sezione su signoria e servitù seguono quelle su stoicismo, scetticismo e coscienza infelice. È evidente che nel dualismo della coscienza infelice sopravvive la tensione fra il signore e il servo: il primo è ora Dio e il secondo l'intera umanità.

* “[...], vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, [...]” ossia “in virtù della negazione della sua immediatezza ovvero [della negazione] del [suo] desiderio” e non già “in virtù della propria negazione ossia in virtù del desiderio”, come nella tr. utilizzata, che modifico di conseguenza. [N. d. c.]

me, immediatamente riflesso nell'*altro*, e inversamente, rapportandomi all'*altro*, mi rapporto immediatamente a *me stesso*» (§ 436 Z, 10.227) (III 279)). Nella medesima aggiunta Hegel spiega che questa struttura è un paradigma dell'elemento speculativo, che non va cercato in un aldilà inattingibile, bensì scoperto e compreso nel riconoscimento reciproco appena descritto. Nel modo in cui Hegel prosegue si rivela peraltro il limite fondamentale della sua filosofia: l'incapacità di distinguere sul piano categoriale le relazioni soggetto-soggetto da quelle soggetto-oggetto⁸⁴. Hegel afferma: «L'elemento speculativo o razionale e vero consiste nell'unità del concetto, ossia del soggettivo e dell'oggettività. Questa unità è chiaramente presente al livello di cui si parla». Alla luce di queste considerazioni non può cagionare alcuna sorpresa che Hegel passi dall'autocoscienza universale alla ragione, da lui intesa come «l'universalità e l'obiettività, in sé e per sé essente, dell'autocoscienza» (§ 437, 10.227 (III 280)), come «la semplice *identità* della *soggettività* del concetto e della sua *oggettività* ed universalità» (§ 438, 10.228 (III 281)). Nella ragione l'Io comprende il suo oggetto come pura forma e guadagna la certezza che le sue determinazioni sono non soltanto soggettive, bensì, nel contempo, determinatezze della realtà (§ 439, 10.229 (III 281)). La ragione, in quanto è questa certezza, è lo spirito e precisamente, in primo luogo, spirito teoretico.

Questa classificazione e lo sviluppo successivo dell'autocoscienza sono, per un verso, tipici di Hegel; per un altro verso, sollevano senz'altro problemi che vanno esaminati criticamente. In pochi altri passi come in questo si mostra, infatti, così chiaramente l'incapacità di Hegel di ravvisare nelle strutture intersoggettive un *plus* categoriale rispetto alla relazione puramente conoscitiva soggetto-oggetto; anzi, *in ultima istanza, egli guarda all'intero processo del riconoscimento soltanto come a un mezzo per pervenire alla coscienza razionale che le determinazioni del pensiero sono nel contempo oggettive*⁸⁵. «L'autocoscienza universale è riconosciuta e a sua

⁸⁴ Nell'annotazione al § 436 Hegel ricade addirittura al livello della categoria della sostanza, la cui utilizzazione in questo passo è segno del suo spinozismo mai interamente superato e che, in ogni caso, non può essere legittimata nemmeno sulla base della *Scienza della logica*.

⁸⁵ Questo lega Hegel a Fichte: la dimostrazione trascendentale dell'interpersonalità presentata da Fichte nel *Fondamento del diritto naturale* afferma in buona sostanza che la coscienza *finita*, il punto di partenza del suo sistema (§ 1), non è pensabile senza altri esseri razionali finiti, i quali interessano quindi a Fichte solo come condizioni di possibilità della realizzazione del primo Io. (È pertanto falso ravvisare l'apertura di una filosofia dell'intersoggettività in espressioni indubbiamente pionieristiche come «[l']uomo [...] diven-

volta riconosce, avendo [...] rinunciato alla sua particolarità e sapendosi soltanto come essente che è in sé e quindi come un qualcosa di uguale agli altri. Parimenti, il pensare, riconoscendosi come un pensare che è in sé, sa che l'essenza delle cose è conforme al suo pensiero in quanto tale» (4.85). In tal modo risulta chiaro che l'intersoggettività è soltanto un *grado* necessario all'interno del sistema, ma non è fine a se stessa. Ciò non cambia nulla al fatto che nella filosofia dello spirito oggettivo con il concetto dell'eticità viene sviluppata una concezione in apparente contraddizione con quanto appena detto; anche questo progetto, infatti, come mostreremo in seguito, viene revocato nella filosofia dello spirito assoluto. Considerando l'impianto della filosofia dello spirito contenuta nell'*Enciclopedia*, è in ogni caso impossibile fondare un'opzione a favore dell'intersoggettività, allo stesso modo in cui ciò è impossibile dal punto di vista della logica: penso che questo sia necessariamente il risultato obiettivo di un'analisi volta all'interpretazione teoretica del sistema. Ma un'analisi del genere deve ugualmente constatare che proprio nel capitolo sull'autocoscienza della

ta un uomo solo tra uomini [...] *se in generale devono esistere uomini, allora ne devono esistere molti*. Questa non è un'opinione accettata arbitrariamente, fondata sull'esperienza fatta finora o su altre ragioni verosimili, ma una verità da dimostrarsi rigorosamente a partire dal concetto di uomo» (3.39 (Dn 35 seg.)); la filosofia di Fichte è e resta un sistema «che ha per fondamento l'Io» (46 (42)). La dimostrazione fichtiana, che da un punto di vista immanente al sistema è caratterizzata da un notevole rigore (Fichte mostra che la *determinazione all'autodeterminazione*, indispensabile per la genesi dell'autocoscienza finita, è pensabile soltanto come appello di un altro essere razionale), risente però della debolezza fondamentale della sua impostazione, del fatto cioè di prendere le mosse da una soggettività *finita*, per cui unicamente a partire da essa si può rendere plausibile la necessità di *altri* soggetti. Questa debolezza si mostra anche nel fatto che Fichte, per evitare il regresso infinito degli "inviti" (in concreto: dell'educazione), è costretto infine a risalire ad uno Spirito assoluto: «chi educò allora la prima coppia di uomini? Educati dovevano pur esserlo, perché la dimostrazione condotta sopra è universale. Un uomo non poté educarli, perché essi dovevano essere i primi uomini. È quindi necessario che un altro essere razionale che non fosse un uomo li abbia educati – si capisce, certo, solo finché essi non si potessero educare a vicenda. Uno spirito si prese cura di loro, proprio come narra un antico venerabile testo, che del resto contiene la più sublime e profonda saggezza, e offre risultati ai quali ogni filosofia, alla fine, deve sicuramente ritornare» (39 seg. (36)). Con questa osservazione aggiuntiva, però, crolla (ma Fichte non lo riconosce) tutta la dimostrazione di una molteplicità di esseri razionali finiti: Fichte non può affatto escludere che ci siano *soltanto* un essere razionale finito e un essere razionale assoluto! L'affermazione di R. Lauth che Fichte sarebbe stato il primo ad aver «sviluppato e immediatamente completato nei suoi principi fondamentali» una dottrina dell'interpersonalità (1962/63; 261) è pertanto falsa, almeno nella sua seconda parte.

Fenomenologia, contro la tendenza prevalente nell'intero sistema, si trovano passi in cui Hegel sembra rifiutare il tradizionale primato della soggettività e inclinare verso una concezione che intende l'intersoggettività come la verità e il compimento del soggetto singolo.

6.3.3. *Spirito e intersoggettività*: Enciclopedia e *Fenomenologia dello spirito*

Una concezione dello spirito come intersoggettività – mettendosi dal punto di vista dell'evoluzione storica del pensiero hegeliano – si rinviene, dopo gli abbozzi francofortesi di una filosofia dell'amore, soprattutto nei *Jenaer Systementwürfe*; e non senza qualche ragione è stato addirittura sostenuto che è il riconoscimento a costituire in essi il principio della filosofia pratica di Hegel⁸⁶.

Fra tutti gli scritti hegeliani, però, l'opera in cui all'intersoggettività viene accordata la massima importanza è indubbiamente la *Fenomenologia dello spirito*. In essa, alla fine della parte introduttiva del capitolo sull'autocoscienza, l'essenza dello spirito viene definita come intersoggettività in un modo talmente esplicito da essere singolare in tutta l'opera di Hegel. Hegel scrive. «Questa è una *autocoscienza per una autocoscienza*; e soltanto così essa in effetto è; ché soltanto così diviene per lei l'unità di se

⁸⁶ L. Siep (1979). Malgrado sia indubbia la grande importanza della problematica del riconoscimento nel periodo jenesi di Hegel, occorre tuttavia ribadire che nemmeno negli scritti di questo periodo l'intersoggettività costituisce il principio generativo del sistema, bensì resta limitata ad un *parte* del sistema stesso, che non è né quella fondamentale né quella conclusiva. In questa medesima direzione interpretativa, anche Siep si domanda: «Ma la costruzione teleologica non significa forse [...] che il riconoscimento dell'altro in ultima analisi serve per conseguire lo scopo della libertà del pensiero?» (197). A questa domanda bisogna in effetti rispondere affermativamente anche per quel che riguarda gli scritti jenesi di Hegel, pur dovendosi riconoscere che soltanto nel periodo di Jena l'opzione per l'intersoggettività si è manifestata con chiarezza. In un importante saggio sul Hegel jenesi J. Habermas ha messo in evidenza molto efficacemente come la concezione dell'intersoggettività venga assorbita dagli sforzi di Hegel volti a determinare il rapporto di soggetto e oggetto, di spirito e natura: «Lo spirito assoluto è solitario. L'unità dello spirito assoluto con sé e con una natura da cui egli tuttavia si distingue come dal suo altro, alla fine non può essere pensata secondo il modello di una intersoggettività di soggetti agenti e parlanti, modello da cui Hegel ha ricavato in un primo momento il concetto dell'Io come identità di universale e singolare. L'unità dialettica di spirito e natura [...] si può costruire piuttosto sulla base dell'esperienza dell'autoriflessione della coscienza» (1967; 40).

stessa nel suo esser-altro. *Io* che è l'oggetto del suo concetto, in effetto non è *oggetto*; ma l'oggetto dell'appetito [desiderio] è soltanto *indipendente*: esso è infatti l'incancellabile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Essendo un'autocoscienza l'oggetto, esso è tanto *Io*, quanto oggetto. – Così per noi è già presente il concetto *dello spirito*. Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io* che è *Noi* e *Noi* che è *Io*. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità» (3.144 seg. (I 151 seg.)). Il passo significa chiaramente: nella relazione soggetto-soggetto viene superata tanto la pura riflessività dell'*Io* che tematizza se stesso quanto la relazione soggetto-oggetto del desiderio; soltanto un altro soggetto è per la coscienza nel contempo soggetto (*Io*) e oggetto [Objekt], ciò che gli sta di fronte [Gegenstand], e solo in forza di ciò essa è autocoscienza. Questa relazione intersoggettiva è *in sé* lo spirito, che va inteso come un ulteriore approfondimento dell'unità e nel contempo della differenza degli *Io* uniti nel *Noi*. Questa struttura supera la dicotomia kantiana di contingenza sensibile e vuoto aldilà: essa è la presenza concreta dell'assoluto.

Nella *Fenomenologia dello spirito* il passo appena citato non è affatto sporadico e isolato. È vero che soltanto nelle considerazioni sul male e il perdono (489 segg. (II 184 segg.)) il tema dell'intersoggettività raggiunge un'intensità paragonabile a quella della prima sezione del capitolo sull'autocoscienza; ma la dimensione intersoggettiva del concetto di spirito è messa da Hegel continuamente in evidenza. Mentre la coscienza infelice è infelice, perché si riferisce necessariamente ad un'altra autocoscienza, senza però riconoscere l'unità con essa⁸⁷, verso la fine del capitolo sulla ragione, nella sezione «L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa», l'intersoggettività viene di nuovo introdotta come *realizzazione della ragione*, come realizzazione che prepara all'*eticità* che è il primo grado dello spirito. La differenza rispetto all'*Enciclopedia* è notevole: in quest'ultima nel capito-

⁸⁷ «[E]ssa stessa è l'intuirsi di un'autocoscienza in un'altra; essa stessa è l'una e l'altra autocoscienza, e l'unità di entrambe le è anche l'essenza; ma essa per sé non è ancora questa essenza medesima; essa *per sé* non è ancora l'unità di tutte e due le autocoscienze» (3.164 (I 174)).

lo, estremamente conciso, sulla ragione viene eliminato ogni riferimento all'intersoggettività; nella *Fenomenologia dello spirito*, invece, il capitolo sulla ragione culmina in un nuovo concetto di intersoggettività; e il capitolo successivo dedicato allo spirito, va collegato, se proprio si vuole stabilire un collegamento, alla filosofia hegeliana dello spirito *oggettivo*; nella *Fenomenologia dello spirito* manca un corrispettivo della «Psicologia», della filosofia dello spirito *stricto sensu*. In ogni caso, la definizione dell'eticità fornita da Hegel nel capitolo sulla ragione della *Fenomenologia* – «l'eticità altro non è se non l'assoluta *unità* spirituale della loro essenza nell'indipendente *effettualità* [sc. realtà effettiva (Wirklichkeit)] degli individui» (264 (I 293)) – corrisponde esattamente al concetto dell'autocoscienza del riconoscimento nell'*Enciclopedia*. Anche le ulteriori considerazioni di Hegel sono analoghe a quelle dei paragrafi dell'*Enciclopedia* menzionati: l'autocoscienza ha nell'eticità – «nella vita di un popolo» – un *oggetto*, nel quale è nel contempo *per sé* (264 seg. (I 294))⁸⁸; il suo operare è nel contempo l'operare *di tutti*, in cui non c'è niente che non sia *reciproco* (265 (I 295)); l'*indipendenza* e l'*essere-per-sé* si affermano nella *negazione di se stessi* (265 seg. (I 295)); *universalità* e *singularità* coincidono: «[Q]uesta intrasmutabile essenza nell'elemento dell'essere non è altro che l'espressione della stessa individualità singola la quale appare in opposizione a quella sostanza universale; le leggi esprimono ciò che ogni singolo è e *fa*; l'individuo non solo conosce le leggi come sua *universale* cosalità oggettiva; ma in questa conosce sé, o la conosce *singularizzata* nella sua propria individualità e in ognuno dei propri concittadini. Soltanto nello spirito universale ognuno ha quindi la certezza di se stesso, la certezza cioè di non trovare nella essente effettualità [sc. realtà effettiva (Wirklichkeit)] niente altro che se stesso; ognuno è tanto certo degli altri quanto lo è di sé» (266 (I 295 seg.)).

Ma nella *Fenomenologia* i percorsi dello spirito sono complicati. Prima di raggiungere un'intersoggettività razionale e simmetrica vengono prese in considerazione numerose e insolite figure dell'intersoggettività, che si ingannano su se stesse: il darsi da fare e il vario affaccendarsi, in cui si tratta, in apparenza, solo della cosa stessa, ma, in realtà, del piacere che si trae dal proprio operare e dall'essere riconosciuti dagli altri (309 (I 345 seg.)); la frammentazione in individui atomizzati legati solo da rapporti di diritto privato nel mondo tardo romano del diritto astratto (355 segg. (II 36 segg.));

⁸⁸ Si tratta qui propriamente di due relazioni: in primo luogo, della relazione di un soggetto ad un altro soggetto e, in secondo luogo, della relazione dei singoli soggetti all'eticità intesa come sostanza. V. a tal proposito in modo più dettagliato *infra* pp. 578 segg.

la relazione asimmetrica, da un lato accondiscendente e dall'altro adulatoria e ipocrita, tra il ricco e il suo cliente nel mondo autoestraniato della cultura preilluministica (382 segg. (II 67 segg.)); l'autogodimento dell'anima bella che si ritiene assoluta nella sua perfezione e che nel contempo dipende in modo incondizionato dalla conferma da parte di altri soggetti (478 segg. (II 178 segg.)). Non proponiamo qui un'analisi dettagliata di queste forme contraddittorie di intersoggettività (la cui contraddizione sta nel fatto che esse negano quel riconoscimento simmetrico che implicitamente presuppongono); anche Hegel le ha trattate solo di sfuggita e non le ha integrate nel suo capolavoro sistematico, nell'*Enciclopedia*. Tuttavia i passi ad esse dedicati autorizzano il convincimento che per Hegel la meta dello sviluppo presentato nella *Fenomenologia dello spirito* non sia soltanto il superamento dell'opposizione della coscienza, ma anche un superamento di relazioni intersoggettive ingiuste, irrazionali, asimmetriche. È vero che questa seconda meta non viene formulata così esplicitamente come la prima; ma non si può negare che essa emerge di continuo come idea-guida. Anche l'ultimo capitolo della *Fenomenologia*, che, come l'ultimo dell'*Enciclopedia*, ha per oggetto il sapere assoluto filosofico, accorda all'intersoggettività un posto estremamente importante, che si cercherebbe invano nel concetto della filosofia presente nell'*Enciclopedia*: il sapere assoluto sussiste solo in quanto è un «regno degli spiriti» (591 (II 305)), in quanto è un «movimento e una successione di spiriti» (590 (II 304)), che sono integrati in quello che, di volta in volta, è l'ultimo stadio. «La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno». Questi spiriti sono custoditi nel sapere assoluto tanto secondo la loro figura storica quanto secondo la loro figura concettuale; «tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto

“aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit”.
(dal calice di questo regno degli spiriti
spumeggia fino a lui la sua infinità.)» (591 (II 305))⁸⁹

⁸⁹ Hegel si riferisce all'ode di Schiller *Die Freundschaft* [L'amicizia], che cita occasionalmente anche altre volte (cfr. 17.273, 18.96).

In nessun altro passo delle sue opere Hegel si è tanto avvicinato alla concezione, sostenuta da Royce, del mondo spirituale come di un comunità dell'interpretazione: secondo queste ultime parole della *Fenomenologia* la filosofia – che Hegel stesso pochi mesi prima della pubblicazione della *Fenomenologia* in una lettera del 23 gen. 1807 aveva detto essere un «qualcosa di solitario» (*Briefe* I 137 (I 252)) – non può essere affatto qualcosa di solitario; se lo fosse, sarebbe qualcosa di morto. L'assoluto viene a compimento solo come universale processo ermeneutico, che accoglie anche il passato, lo integra e lo comprende, senza tuttavia consegnarsi alla fatticità della storia, ma cercando in essa il concetto a cui lo spirito non può rinunciare senza rinunciare a se stesso in quanto spirito. «Lo spirito, se non fosse per sé negli spiriti in quanto spirito, sarebbe spirito solo in sé. La storia toglie questo solipsismo; con essa lo spirito fa il suo ingresso nella finitezza, nella sua contraddittorietà e nel suo dolore» (Rosenkranz (1844), 211 (227))⁹⁰.

Da quanto appena detto emergono in modo luminoso la grandezza e i limiti della *Fenomenologia dello spirito*. Per un verso, il problema centrale della filosofia posthegeliana – l'intersoggettività – non è mai stato oggetto da parte di Hegel di una considerazione così profonda come nella *Fenomenologia*, che perciò in *questo* senso può essere effettivamente ritenuta la sua opera più importante. Per quanto ne so, nella letteratura secondaria questa dimensione dell'intersoggettività è stata messa in evidenza in modo particolarmente impressionante – con grande precisione e altrettanta originalità – da R. Valls Plana nel suo commentario alla *Fenomenologia* del 1979; è perciò deplorabile che questo lavoro – a differenza dei commentari francesi, a mio parere inferiori, di J. Hyppolite (1946) e A. Kojève (1947) – non sia stato pressoché recepito in Germania. Ciò non cambia niente al fatto che questo commentario è senz'altro il più importante lavoro spagnolo su Hegel, anzi sicuramente uno dei libri più stimolanti mai scritti su Hegel⁹¹: il problema dell'intersoggettività non è stato mai analiz-

⁹⁰ Una determinazione intersoggettiva della filosofia analoga a questa presente alla fine della *Fenomenologia dello spirito* si trova del resto nel discorso tenuto da I.H. Fichte il 23 set. 1847 all'apertura del primo congresso tedesco di filosofia a Gotha: Fichte evoca «una comunità conoscitiva», «un “pandemonio” di un mondo scientifico degli spiriti», affinché «ciò che il singolo non riesce a vedere, lo cerchi nella comunità degli altri» (1847; 18).

⁹¹ Il livello europeo di questo libro si mostra, tra l'altro, nel fatto che il suo autore prende in considerazione in modo molto approfondito la più importante letteratura hegeliana tedesca, francese, inglese e italiana dal primo XIX secolo ad oggi. Molto utile e infor-

zato in maniera così completa in una singola opera di Hegel così come ha fatto Valls. Un difetto di questo lavoro, peraltro, mi sembra consistere nell'aver ignorato i limiti della *Fenomenologia*: in quest'opera hegeliana, infatti, pur così ricca, si sente la mancanza di una struttura rigorosa dal punto di vista logico; essa oscilla tra sviluppo concettuale e sviluppo storico e solo con fatica riesce a categorizzare e dominare il materiale che si presenta. Da un punto di vista logico-argomentativo l'*Enciclopedia* è incontestabilmente più soddisfacente, anche se la coerenza teoretico-sistematica è qui acquisita al prezzo di una minimizzazione della precedente scoperta dell'intersoggettività⁹². In modo fortemente semplificato si può dire che *sul piano del contenuto* la *Fenomenologia* è superiore all'*Enciclopedia* e che, viceversa, quest'ultima è superiore alla prima *sul piano formale*; e si potrebbe aggiungere in modo non meno semplificato che *il contributo filosofico* di cui si sente in Hegel la mancanza è un'illustrazione sistematica dell'intersoggettività, cioè del tema-guida della *Fenomenologia*, dallo stesso Hegel più intuito che concettualizzato, ossia una sintesi della *Fenomenologia* e dell'*Enciclopedia*.

6.3.4. *La successione delle determinazioni nella «Fenomenologia» dell'Enciclopedia: alcuni problemi*

Prima di passare alla terza parte della filosofia hegeliana dello spirito soggettivo, dobbiamo, per concludere, rendere concreta la critica avanzata in precedenza alla collocazione sistematica dell'intersoggettività nella filosofia dello spirito soggettivo per quel che riguarda alcuni aspetti della partizione della «Fenomenologia» enciclopedica.

L'ordinamento hegeliano mi sembra discutibile sotto quattro aspetti. In primo luogo, anche senza tener conto del contesto più ampio appena delineato, ad ogni lettore imparziale non può non apparire sorprendente che all'autocoscienza universale non segua immediatamente lo spirito oggettivo. Nello sviluppo successivo nessuna categoria si avvicina talmente al concetto hegeliano dell'eticità quanto l'autocoscienza universale: ma per-

mativa è l'appendice "Sobra las interpretaciones de la Fenomenologia". Tra i commentari tedeschi più recenti alla *Fenomenologia* va segnalato in particolare quello analitico di C.-A. Scheier del 1980.

⁹² Cfr. O. Pöggeler (1982), 35: «Dopo la *Fenomenologia* Hegel non ha sviluppato la riflessione filosofica incentrata sul concetto di riconoscimento».

ché allora queste due categorie sono separate l'una dall'altra? In che senso intuizione, rappresentazione e sentimento pratico sono qualcosa di più complesso dell'autocoscienza universale, e in che senso costituiscono nuovi momenti significativi dello spirito oggettivo? Se ci si distacca per un istante da Hegel e ci si chiede, indipendentemente da lui, quale disciplina dell'odierna psicologia sia la più vicina alle scienze sociali, si menzionerà sicuramente la psicologia sociale; ma ciò che in tutta la filosofia hegeliana dello spirito soggettivo ha a che fare più da vicino con la psicologia sociale (pur essendo anche evidente che non ne esaurisce l'ambito) sono le analisi contenute nel capitolo sull'autocoscienza. Sembrerebbe pertanto più sensato inserire quanto è trattato da Hegel nel capitolo sull'autocoscienza alla fine di una filosofia dello spirito soggettivo.

Ciò ha naturalmente come prima conseguenza che la ragione dovrebbe venire immediatamente dopo l'intelletto. Ma in ogni caso la separazione di queste due funzioni (che nella «Psicologia», mediate soltanto dal giudizio, vengono trattate nel medesimo paragrafo; § 467, 10.285 (III 335)) è il secondo aspetto che disturba nella «Fenomenologia» enciclopedica. Il concetto di ragione (trattato nella «Psicologia») non ha nulla a che fare, come è stato già detto, con l'intersoggettività; non si capisce pertanto perché l'autocoscienza del riconoscimento debba essere tematizzata prima della ragione. La stretta connessione tra intelletto e ragione viene espressa in modo significativo dallo stesso Hegel, che alla fine del capitolo sull'intelletto, in riferimento alla legge di natura, sostiene che quest'ultima è «*la differenza che non è tale*» (§ 423, 10.211 (III 265); HE § 341); e, alla fine del capitolo sull'autocoscienza, Hegel compie il passaggio alla ragione osservando che qui è data un'unità di coscienza e autocoscienza, anzi dei singoli individui che si riconoscono reciprocamente, la cui differenza in questa identità è «una differenza che non è tale» (§ 437, 10.227 (III 280); HE § 359) e la cui verità è quindi la ragione. Dal fatto che il medesimo passaggio venga utilizzato due volte risulta immediatamente chiaro che l'intelletto potrebbe veramente passare subito nella ragione; anzi, già in esso è raggiunta «la differenza che non è tale». In effetti, se subito dopo il capitolo sull'intelletto leggessimo quello sulla ragione, nessun critico potrebbe accorgersi di una lacuna, a prescindere dal fatto che in tal modo la tricotomia di certezza sensibile, percezione e intelletto verrebbe abbandonata.

Ma che questa tricotomia sia comunque inaccettabile in questa forma è la terza critica che risulta da una lettura attenta. *Questa successione è in fatti puramente lineare*: non è affatto possibile parlare di un carattere sin-

tetico dell'intelletto rispetto ai due gradi precedenti; e in effetti l'intelletto occupa una posizione tetica tanto nella «Psicologia» (§ 467, 10.285 (III 335)) quanto nella discussione dei tre momenti della logicità contenuta nel «Concetto preliminare» della logica enciclopedica (§§ 79 segg., 8.168 segg. (I 149 segg.)).

La quarta debolezza nell'ordinamento della «Fenomenologia» hegeliana è la seguente: l'attività poietica dell'uomo non costituisce un momento specifico della partizione, ma viene tematizzata soltanto *all'interno* del capitolo sull'autocoscienza del riconoscimento piuttosto di sfuggita, ossia come lavoro del servo. Lo sviluppo delineato da Hegel, che dalla lotta per il riconoscimento attraverso la servitù perviene al lavoro, ha senz'altro una notevole plausibilità in quanto ricostruzione ideal-tipica di determinati processi storici; tuttavia è assai discutibile che uno sviluppo rigorosamente sistematico possa avere questo andamento. In una filosofia dello spirito soggettivo l'aspetto poietico dell'uomo – di cui fanno parte soprattutto abilità tecniche, ma anche le prime manifestazioni delle abilità estetiche – non dovrebbe essere trattato in un capitolo specifico? Non è l'uomo essenzialmente un essere che lavora, essenzialmente *homo faber*, essenzialmente un essere che opera tecnicamente? Bisogna, è vero, riconoscere con M. Riedel che Hegel è senz'altro uno dei primi pensatori ad aver tematizzato il lavoro come problema filosofico: «Egli delinea i tratti fondamentali di una teoria del lavoro e con ciò dà un vero e proprio peso a quella parte della filosofia, la cui trattazione sotto il nome di poietica non aveva compiuto alcun passo in avanti dal tempo di Aristotele. La nuova poietica è il risultato di una connessione tra economia politica e idealismo trascendentale» (1970a; 286). Ma, sebbene la riscoperta del lavoro e della poiesi costituisca un grande merito di Hegel, questi fenomeni vengono trattati troppo sbrigativamente nell'*Enciclopedia*. Le osservazioni concise, anche se dense, sul lavoro del servo sono l'unico luogo della filosofia dello spirito soggettivo in cui egli si occupa di tali fenomeni; infatti, il cosiddetto spirito pratico, come mostreremo in seguito, non soltanto non ha nulla a che fare con la prassi nel senso indicato in precedenza, ossia con l'interazione intersoggettiva, ma non ha nulla a che fare nemmeno con la poiesi⁹³.

⁹³ Ciò vale anche per il desiderio fenomenologico, di cui abbiamo già criticato *supra* alle pp. 464 seg. il fatto che venga trattato dopo l'intelletto. Importanti osservazioni sul lavoro si trovano peraltro nella filosofia dello spirito oggettivo nel capitolo dedicato al sistema dei bisogni.

6.4. La «Psicologia»: lo spirito che è presso di sé

Lo spirito in senso proprio – il tema della «Psicologia» – si rapporta soltanto a se stesso: questa è, secondo Hegel, la sua caratteristica specifica. «Esso possiede [...] la sicurezza di trovare se stesso nel mondo, la sicurezza che il mondo gli sarà amico; che, come Adamo dice di Eva che essa è carne della sua carne, così esso deve cercare nel mondo la ragione della propria ragione» (§ 440 Z, 10.230 (III 282); cfr. R § 4 Z, 7.47). Proprio per questo lo spirito ha abbandonato la finitezza da cui sono ancora affette l'anima e la coscienza: il suo oggetto è lui stesso; egli sa che il mondo è ragione e che nel mondo deve riconoscere solo se stesso. Hegel cerca però di intendere questa unità non come un'unità statica, data fin dall'inizio. La ragione dimostra piuttosto la sua infinità autentica solo assumendo in quanto mondo una forma che è soltanto in sé ed è quindi una forma finita e superando poi nel conoscere concettuale questa figura che non è ancora per sé. «La ragione è al tempo stesso infinita solo in quanto è la libertà assoluta, perciò si *presuppone* al proprio sapere, ed in questo modo si finitizza; essa è l'eterno movimento di superare questa immediatezza, comprendere se stessa ed essere sapere della ragione» (§ 441, 10.232 (III 284)). Il desiderio di Hegel di evitare un'identità statica, una conclusione definitiva va senz'altro condiviso, ma la sua argomentazione non è stringente. È infatti evidente che egli collega il rapporto di tensione ora menzionato alla dialettica di *natura* e spirito. Qui, però, c'è soltanto la ragione *divina*, assoluta, che crea la natura, la quale, almeno nel sistema delle sue leggi, è stabilita in modo definitivo; pertanto non è chiaro in che senso sia possibile qui un movimento *eterno* di oggettivazione e di superamento di questa oggettivazione in forza della ragione. Così la determinazione hegeliana della relazione soggetto-oggetto per la nozione di spirito della «Psicologia» non può che essere ambivalente: da un lato, questa relazione non deve essere, come si è detto, una piatta identità: lo spirito dovrebbe piuttosto partire «dall'apparente *separazione* del soggettivo e dell'oggettivo» e produrre anzitutto la loro unità; lo spirito, infatti, «non è qualcosa di *essente*, di immediatamente compiuto, ma piuttosto ciò che si produce da sé, la pura attività, il superamento del presupposto – che lo spirito stesso in sé produce – dell'opposizione di soggettivo e di oggettivo» (§ 443 Z, 10.237 seg. (III 289)). Da un altro lato, il «combattere con la finitezza, la vittoria sul limite» deve costituire solo «un grado necessario dello spirito eterno»; si tratta qui solo di un «cammino» che lo spirito abbandona,

quando «ha raggiunto la propria meta» (§ 441 Z, 10.233 (III 285)). Hegel sembra dunque rivendicare per lo spirito assoluto, ma soprattutto per la sua filosofia che porta al concetto le scienze moderne, una certa definitività, un'identità ultima di soggetto e oggetto. Per evitare il pericolo principale che minaccia la filosofia hegeliana, il problema della conclusione, sarebbe perciò sensato considerare, a differenza di Hegel, come ragione che-è-in-sé in via primaria non già la natura, bensì il mondo dello spirito oggettivo, prodotto dallo spirito *umano*. In tal caso diventerebbe effettivamente possibile sostenere la concezione seguente: da uno stato determinato dello spirito oggettivo avrebbe origine una teoria in grado di comprenderlo criticamente, teoria *che contribuirebbe, a sua volta, a produrre un nuovo stato dello spirito oggettivo* (il che non è pensabile nel caso della natura); questo nuovo stato renderebbe allora indispensabile una nuova teoria filosofica e così via. Una concezione del genere verrà concisamente delineata nel cap. 7.1.4. nella discussione del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto, dove verrà spiegato in modo più preciso anche il rapporto tra teoria e prassi in Hegel⁹⁴.

6.4.1. *Spirito teoretico, spirito pratico e spirito libero*

Il rapporto fra teoria e prassi è tematizzato ad un primo livello già nella «Psicologia». Hegel, infatti, suddivide lo spirito in teoretico, pratico e libero (§ 443, 10.236 (III 288)). Questa tripartizione compare solo nel 1830 ed è uno dei tre cambiamenti più importanti presenti nella terza edizione dell'*Enciclopedia* rispetto alla seconda: i due paragrafi dedicati allo spirito libero nella terza edizione (§§ 481 seg., 10.300 segg. (III 350 segg.)) si trovano nella seconda edizione all'inizio della filosofia dello spirito oggettivo (nel 1827 manca ancora soltanto la lunga annotazione al § 482). La causa evidente di questa modificazione è il desiderio di una partizione triadica. La modificazione, tuttavia, non è particolarmente convincente nella forma in cui Hegel la presenta già per il fatto che lo spirito libero, al contrario dello spirito teoretico e di quello pratico, è trattato in maniera molto approssimativa e non è nemmeno ulteriormente suddiviso. L'*Enciclopedia* del 1827, per di più, mostra in modo plausibile che il contenu-

⁹⁴ Su questo tema cfr. i lavori di M. Riedel (1965), che risente però troppo di Heidegger, e di D. Benner (1966).

to dello spirito libero può essere inserito senza alcun inconveniente anche all'inizio dello spirito oggettivo; ed osservare, come fa Hegel, che lo spirito libero è lo spirito pratico che si è purificato «facendosi determinazione *universale*: la libertà stessa» (§ 481, 10.300 (III 350)) potrebbe far apparire altrettanto plausibile una trattazione dello spirito libero alla fine dello spirito pratico.

Occorre chiedersi ora, innanzi tutto, come Hegel comprende lo spirito teoretico e quello pratico. L'essenza dello spirito, come si è detto in precedenza, sta in questo: le sue determinazioni, in primo luogo, sono *oggettive* e, in secondo luogo, sono nel contempo le *sue* determinazioni. «Così [...] tale determinatezza è duplice: quella dell'*essente* e quella del *suo*. Secondo la prima, lo spirito deve trovare entro sé qualcosa come *essente*, secondo la seconda deve porlo soltanto come il *suo*». Questa duplicità produce, da una parte, lo spirito teoretico e, dall'altra, lo spirito pratico: il primo deve interiorizzare l'ente che è dato, il secondo oggettivare il suo interno. Nello spirito libero, infine, «è superata quella doppia unilateralità» (§ 443, 10.236 (III 288)).

Non è difficile vedere che qui l'idea logica del conoscere si manifesta chiaramente al livello della filosofia reale: lo spirito teoretico corrisponde palesamente all'idea del vero, lo spirito pratico all'idea del bene. (Solo lo spirito libero non può essere collegato all'idea assoluta, nonostante ci sia l'esigenza di un collegamento del genere per ragioni formali.). C'è tuttavia qualcosa di strano: in base a questa successione lo spirito pratico dovrebbe essere superiore allo spirito teoretico – così come l'autocoscienza è superiore alla coscienza⁹⁵ –, mentre Hegel opta per la superiorità dello spirito teoretico. Egli si rivolge così, innanzi tutto, contro la concezione (di Fichte⁹⁶, per esempio) che considera lo spirito teoretico passivo e quello pratico attivo (§ 444, 10.238 (III 289 seg.)). Questa concezione andrebbe accettata solo «secondo il fenomeno». Ma in verità, per un verso, lo spirito teoretico non sarebbe meramente ricettivo, bensì trasformerebbe piuttosto l'elemento singolare conosciuto in un universale; per un altro verso, anche lo spirito pratico andrebbe determinato come passivo, poiché il contenuto gli sarebbe *dato* positivamente, per quanto non dall'esterno, ma

⁹⁵ Sulla proporzione “coscienza : autocoscienza = spirito teoretico : spirito pratico” cfr. E § 443 Z, 10.237 (III 288 seg.).

⁹⁶ Anche Hegel sembra aver sostenuto per un certo tempo questa concezione. Cfr. *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* della Propedeutica 4.204 seg., 212 seg., 216 (3 seg., 11 segg., 15 seg.).

dall'interno. Non meno falsa sarebbe la concezione che sostiene il carattere limitato dell'intelligenza e, all'opposto, il carattere illimitato della volontà. Bisognerebbe dire invece che l'elemento più limitato è la volontà, «perché s'impegna in una lotta con la materia esterna, che offre resistenza, con la singolarità esclusiva della realtà effettiva, ed al tempo stesso ha di fronte a sé un'altra volontà umana, mentre l'intelligenza come tale, nella sua esteriorizzazione non si spinge che fino alla *parola* (questa realizzazione [...] completamente *ideale*). L'intelligenza resta, dunque, nella sua esteriorizzazione, completamente presso di sé, si soddisfa in se stessa, si dimostra come fine a se stessa, come il divino, e, nella forma della *conoscenza comprendente*, realizza la libertà illimitata e la riconciliazione dello spirito con se stesso» (§ 444 Z, 10.239 (III 291); cfr. R § 13 A, 7.64 (34)). Il passo è degno di nota per diversi motivi. In primo luogo, Hegel esprime qui senza mezzi termini il suo intellettualismo: il confronto, da un lato, con la realtà materiale e, dall'altro, con gli altri soggetti viene avvertito come faticoso e disagiavo, ragion per cui lo spirito pratico viene svalutato rispetto a quello teoretico. Lo spirito teoretico è invece un fine a se stesso che resta presso di sé; e, come Aristotele, Hegel preferisce questa pura e indisturbata *θεωρία*⁹⁷. Strana è, in secondo luogo, la contrapposizione tra la realizzazione ideale dello spirito teoretico nel *linguaggio* e il confronto con altre volontà; già qui si mostra che il concetto del linguaggio presente nell'*Enciclopedia* nulla ha a che fare con l'intersoggettività, come dimostreremo in seguito in modo più preciso.

Il passo appena citato non è affatto isolato nell'opera di Hegel. Al contrario, lo spirito pratico viene subordinato a quello teoretico in numerosi altri luoghi. Così la «Filosofia della natura» comincia distinguendo due modi di comportamento dell'uomo nei confronti della natura, il comportamento pratico e quello teoretico⁹⁸. Nel comportamento pratico – che qui, a differenza che nella filosofia dello spirito, viene non a caso trattato per primo – l'uomo si pone in relazione con la natura come con «qualcosa di immediato ed esterno, a sua volta come un individuo immediamen-

⁹⁷ Contro questa opzione si potrebbe, del resto, ricorrere ad una famosa frase dello stesso Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: «La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» (3.24 (I 14)).

⁹⁸ La cui sintesi deve essere poi la filosofia, secondo le aggiunte introduttive, ma non secondo il testo principale (9.13 (II 80)).

te esterno e con ciò stesso sensibile» (§ 245, 9.13 (II 80)); nel comportamento teoretico mira alla «conoscenza dell'*universale*» (§ 246, 9.15 (II 82)). Il privilegiamento del comportamento teoretico, che qui emerge con chiarezza già nel modo di esprimersi, viene ulteriormente motivato nelle relative aggiunte: il comportamento pratico verso la natura è determinato dal desiderio egoistico, ha a che fare soltanto con cose singole, che subordina ai propri scopi (§ 245 Z, 9.13 seg. (II 81)); il comportamento teoretico, invece, per cogliere l'universale, si ritrae dalle cose, rispetto alle quali ha un comportamento *libero*, che non le violenta (§ 246, 9.16 (II 83 seg.)). Nello sviluppo successivo della filosofia della natura Hegel individua la superiorità dell'animale rispetto alla pianta nel fatto che il primo – al contrario della seconda – ha anche un comportamento teoretico nei confronti del suo mondo-ambiente: «[A]l tempo stesso l'altro viene anche lasciato libero, continua a sussistere e ha così un rapporto al soggetto, senza rimanergli indifferente. Questo è un comportamento in cui non c'è appetito [desiderio (Begierde)]» (§ 351 Z, 9.432. (II 449)). Anche l'uomo è libero solo in quanto essere teoretico e non già in quanto essere che ha volontà; in quest'ultimo caso, infatti, è in rapporto con un elemento esterno (§ 359 Z, 9.472 (II 483)).

Insieme ai passi ora addotti e a numerosi altri che vanno nella stessa direzione, in cui “pratico” diventa addirittura sinonimo di “grossolanamente sensibile”, “non libero”, “particolare” e persino “egoistico”⁹⁹, si trovano peraltro passi che vanno in una direzione del tutto opposta, in cui cioè l'aspetto pratico viene anteposto a quello teoretico, come sarebbe sensatamente da aspettarsi sulla base della successione di queste determi-

⁹⁹ Cfr., per es., E § 316 Z, 9.224 (II 266) (il senso del tatto «è già qualcosa di pratico, in quanto l'uno non vuol lasciare l'altro qual è; qui si deve premere, toccare [...]»); R § 4 hZ, 7.49 («Elemento pratico [...] trasformare; elemento teoretico [...] lasciar essere»); 13.51 seg. (39 seg.), 57 segg. (45 segg.) (desiderio pratico del singolare (particolare) – interesse teoretico all'universale), 153 seg. (130 seg.), 334 seg. (290 seg.), 536 (471) («*liberazione* dell'interno dall'interesse semplicemente pratico [...] verso libere forme teoretiche»); 15.64 seg. (931 seg.); 17.136 («la rinuncia *teoretica* [...] dedizione non pratica, non egoistica»), 169 («ma soltanto nell'*egoismo pratico*, [...] non *teoretico*»). In un passo della *Filosofia della religione* persino la storia della religione viene interpretata come sviluppo dal pratico al teoretico: «Cominciammo dal desiderio [Begierde] nella religione della magia [...] La seconda determinazione fu la determinazione teoretica dell'indipendenza dell'oggettività, in cui alla fine tutti i momenti [...] pervennero all'indipendenza. La terza fu il teoretico, l'autodeterminantesi, che accolse di nuovo entro di sé questi momenti sciolti dalla loro connessione, cosicché il pratico si trasformò teoreticamente» (17.11 seg.).

nazioni nell'*Enciclopedia*. Così nella *Oberklassenzyklopädie* della Prope-
deutica – in cui, almeno nel testo di Rosenkranz, quello che successiva-
mente sarà lo spirito pratico viene trattato all'inizio della filosofia di quel-
lo che poi sarà detto spirito oggettivo¹⁰⁰ – si trova l'osservazione: «Lo spiri-
to pratico non *ha* solo idee, ma è la stessa idea vivente. Esso è lo spirito
che si determina da se stesso e dà realtà esterna alle sue determinazioni.
Bisogna distinguere fra l'Io in quanto si pone nei confronti dell'oggetto,
dell'oggettività, solo teoreticamente o idealmente e in quanto si pone pra-
ticamente ovvero realmente» (4.57 (230)). E un poco più avanti si dice:
«La volontà [...] traspone le sue determinazioni interiori nell'essere-deter-
minato esterno, per rappresentarsi come idea» (*ibidem*). Interessante qui
è che – come poi nell'*Enciclopedia* – lo spirito pratico non soltanto viene
chiaramente considerato come un progresso rispetto a quello teoretico,
ma Hegel sostiene addirittura che lo spirito pratico è il corrispettivo sul
piano della filosofia reale della sua categoria logica suprema, dell'idea. Ciò
potrebbe essere messo senz'altro in relazione con il concetto di idea pre-
sente nella *Oberklassenzyklopädie*, dove l'idea, in quanto ri-oggettiva-
zione del concetto, è oggetto di una terza parte, sintetica, della logica (che
segue alla logica oggettiva e a quella soggettiva), come abbiamo illustrato
alle pp. 299 segg.

Questa chiara opzione per la prassi contro la teoria si trova però non
soltanto in questo testo giovanile, al cui fondamento c'è una logica che di-
verge da quella successiva, ma anche nella lezione sulla filosofia della reli-
gione del 1824. Anche in quest'ultima – in cui Hegel per la prima volta
tratta esplicitamente del culto nella prima parte, ossia nella parte genera-
le¹⁰¹ – il rapporto pratico (corrispondente al concetto posteriore di culto,
ma che qui non ha ancora la funzione di essere la sintesi di Dio e del rap-
porto religioso) viene inserito *dopo* il rapporto teoretico in quanto verità
di quest'ultimo. Mentre nel rapporto teoretico, nella rappresentazione di

¹⁰⁰ Poiché il manoscritto non ci è stato conservato, dipendiamo dal testo trasmessoci
da Rosenkranz. In esso la seconda sezione dell'*intera* filosofia dello spirito – che corrispon-
de a quella che sarà poi la filosofia dello spirito oggettivo – è intitolata «Lo spirito prati-
co»; ma questo titolo, aggiunto certamente da Rosenkranz, è in contraddizione con la
denominazione «La realizzazione dello spirito» usata da Hegel nel § 128 per indicare que-
sta sezione (4.42 (213)). Ciò che corrisponde a quello che sarà poi lo spirito pratico viene
dunque trattato nel testo di Rosenkranz all'inizio di questa seconda sezione della filosofia
dello spirito (4.57 segg. (230 segg.)).

¹⁰¹ Cfr. RPh I, 230 segg., in particolare 237 segg. Anche nel 1827 Hegel antepone il
culto in quanto rapporto pratico al sapere meramente teoretico di Dio (330 segg.).

Dio nelle religioni concrete, l'uomo sta in opposizione rispetto a Dio, nel rapporto pratico viene raggiunta la *libertà*, poiché in esso il movimento ha inizio dal soggetto (umano). «Invece nell'altra relazione, nella relazione *pratica* in quanto *attività che consiste nel superare la scissione*, è alla coscienza che sembra spettare l'attività. Su questo lato cade allora la forma della *libertà*, la *soggettività* come tale, ed è da considerare l'*autocoscienza* nel suo movimento. Questo [*sc. rapporto pratico*] *si manifesta come culto*» (16.201 seg.)¹⁰². Infine, perfino nell'aggiunta al § 444 dell'*Enciclopedia*, al passo citato in precedenza a p. 487, in cui si evoca l'illimitata libertà di una pura *θεωρία*, segue poco più avanti un altro passo che si trova con esso (o meglio: col passo inserito immediatamente prima da Boumann, il compilatore delle aggiunte) in una vera e propria contraddizione. Hegel spiega che la meta dello spirito soggettivo è lo spirito oggettivo, perché quest'ultimo riconosce che la sua soggettività è nel contempo oggettiva. Egli pertanto «si coglie non soltanto *in sé* [*in sich*] come idea, ma si produce come un *mondo* esteriormente *presente* della libertà» (§ 444 Z, 10.240 (III 291)); e in lui (e implicitamente anche nel suo stadio preliminare, nello spirito pratico) Hegel vede evidentemente qualcosa di più affermativo che nello spirito teoretico puramente interiore.

Da questi diversi passi risulta inevitabilmente che la concezione hegeliana del rapporto tra spirito teoretico e spirito pratico è *contraddittoria*: quale dei due si collochi ad un livello più alto è determinato da Hegel in modo tutt'altro che univoco. Da dove deriva questa contraddizione e come è possibile risolverla? Sono del parere che giochi qui un ruolo, innanzi tutto, l'assenza (criticata alle pp. 337 seg.) di una differenziazione tra *ποίησις* e *πρᾶξις*. Ma Hegel, inoltre, va criticato perché non ha nemmeno un chiaro concetto di *ποίησις*; e questo è il punto veramente decisivo. Infatti, il *concetto* dello spirito pratico, come è esplicitato nel § 443, è indubbiamente il concetto della *ποίησις* intesa come un'oggettivazione di intenzioni meramente soggettive. A partire da questo concetto sarebbe ovvio trattare nello spirito pratico l'attività formatrice, plasmatrice, tecnica dell'uomo. Ma ciò che viene effettivamente tematizzato da Hegel nello spirito pratico sono determinazioni come sentimento, impulsi, arbitrio, felicità; indubbiamente una lunga tradizione e anche gli immediati predecessori di Hegel, come Kant e Fichte, hanno considerato queste determinazioni cate-

¹⁰² Analogamente nell'*Estetica* si dice che il dramma – che sta più in alto della lirica – si rapporta a quest'ultima come la prassi alla teoria (15.478 (1298 seg.)).

gorie della filosofia pratica, ma non si vede affatto come esse abbiano qualcosa a che fare nello specifico con il concetto hegeliano dello spirito pratico, ossia con un'oggettivazione del soggetto. Lo stesso Hegel afferma esplicitamente che nello spirito pratico non si tratta ancora di «azione ed operazione», bensì di «godimento» (§ 444, 10.238 (III 290)); ma allora le determinazioni più vicine al godimento, in quanto ne causano un incremento, non dovrebbero far parte del *sentimento di sé*? Contro la trattazione di queste determinazioni in una filosofia dello spirito pratico (o, meglio, poietico), che dovrebbe essere complementare alla filosofia dello spirito teoretico, vale, inoltre, l'argomento seguente: sentimenti, impulsi, ed anche felicità sono categorie *che stanno in ugual misura alla base sia del comportamento teoretico sia di quello poietico*. Così un sentimento di gioia è presente anche nell'intuizione ed esiste anche un impulso verso la conoscenza; e proprio secondo Hegel, come anche secondo Aristotele, la felicità suprema, il godimento supremo vengono raggiunti nel pensiero¹⁰³. La felicità quindi non può essere, come in Hegel, un concetto opposto al pensiero; qui si tratta piuttosto del concetto di una totalità di appagamenti, che possono essere conseguiti per le strade più diverse: teoretiche, poietiche e pratico-intersoggettive¹⁰⁴. È poi inammissibile che un momento come il sentimento pratico o impulso sia tematizzato dopo il pensiero (cfr. *supra* pp. 439 segg.); è soltanto nello spirito libero che queste determinazioni raggiungono il livello del pensiero, livello che, assumendo il punto di vista dell'architettonica, dovrebbero invece aver guadagnato fin dall'inizio.

Alla luce di queste spiegazioni risulta chiaro perché la determinazione hegeliana del rapporto tra spirito teoretico e spirito pratico è, anzi deve essere, ambivalente: il *concetto* di spirito pratico introdotto da Hegel sta effettivamente più in alto del *concetto* di spirito teoretico¹⁰⁵; ma ciò che Hegel concretamente ascrive allo spirito pratico sono determinazioni che

¹⁰³ Cfr. E § 577, 10.394 (III 439): «[...] l'idea eterna in sé e per sé essente, che eternamente si attiva, si produce e gode se stessa come spirito assoluto». Hegel inoltre menziona «le delizie dell'intuire, del ricordare, del fantasticare ecc.» (§ 445 A, 10.243 (III 294)).

¹⁰⁴ Risulta chiaramente da quanto detto che il concetto di felicità non è un concetto specifico della filosofia pratica e che una fondazione eudemonistica dell'etica è impossibile. Si potrebbe dire senz'altro, però, che una prassi razionale intersoggettiva, in quanto determinazione suprema dell'uomo, consente di contribuire al meglio alla felicità; la felicità, però, è soltanto una conseguenza e non il fondamento di validità di una prassi razionale.

¹⁰⁵ Ciò non vale universalmente, ma solo ad un livello ideal-tipico. Bisogna infatti concedere a Hegel che (pur volendo prescindere dal desiderare istintivo) anche nella poiesi si danno attività finite, limitate. Ma ciò riguarda anche il conoscere teoretico; e il plasmare

in ogni caso vanno subordinate alle determinazioni dello spirito teoretico; nel capitolo sullo spirito pratico, infatti, egli non espone le categorie di una poiesi razionale, bensì le categorie della vita irrazionale del sentimento e dell'impulso, che in verità potrebbero avere la loro legittima collocazione nella prima parte di una filosofia dello spirito soggettivo¹⁰⁶.

Dobbiamo ora rapidamente discutere, in conclusione, la concreta trattazione hegeliana delle singole figure della psicologia. Questa illustrazione sarà peraltro necessariamente molto concisa; ci soffermeremo un po' più a lungo solo sul concetto hegeliano del linguaggio.

6.4.2. *Il luogo del linguaggio nella «Psicologia» di Hegel. Linguaggio e pensiero, linguaggio e intersoggettività*

Intuizione, rappresentazione e pensiero costituiscono i tre gradi dello spirito teoretico. Nella parte conclusiva del sistema, nella filosofia dello spirito assoluto, queste tre determinazioni giocano un ruolo decisivo: l'arte è l'intuizione dello spirito assoluto (§ 556, 10.367 (III 413))¹⁰⁷, la religione ne è la rappresentazione (§ 565, 10.374 (III 420)) e la filosofia ne è il pensiero autocosciente (§ 572, 10.378 (III 424))¹⁰⁸. Colpisce però che la loro successione, analogamente a quella delle tre forme della coscienza, sia

un vaso, per esempio, potrebbe pur sempre essere legittimamente ritenuto qualcosa di più elevato rispetto alla pura percezione del vaso stesso. È vero, inoltre, che l'attività poetica si rivolge di necessità a qualcosa di singolare; ma, per poter esercitare efficacemente i suoi effetti, deve muovere anch'essa da un concetto *generale*.

¹⁰⁶ Si ripresenta qui il difetto insito nel concetto hegeliano dell'assimilazione pratica (nel capitolo sull'organismo animale), segnalato in precedenza alle pp. 414 seg.: in questo concetto Hegel fa rientrare tanto l'attività del mero consumare e distruggere quanto l'attività formatrice e plasmatrice.

¹⁰⁷ Questa classificazione è comunque problematica; l'arte, infatti, ha senz'altro a che fare con lo spirito poetico e in parte anche con lo spirito pratico-intersoggettivo (il dramma!) più che con l'intuizione meramente teoretica; Hegel sembra mettersi qui dal punto di vista della ricezione estetica più che da quello della produzione estetica. Ma bisogna criticare in modo immanente al sistema anche il fatto che in E § 456 Z, 10.267 (III 317 segg.) l'immaginazione produttiva (poetica), che rientra invece nella *rappresentazione*, venga caratterizzata come *medium* dell'arte.

¹⁰⁸ Si tratta qui in certo qual modo soltanto delle *facoltà formali* i cui contenuti vengono tematizzati nello sviluppo successivo. In relazione ai prodotti della fantasia, che stanno alla base dell'arte, nel § 457 A, 10.268 (III 318 seg.) si legge: «l'ulteriore determinazione del loro contenuto appartiene ad altri ambiti, mentre qui, questo laboratorio interiore

lineare: l'intuizione si riferisce «ad un oggetto immediatamente *singolo*»; la rappresentazione, «sottraendosi al rapporto con la *singularità* dell'oggetto», si ritira in se stessa e riferisce l'oggetto a un *universale*¹⁰⁹; il pensiero afferra «la *concreta universalità* degli oggetti» (§ 445 Z, 10.245 (III 296))¹¹⁰. Sebbene l'intuizione sia la prima (e senz'altro anche in senso cronologico) forma dello spirito teoretico, Hegel ribadisce energicamente anche qui che le determinazioni successive costituiscono la verità delle precedenti. In modo particolarmente chiaro diventano qui evidenti la convergenza e la differenza dell'impostazione hegeliana rispetto a una teoria empiristica della conoscenza: Hegel concorda con l'empirismo di Condillac nel prendere l'intuizione «come fondamento iniziale»; ma ciò che rimprovera all'empirismo è di disconoscere «l'elemento *negativo* dell'attività dello spirito, mediante il quale quel materiale è spiritualizzato e superato in quanto essere sensibile» (§ 442 A, 10.235 (III 287))¹¹¹. Questa critica si significa, innanzi tutto, che il pensiero trasforma il materiale dato, convertendolo in qualcosa di universale e non limitandosi pertanto a riprodurlo (cfr. E § 22, 8.78 (I 160)), e che l'empirismo trascura questo lato attivo, autonomo, presente già nell'attività pensante delle scienze particolari. Ma è evidente, inoltre, che Hegel ammette una dipendenza soltanto genetica e non già teoretico-validativa del pensiero dall'intuizione¹¹²; il pensiero può alla fine, in quanto filosofia, generare da se stesso il proprio contenuto.

L'intuizione si suddivide in sentimento [Gefühl], attenzione e intuizione vera e propria. Mentre nel sentimento sussiste un'unità immediata

va colto soltanto secondo quei momenti astratti. – In quanto attività che opera questa unificazione, la fantasia è ragione, ma ragione *formale* soltanto nella misura in cui il *contenuto* della fantasia come tale è indifferente; la ragione come tale conferisce però anche al *contenuto* la determinazione della *verità*».

¹⁰⁹ Sulla posizione intermedia della rappresentazione cfr. § 455 A, 10.263 (III 314).

¹¹⁰ Tuttavia il carattere dialettico di questa triade si potrebbe forse fondare nel modo seguente: l'intuizione è oggettiva, ma eteronoma; la fantasia – trattata proprio nella parte centrale del capitolo sulla rappresentazione – è meramente soggettiva, ma autonoma; il pensiero infine è oggettivo e autonomo.

¹¹¹ Cfr. 6.259 seg. (II 663 segg.) ed E § 8 A, 8.51 (I 133): «È un antico principio che si suole attribuire a *Aristotele*, come se valesse ad esprimere il punto di vista della sua filosofia, quello che dice: "*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*"; – non c'è nulla nel pensiero che non sia stato nel senso, nell'esperienza. Se la filosofia speculativa non volesse accettare questo principio sarebbe soltanto un malinteso. Ma all'inverso la filosofia speculativa affermerà pure: "*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*", – nel senso del tutto generale per cui il *voûs* e, in una determinazione più profonda, lo *spirito* è la causa del mondo [...]».

¹¹² Su questa dipendenza genetica cfr. *supra* pp. 144 segg.

del soggetto con l'oggetto, il cui contenuto può essere indifferentemente il più importante o il più irrilevante (§ 447, 10.247 (III 298)), nell'attenzione ha luogo una separazione tra il soggetto e l'oggetto (per cui l'attenzione dovrebbe essere – si potrebbe obiettare criticamente a Hegel – una determinazione fenomenologica): l'intelligenza, per un verso, *si rapporta* in modo attivo, cosciente al suo oggetto; per un altro, oggettiva «il contenuto della sensazione come un contenuto *essente fuori di sé*, e lo proietta *nello spazio e nel tempo*, che sono le *forme* nelle quali essa è intuitiva» (§ 448, 10.249 (III 300)). Questa doppia attività del separare l'oggetto e del rapportarsi-ad-esso, se intesa come atto unitario, è l'intuizione, che nella sua exteriorità è nel contempo ricordata entro sé (§ 449, 10.253 (III 304)). In tal modo, attenendosi esplicitamente al concetto schellinghiano dell'intuizione intellettuale, Hegel intende l'intuizione come coglimento immediato della totalità e dell'essenza di una cosa; egli sottolinea peraltro che sulla base dell'intuizione non è possibile una conoscenza vera, fondata, e che a tal fine è indispensabile la mediazione del pensiero (§ 449 Z, 10.254 segg. (III 305 seg.)). L'unità di interiorità ed exteriorità nell'intuizione porta alla rappresentazione, che è intesa come «intuizione ricordata» (§ 451, 10.257 (III 307)) e che, da un lato, toglie entro di sé l'immediatezza esteriore e, dall'altro, oggettiva se stessa, creando prodotti spirituali nei quali può essere d'ora in avanti completamente presso se stessa. La rappresentazione è così, in primo luogo, ricordo e, in secondo luogo, immaginazione, che produce simboli e segni; infine, in quanto ricordo dei segni, è memoria (§ 451 Z, 10.257 seg. (III 298))¹¹³.

Il *ricordo* accoglie le impressioni esterne entro sé e le impregna dell'universalità dell'Io; le pone nel loro spazio proprio e nel loro tempo proprio, strappandole in tal modo dalla loro connessione esteriore. Come nel caso dell'anima del sentimento (§ 403, 10.122 segg. (III 182 seg.)), anche nel ricordo spirituale innumerevoli immagini sprofondano nel pozzo inconscio dell'intelligenza (§ 453, 10.259 seg. (III 310)), immagini che non possono essere riportate volontariamente alla coscienza (§ 453 Z, 10.260 seg. (III 311)). Piuttosto il ricordo viene di solito suscitato da una nuova, reale intuizione; e ciò che generalmente si dice ricordo è propriamente soltanto il confronto o, più precisamente, la «*sussunzione* della singola intuizione immediata sotto l'universale formale, sotto la *rappresentazione*, che

¹¹³ Hegel attribuisce un grande valore alla differenza tra ricordo e memoria, che vengono spesso confusi «nella vita ordinaria» (§ 458 A, 10.271 (III 321)).

è lo stesso contenuto» (§ 454, 10.261 (III 311 seg.); cfr. 4.46). Nel ricordo lo spirito riconosce un qualcosa di esterno come un qualcosa che già gli appartiene e mostra, viceversa, la sua immagine interna nell'intuizione esterna; solo in forza di questa ripetizione il ricordare, che può ora disporre liberamente delle sue immagini, si consolida.

In quanto è questo libero disporre, esso è *immaginazione* e, precisamente, innanzi tutto *immaginazione riproduttiva*. Quest'ultima lascia che le sue immagini si manifestino liberamente, immagini che sono sciolte dalla loro connessione esteriore e che ora obbediscono a nuove relazioni, immanenti al soggetto; ad una rappresentazione generale sono intrecciate, *associate* altre rappresentazioni¹¹⁴. Queste associazioni sono però casuali e soggettive; Hegel considera pertanto un'impresa assurda andare alla ricerca di *leggi* dell'associazione delle idee. Interessante è unicamente la struttura per la quale l'Io, conformemente alla sua essenza, produce rappresentazioni *universali* in forza di un'*astrazione* che va intesa come libera attività (§ 455 A, 10.262 segg. (III 313 seg.)). L'immaginazione – in quanto produttiva – può, inoltre, combinare le sue immagini anche in nuove strutture e con ciò esprimere concretamente un contenuto universale determinato; è così «*fantasia*, immaginazione *simboleggiante*, *allegorizzante* o *poetante*» (§ 456, 10.266 (III 316)). In quanto tale, essa connette la rappresentazione universale e l'immagine particolare in un'«unità di *universale* e *particolare*, d'*interno* e di *esterno*, di *rappresentazione* e di *intuizione*» (§ 456 Z, 10.267 (III 317)). Il difetto della fantasia consiste tuttavia in ciò: è vero che essa ha interiorizzato completamente il contenuto esterno e ne ha fatto un contenuto soggettivo, ma a tale contenuto manca l'oggettività, l'essere. Come si è verificato nell'«Antropologia» con l'abitudine, ora inizia pertanto una *ri-oggettivazione* dello spirito teoretico, che nella memoria – l'*abitudine* dello spirito teoretico (§ 410 A, 10.187 (III 241)) – raggiunge in certo qual modo un punto culminante (per poi peraltro ritirarsi nuovamente nel pensiero). Mentre la fantasia poetante crea prodotti intuitivi soltanto *per se stessa*, la *fantasia che produce segni* vi «aggiunge l'intuibilità propriamente detta» (§ 457 A, 10.268 (III 319)): in quanto *linguaggio*, essa produce un sistema di segni percepibili anche esteriormente.

¹¹⁴ Mentre nel testo principale dell'*Enciclopedia* l'immaginazione associativa fa parte di quella riproduttiva, nell'aggiunta al § 455 (10.264 seg. (III 315)) queste forme vengono poste come due gradi distinti; in compenso la fantasia simboleggiante e quella significante sono riunite in un unico grado.

Nella fantasia che produce segni Hegel riunisce però due momenti che non necessariamente stanno insieme. Quest'ultima forma dell'immaginazione, da un lato, deve guadagnare una *realtà effettiva esterna*; da un altro, deve creare *segni* (e non simboli o allegorie). Ma si potrebbe senz'altro pensare di connettere il momento dell'oggettivazione anche alla fantasia simboleggiante e allegorizzante: non sono soltanto i segni ad essere comunicabili, ma anche i simboli e le allegorie. Hegel sembra tuttavia essere dell'idea che la forma dell'*oggettivazione* sia particolarmente adatta al segno, poiché al segno è legato un significato posto arbitrariamente e quindi *immediato*. In ogni caso questa relazione determinata liberamente tra il segno e il suo significato contraddistingue il segno, differenziandolo dal simbolo: «Bisogna dichiarare che il segno è qualcosa di grande. Quando l'intelligenza ha designato qualcosa, essa si è sbarazzata del contenuto dell'intuizione, e ha dato come anima al materiale sensibile un significato ad esso *estraneo*» (§ 457 Z, 10.269 (III 320)). La creazione più importante della fantasia che produce segni è, secondo Hegel, il linguaggio, che nella maggior parte delle filosofie è ingiustamente trattato «a mo' di *appendic[e]*, nella psicologia o ancora nella logica». Hegel rivendica piuttosto di aver scoperto il posto esatto del linguaggio nel sistema dello spirito teoretico ossia: «l'intelligenza – la quale in quanto intuente crea la forma del tempo e dello spazio, ma che appare come ricettiva del contenuto sensibile e formantesi rappresentazioni a partire da questo materiale – ora conferisce, traendolo dal proprio seno, un'esistenza determinata alle proprie rappresentazioni indipendenti. L'intelligenza *utilizza come cosa propria* lo spazio ed il tempo riempiti, l'intuizione, estirpa il contenuto immediato e proprio di questa, e le dà un altro contenuto per significato ed anima» (§ 458 A, 10.270 (III 321)).

Da questa osservazione già risulta evidente che *nell'«Enciclopedia» Hegel intende il linguaggio essenzialmente dal punto di vista della sua funzione semantica*. Ciò che costituisce l'essenza del linguaggio, secondo Hegel, è il fatto che alle rappresentazioni formatesi dalle immagini dell'intuizione lo spirito conferisce, traendola fuori da se stesso, un'esistenza esteriore ma nel contempo ideale, da lui stesso creata: «un secondo essere determinato, più elevato di quello immediato» (§ 459, 10.271 (III 321)). L'idealità di questa esistenza si mostra in particolare nel linguaggio parlato, in cui le parole si spengono nel tempo e che Hegel ritiene naturalmente più originario del linguaggio scritto (§ 459 A, 10.272 seg. (III

323))¹¹⁵. Egli però distingue, come farà in seguito De Saussure, tra “langue” e “parole”, tra il sistema della *lingua* che è in sé e la sua concreta attualizzazione nel *discorso*, a cui soltanto spetta quel carattere fuggevole di cui si è detto (§ 459, 10.271 (III 321)). Nelle considerazioni più dettagliate sul linguaggio particolarmente degno di nota è il riconoscimento, nel capitolo sulla memoria, del ruolo essenziale della memoria stessa per il pensiero. La memoria, che segue il linguaggio e conduce al pensiero, è determinata come *ricordo linguistico*; in essa vengono conservati non immagini, bensì *no-mi*, in cui significato e segno coincidono (§ 461, 10.277 seg. (III 327 seg.)). La memoria riproduttiva riconosce senza ricorrere ad intuizioni e immagini, bensì unicamente in base ai nomi e rende così possibile il pensiero: «Nel nome “leone” noi non abbiamo bisogno né dell’intuizione di questo animale, e neppure dell’immagine: il nome, in quanto noi lo *comprendiamo*, è la rappresentazione semplice, priva di immagine. È nel nome che noi *pensiamo*» (§ 462 A, 10.278 (III 329)). Nel segno linguistico il pensiero ha un’oggettivazione assolutamente essenziale; Hegel condanna perciò come risibile la concezione secondo la quale qualcuno potrebbe avere pensieri profondi senza essere in grado di comunicarli: «nonostante l’opinione comune che l’*inesprimibile* sia precisamente ciò che vi è di più eccellente, questa opinione accarezzata dalla vanità non ha alcun fondamento, poiché l’inesprimibile non è in verità che qualcosa di torbido, di fermentante, che acquista chiarezza soltanto quando giunge alla parola. È pertanto la parola a dare ai pensieri il loro essere determinato più degno e più vero» (§ 462 Z, 10.280 (III 330))¹¹⁶. All’opposto, Hegel ritiene addirittura che il linguag-

¹¹⁵ Perciò Hegel ritiene migliore quel sistema di scrittura che è una *riproduzione* del discorso parlato e quindi la scrittura fonetica, nella quale «il linguaggio visibile si rapporta a quello fonico solo come segno; l’intelligenza si estrinseca immediatamente ed incondizionatamente mediante il parlare» (§ 459 A, 10.277 (III 327)). Egli intende giustamente, invece, la scrittura ideografica come espressione di una cultura statica, in cui leggere e scrivere possono «essere solo appannaggio di una minoranza» (10.274 (III 324); cfr. 12.170 seg. (116 seg.)).

¹¹⁶ Nella recensione degli scritti di Hamann Hegel descrive con grande maestria psicologica l’incomprensione reciproca in cui incorrevano necessariamente gli amici di Hamann, i quali, di volta in volta, consideravano la propria concentrata interiorità l’elemento supremo, interiorità, però, che in linea di principio non poteva essere comunicata e che era pertanto solo qualcosa di confuso: «Quelli che hanno reso salda una tale separazione nella loro rappresentazione e a ciò hanno collegato il loro concetto di bellezza, anzi di magnificenza dell’anima, non possono accontentarsi reciprocamente di idee ed opere, dell’elemento oggettivo della coscienza, della fede, della sensazione; l’elemento interiore [...] si può però manifestare, mostrare, comunicare soltanto in questo modo. Poiché dun-

gio, in quanto tale, sia più penetrante dell'opinione meramente interiore. Il movimento della *Fenomenologia dello spirito* si mette in cammino per il fatto che alla certezza sensibile non riesce di tener fermo il singolo «questo» in quanto singolo. Infatti tutto è un «questo»; esso è sempre «ora» e dappertutto è «qui»¹¹⁷. Il linguaggio trasforma immancabilmente – anche contro l'intenzione interiore del parlante – in un universale pure le determinazioni deittiche: «Anche il sensibile noi lo *enunciamo* come un universale. Ciò che noi diciamo, è: *questo*, ossia l'*universale questo*; oppure: è, ossia l'*essere in generale*. Certo con ciò non ci *rappresentiamo* il questo universale o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale; ossia non lo enunciamo senz'altro a quel modo che in quella certezza sensibile noi lo opiniamo. Ma [...] il più verace è il linguaggio: in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra *opinione* [...]» (3.85 (I 84)). Hegel ripete di continuo che è *impossibile* fissare nel linguaggio la singolarità in quanto tale (87, 91 seg. (I 86, 91 seg.)). Il linguaggio, però, non rompe soltanto la singolarità della cosa, ma anche quella dell'Io particolare, ed elimina l'opinione meramente soggettiva sulla singolarità, quella che di volta in volta è la mia opinione: «In quanto il linguaggio è opera del pensiero non si può dire nulla che non sia universale. Quello che soltanto opino [*meine*] è mio [*mein*], appartiene a me in quanto sono quest'individuo particolare; ma se il linguaggio esprime soltanto ciò che è universale non posso dire ciò che soltanto opino [*meine*]» (E § 20 A, 8.74 (I 156))¹¹⁸.

Il linguaggio, si dice qui, è opera del pensiero. In effetti Hegel sostiene, seppure di sfuggita e senza una fondazione completa, la concezione opposta a quella del suo contemporaneo W. v. Humboldt e di numerosi linguisti relativisti del XX secolo (come E. Sapir e B.L. Whorf): secondo

que in questa comunicazione si manifestano le diversità e le particolarità dei modi di vedere, e precisamente vi si manifestano nel contempo oscuramente – infatti l'intera posizione è l'oscurità stessa – e poiché l'apparire fenomenico in quanto tale non corrisponde a quella interiorità cercata, che si è preteso di vedere e che deve essere *indicabile*, la psiche stessa finisce per essere in quanto tale incomprensibile, cosicché il risultato è *indéfinissable*, una incomprensibilità e una nostalgia insoddisfatta [...]» (11.343 seg.).

¹¹⁷ Contro Hegel si potrebbe naturalmente obiettare che la determinazione individuale di un singolo oggetto in un singolo luogo è senz'altro possibile, fissando, per esempio, una rete di coordinate. Ma egli potrebbe senz'altro accettare questa obiezione senza mettere in pericolo lo scopo della sua prova ossia il passaggio alla percezione: infatti una rete di coordinate è comunque un universale ideale, matematicamente determinato, che trascende la certezza sensibile, anche se è soltanto quest'ultima a renderla possibile.

¹¹⁸ Cfr. anche 5.126 (I 113); 18.536 seg. (2 128 seg.).

lui, non è il pensiero che dipende dal linguaggio, bensì, viceversa, è *il linguaggio che dipende dal pensiero*. «L'elemento *formale* della lingua è invece l'opera dell'intelletto, che in essa plasma le proprie categorie; quest'istinto logico produce la parte grammaticale della lingua» (§ 459 A, 10.272 (III 322)). È vero che le lingue moderne tendono ad una semplificazione della grammatica (*ibidem* (III 323)); ma questo esprime solo il fatto che il pensiero progredito rende superflua «quell'esattezza [...] intellettuale» (12.85 (56)). Ciò, tuttavia, non cambia nulla alla circostanza che determinate strutture grammaticali sono indispensabili per il pensiero – così come le preposizioni e gli articoli che mancano, per esempio, nella lingua cinese (5.20 (I 10)). Inoltre lo «spirito speculativo del linguaggio» forma anche parole che uniscono significati opposti (5.20 seg. (I 10)) – Hegel pensa, tra l'altro, al termine «aufheben» (5.114 (I 100 seg.)). È chiaro che questa ragione presente nel linguaggio è paragonabile alla ragione presente nel mito: bisogna certamente scoprire qui un pensiero “cristallizzato”, che non può servire tuttavia da filo conduttore alla ragione libera che procede per concetti, ma di cui nel migliore dei casi ci si può *compiacere*. La concezione di un pensiero che si orienta sulle etimologie sarebbe sembrata a Hegel, non meno che al Platone del *Cratilo*¹¹⁹, priva di senso. I passi appena citati giustificano l'interpretazione seguente: il pensiero è certamente legato in generale al linguaggio, ma non ad una singola lingua determinata, la quale anzi dal pensiero può essere piuttosto riplasmata in modo nuovo. Ciò è detto da Hegel con tutta la chiarezza desiderabile in relazione alla lingua scritta: discutendo della cultura cinese nella *Filosofia della storia*, egli afferma che la scrittura ideografica è un grande ostacolo per lo sviluppo delle scienze: «o meglio, per dirla a rovescio: dal momento che non c'è un vero interesse scientifico, i Cinesi non dispongono di uno strumento migliore per rappresentare e trasmettere i pensieri» (12.169 seg. (116))¹²⁰. Nel senso di Hegel

¹¹⁹ Cfr. E § 33, 8.99 (I 180), dove viene criticato come un difetto della metafisica pre-critica il fatto di fondarsi su rappresentazioni, «eventualmente, anche sull'etimologia». È evidente che l'etimologia, a cui anche Hegel occasionalmente si richiama (§ 166 A, 8.316 (I 387)), può essere filosoficamente rilevante solo *accidentalmente* (così giustamente anche Th. Bodammer (1969), 160 seg.). Pertanto, come Platone, Hegel ritiene acquisito che l'attività filosofica abbia anche una funzione normativa nei confronti del linguaggio (cfr. 6.407 (II 805 seg.)).

¹²⁰ Anche in riferimento alle scoperte tecniche Hegel ritiene giustamente che non siano esse a causare direttamente movimenti spirituali, ma che siano piuttosto questi movimenti a suscitare il bisogno di quelle scoperte: «Il ritrovamento tecnico ha luogo, quando esiste il bisogno» (12.491 (336); cfr. 481, 490 (330, 336)).

si dovrebbe perciò dire in modo del tutto analogo che i Greci non costituiscono per primi la filosofia come vera e propria scienza perché avevano l'articolo; fu invece il loro "istinto logico" a creare l'articolo (che manca, come è noto, nella maggior parte delle antiche lingue indogermaniche), poiché aveva bisogno dell'articolo come di un mezzo per determinate riflessioni filosofiche¹²¹.

Queste considerazioni, presenti in Hegel solo in forma di accenni, furono successivamente sviluppate in modo particolarmente approfondito da Rosenkranz, che riconobbe alla tesi di Humboldt sulla dipendenza del pensiero dal linguaggio soltanto il diritto *relativo* che le spetta¹²². Rosenkranz sottolinea innanzi tutto, in modo del tutto hegeliano, che nel linguaggio l'uomo consegue una liberazione che gli consente di pervenire ad una oggettivazione delle sensazioni e dei sentimenti immediati (1837; 291 seg.): «Tuttavia, in una determinata lingua egli [sc. l'uomo] ha anche di nuovo, il che *Humboldt* realizza ancora in modo adeguato, un certo *limite*, che può causare una lotta con quella lingua; sotto questo rapporto le lingue hanno valore disuguale secondo diversi lati» (292). Così, secondo Rosenkranz, la lingua greca sarebbe più logica, per esempio, dell'ebraica (289). Ma sarebbe falso asserire che questi limiti siano insuperabili. L'apprendimento delle lingue straniere, l'ampliamento della lingua materna con l'accoglimento di parole straniere sarebbero piuttosto mezzi idonei per superare unilateralità di questo tipo (292). La lingua, secondo Rosenkranz, può certamente *trasformarsi*, «per confutare con i fatti un tale pregiudizio della *indicibilità* di alcune cose in una lingua determinata» (296). Come esempio appropriato egli adduce la lingua della Scolastica, che «dal punto di vista di un'elegante fraseologia ciceroniana» viene diffamata come barbarica, ma di cui va ammirata «la vitalità del pensiero [...] che ha saputo creare la forma adatta per il suo nuovo contenuto» – e più precisamente addirittura «in una lingua morta [...], di cui non era più portatore lo spirito di un popolo» (297). Rosenkranz si riferisce a termini come *enti-*

¹²¹ Sul rapporto tra linguaggio e logica cfr. Bodammer (1969), 218-238, che scrive giustamente: «la logica deve essere intesa anche come esplicazione scientifica dell'elemento logico depositato immediatamente nel linguaggio» (235 seg.); va aggiunto soltanto che a depositare questo elemento logico nel linguaggio è la ragione stessa.

¹²² A Humboldt si riferisce anche Michelet nella sua «Psicologia» (1840; IX). Anche Michelet prende le mosse dal carattere linguistico del pensiero: «Noi pensiamo perciò solo nel linguaggio e in virtù di entrambi [sc. pensiero e linguaggio] ci distinguiamo dall'anima-le» (369).

tas, quidditas e così via; ancor più bisognerebbe ricordare che gli Scolastici hanno infine creato ciò che l'intera Antichità romana non era stata in grado di creare: l'articolo.

Da questi passi risulta che Hegel, pur avendo correttamente istituito in generale una netta distinzione tra lingua particolare e linguaggio in generale, ha riconosciuto il carattere linguistico del pensiero. Anzi, in alcuni passi egli elogia perfino la parola greca λόγος, che significa insieme ragione e linguaggio. «[È] una bella ambiguità dell'espressione greca, questa d'indicare a un tempo ragione e linguaggio. Infatti linguaggio è la pura esistenza dello spirito: è una cosa che, percepita, è ritornata in se stessa» (20.106 seg. (3/II, 52))¹²³. Da ciò non segue affatto, però, che Hegel abbia compreso la trascendentalità del linguaggio o dell'intersoggettività¹²⁴. Per quanto concerne quest'ultimo aspetto, colpisce comunque che nel concetto di linguaggio presente nell'*Enciclopedia* manchi completamente il momento dell'intersoggettività. Volendo riassumere in base ai passi finora addotti ciò che fonda in Hegel il carattere categoriale che contraddistingue il linguaggio, si possono indicare le seguenti caratteristiche sintetiche: il linguaggio oggettiva il soggetto, esteriorizza ciò che è interiore¹²⁵; esso è – per menzionare passi della *Fenomenologia* – «l'esserci [Dasein] del puro Sé come Sé» (3.376 (II 61)), «l'esserci dello spirito» (3.478 (II 178); cfr. 490 (II 191)), «l'anima esistente come anima» (518 (II 224)), «[l']elemento perfetto in cui l'interiorità è così esteriore come l'esteriorità è interiore» (528 (II 235))¹²⁶. Il momento dell'esserci, dell'esistenza è tuttavia nel con-

¹²³ Cfr. anche GW 8, 190: «λόγος ragione *essenza* della cosa e discorso, *cosa* e *voce*, categoria [...]». Vedi 18.527 (2 118): «[...] i Greci davano alla parola pura e alla pura trattazione di una proposizione lo stesso valore che alla cosa. E quando parola e cosa vengano contrapposte, il sopravvento è della parola, perché la cosa non espressa è propriamente una cosa irrazionale, *il razionale esistendo solo come linguaggio*» (corsivo aggiunto).

¹²⁴ Questo sembra presupporre J. Derrida, che adduce la giustificazione seguente per aver esposto in un seminario dedicato alla logica hegeliana un suo saggio sulla semiotica di Hegel (1970; 28): «A dispetto delle apparenze, il posto della semiologia avrebbe dovuto essere al centro e non a margine o in appendice alla *Logica* di Hegel; ed è ciò che ci autorizza ad inserire in un Seminario dedicato alla *Logica* di Hegel questa introduzione alla teoria hegeliana del segno» (corsivi nell'originale).

¹²⁵ Cfr. J. Simon (1966), 11, che rinvia al fatto seguente: il linguaggio è un *problema* per la filosofia dello spirito, poiché lo spirito è un qualcosa di interiore, ma il linguaggio è «il mezzo dell'esteriorizzarsi».

¹²⁶ In un passo isolato, all'interno della trattazione dello scritto di Gorgia «Sul non essere», Hegel spiega il linguaggio addirittura come sintesi delle determinazioni fonda-

tempo – nel linguaggio parlato – qualcosa di «aereo» (in senso letterale) (E § 396 Z, 10.82 (III 145)). Nel linguaggio anche il modo dell'esistenza è ideale (cfr. p. 451) e ciò lo differenzia da altre oggettivazioni dello spirito, per esempio dal lavoro¹²⁷. L'unità di idealità e realtà si mostra soprattutto nel *nome*, che è insieme segno esteriore e portatore di significato. Il segno è qualcosa di sensibile, il significato qualcosa di universale; il linguaggio è pertanto questo elemento «insieme sensibile e non sensibile, mediante la conoscenza progressiva del quale lo spirito del bambino viene sempre più elevato, al di là del sensibile e del singolare, all'universale, al pensiero» (*ibidem*). Il linguaggio è «l'elemento dove è riposto il senso stesso che [...] riempie» (3.510 (II 214)) e, più precisamente, senso nel doppio significato del termine: «“Senso” in effetti è quella mirabile parola che si usa in due significati opposti. Una volta indica gli organi dell'apprensione immediata; un'altra volta chiamiamo senso il significato, il pensiero, l'universale della cosa. Così il senso da un lato si riferisce all'esteriorità immediata dell'esistenza, dall'altro alla sua essenza interna» (13.173 (148)). Proprio per questo il linguaggio è il *medium* supremo dell'arte. Dal momento che ci occuperemo in seguito più in dettaglio del sistema hegeliano delle arti, qui è sufficiente rinviare alla riflessione corrispondente contenuta nel capitolo sulla religione artistica della *Fenomenologia dello spirito*: l'artista che si dedica alle arti figurative produce un'opera che gli si contrappone in modo statico e inanimato e non dà alcuna testimonianza della sua fatica e del suo lavoro; fare e risultato gli risultano separati l'uno dall'altro e nella sua opera egli fa esperienza «di *non* aver prodotto un'essenza a lui eguale» (3.518 (II 224)); il linguaggio, invece, è espressione dello spirito che risuona in modo vivente e in cui lo spirito è nella sua oggettiva concretezza e nel contempo presso di sé. «L'opera d'arte richiede perciò un altro elemento del suo esserci; il dio richiede un'altra via da questa, ove egli dalla profondità della sua notte creativa decade nell'opposto, nella esteriorità, nella determinazione della *cosa* priva di coscienza. Questo elemento superiore è il *linguaggio*, – un esserci [Dasein] che è esistenza immediata – mente autocosciente. [...] Il dio che ha la favella a elemento della propria figura, è dunque l'opera d'arte in lei stessa animata, avente immediata -

mentali dell'essere e del conoscere: «Abbiamo qui [...] i momenti più speculativi, dell'essere e del non essere, del conoscere e del conoscere che si fa ente, che si comunica» (18.436 (2 34)).

¹²⁷ Sul lavoro e il linguaggio in quanto esteriorizzazioni dell'elemento interiore cfr. 3.235 (I 258 seg.).

mente entro il suo esserci quella pura attività che, quand'esso esisteva come cosa, gli si contrapponeva» (3.518 (II 225)).

Tra le determinazioni indicate manca del tutto, però, come si è detto, il momento dell'intersoggettività. Ciò fu criticato già dai contemporanei¹²⁸ e precisamente, un anno dopo la morte di Hegel, innanzi tutto da Weiße. Weiße si spinge fino ad esigere che il linguaggio venga trattato nella filosofia dello spirito *oggettivo*, di cui dovrebbe, più precisamente, costituire la prima parte e a cui dovrebbero seguire Stato e storia universale. «Il *linguaggio* è un edificio organizzato come lo Stato, una natura prodotta dallo spirito, in cui entra lo spirito soggettivo non solo per plasmarla, bensì anche per essere da essa trasformato e riplasmato» (1832; 67). Questa richiesta di Weiße venne ripetuta da Bachmann, che criticò Hegel per aver dato al linguaggio «una collocazione [...] assolutamente infelice» (1833; 244). Il linguaggio non sarebbe un mero prodotto dell'immaginazione; in esso noi cercheremmo piuttosto di manifestare tutte le nostre sensazioni e idee, «in breve tutte le nostre aspirazioni, il nostro Sé, nel modo più ampio possibile». Esso farebbe quindi parte dello spirito oggettivo come i costumi.

Questa pretesa – sicuramente influenzata dal confronto romantico tra linguaggio e diritto – è senz'altro eccessiva; all'opposto del diritto, il linguaggio non è un sistema con una pretesa normativo-filosofica, bensì – nei suoi contenuti concreti – un fenomeno in grandissima misura contingente. Ciò nondimeno, Hegel nell'*Enciclopedia* non tiene conto in modo adeguato del momento del linguaggio che costituisce intersoggettività e questa è una critica di cui bisogna riconoscere la fondatezza. Si tratta però di una critica che riguarda soltanto l'*Enciclopedia* e non le filosofie dello spirito dei *Jenaer Systementwürfe* e nemmeno la *Fenomenologia dello spirito*. Nel primo dei *Jenaer Systementwürfe* il linguaggio viene infatti trattato in due passi: innanzi tutto in un luogo che potrebbe rientrare, usando la ter-

¹²⁸ A sensibilizzare questi contemporanei fu probabilmente il concetto di linguaggio di Humboldt. Si legge comunque nel saggio *Über den Dualis [Sul duale]* (citato anche da Hegel: E § 459 A, 10.272 (III 323)): «Tuttavia un irrevocabile dualismo è insito nell'essenza originaria del linguaggio, e la possibilità del parlare stesso è condizionata dal rivolgere la parola e dal ricevere risposta. Già il pensare è essenzialmente accompagnato dall'inclinazione all'esistenza sociale, e l'uomo [...] anche allo scopo del suo mero pensare anela a un *tu* che corrisponde all'*io*, il concetto gli sembra raggiungere la sua precisione e certezza solo attraverso il riflettersi da una facoltà di pensiero estranea [...]. Tra un'intelligenza e l'altra non vi è però nessun altro intermediario oltre il linguaggio» (*Werke*, VI 26; cfr. 27 (796 seg.; cfr. 797)).

minologia successiva, nella filosofia dello spirito soggettivo e poi nella trattazione della categoria di popolo. Nel primo passo il linguaggio viene introdotto come la prima «potenza [Potenz]», che precede le potenze dello strumento, nonché del possesso e della famiglia; così come nell'*Enciclopedia*, Hegel intende il linguaggio come *concetto esistente* della coscienza, che non persevera, ma immediatamente si spegne. Qui inoltre egli rimanda – in relazione a *Gen.* 2, 19 seg. – all'atto della presa di possesso che si verifica nel linguaggio: «Il primo atto in virtù del quale Adamo ha costituito il suo dominio sugli animali è l'aver dato loro i nomi, ossia l'averli annullati come essenti e averli resi per sé ideali» (GW 6, 288)¹²⁹. Come nell'*Enciclopedia*, i momenti di questo concetto di linguaggio sono: (a) oggettivazione del soggetto e (b) idealizzazione dell'elemento naturale; anche qui manca l'intersoggettività. Ma dopo essere pervenuto nello sviluppo successivo al concetto di popolo, Hegel aggiunge che soltanto in un popolo le potenze sono reali. Sul linguaggio si dice in concreto: «*Il linguaggio è soltanto in quanto lingua di un popolo, ed è parimenti intelletto e ragione. Solo in quanto opera di un popolo il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito in cui lo spirito si esprime, è ciò che è secondo la sua essenza e nel suo essere; esso [sc. il linguaggio] è un universale riconosciuto in sé che riecheggia allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diventa in ciò immediatamente un'altra coscienza*» (318).

Questo carattere del linguaggio che istituisce la comunità viene messo in risalto di continuo anche in numerosi passi della *Fenomenologia*. Nel linguaggio l'Io che comunica se stesso è nel contempo conosciuto; «è un contagio, ove esso è passato immediatamente nell'unità con coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale» (3.376 (II 61)). Questa espressione si trova nella famosa descrizione dell'adulazione nella corte assolutistica, che porta al linguaggio della rivolta e della disgregazione (384 (II 70)). Vengono qui anticipate importanti vedute sociolinguistiche; Hegel è uno dei primi pensatori ad aver compreso la funzione sociale del linguaggio ed anche di diversi strati del linguaggio: è nel linguaggio che si costituisce il riconoscimento. Egli comprende l'importanza del *nome* del monarca assoluto, che è considerato appunto in quanto *individuo* e non già, come nella monarchia costituzionale, in quanto rappresentante di una funzione universale; soltanto nel nome, infatti, si può esprimere in modo

¹²⁹ Nel terzo dei *Systementwürfe*, nel quale Hegel si riferisce parimenti ad Adamo, si dice addirittura che denominare le cose è «il crearle a partire dallo spirito» (GW 8, 190).

linguisticamente adeguato la singolarità. Comprende la funzione sociale dell'adulazione: i nobili attirati alla corte e senza potere devono «*rammentare* sempre» al re «chi *egli* sia» (379 (II 64)). Riconosce che dalla frustrazione dell'intellettuale povero, che si trova con il ricco in una relazione asimmetrica, scaturisce necessariamente il «linguaggio della disgregazione» che si ribella contro la propria abiezione (384 (II 70)): il bisogno di trasformare in modo spiritoso nel linguaggio tutto ciò che ha valore fino a ridicolizzarlo e parimenti a disgregarlo, così come disgregato è l'autore stesso della disgregazione. Lo spirito di questo mondo – che sa delle ingiustizie in esso presenti, ma che non è in grado di cambiare le cose, cosicché esse sprofondano soltanto nel terrore purificante della libertà assoluta, che viene preparato dalla disgregazione di istituzioni ormai putride – consiste nel sollevarsi al di sopra di ogni cosa ragionando criticamente; e questo ragionare non può restare meramente interno, deve essere comunicato, goduto, trasmesso ad altri; esso è infine – ancor più della ricchezza e del potere, i due poli inconciliati del regno della cultura – «ciò di cui *soltanto e davvero* ci si deve occupare» nella società; «[c]iascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso; che cioè e di essa parlasi con spirito e dicesi ciò che essa è» (386 (II 72)). Hegel vede chiaramente che il linguaggio non ha solo una funzione stabilizzatrice: nel nome esso idealizza l'essere, ma può, *cianciando su tutto*, anche distruggerlo. Più affermativo di questo linguaggio disgregante e disgregato della spiritosità è il linguaggio della coscienza [Gewissen]. In riferimento ad esso Hegel scrive: «Ancora una volta noi vediamo quindi il *linguaggio* come l'esserci [Dasein] dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per altri*, che è immediatamente data *come tale*, e che come *questa* è universale» (478 (II 178)). L'importanza del linguaggio per la coscienza risulta dal fatto che per la coscienza morale l'azione etica non ha valore in quanto meramente *essente*, ma soltanto se ha origine dal sentimento del dovere: ma proprio questo sentimento deve essere riconosciuto anche dagli altri. «La coscienza esprime la sua *persuasione*; l'azione non è dovere se non in questa persuasione, e, anche, essa *vale* come dovere solo in quanto la persuasione viene *espressa*» (479 (II 179); cfr. 578 (II 291)). Tema di questo linguaggio è perciò la soggettività che comprende se stessa come assoluta, «*il Sé che si sa come essenza*» (479 (II 179)). A questo dovere manca però il contenuto; esso è puramente soggettivo e perciò il linguaggio, in cui tutti si riconoscono come agenti coscienti, si disgrega nuovamente nelle singole coscienze atomizzate (484 (II 184)). Solo

nella religione il linguaggio riceve un contenuto adatto alla sua forma, all'intersoggettività. Negli inni poetici della religione artistica ognuno, ascoltando in modo devoto e pensante, ritrova la propria interiorità in quanto linguisticamente *esistente* nell'inno: «la devozione accesa in tutti è la corrente spirituale che, nella molteplicità dell'autocoscienza, è consapevole di sé come di un eguale *operare* di tutti e come di un *Essere semplice*. Lo spirito, come questa universale autocoscienza di tutti, ha, in una sola unità, tanto la sua pura interiorità, quanto l'essere per altri e l'esser-per-sé dei singoli» (519 (II 224)). Ma il linguaggio non unisce soltanto l'adunanza religiosa del momento; è anche il deposito della tradizione: il pantheon degli dei greci ha in esso il suo «elemento e dimora» (529 (II 236)).

Questi passi mostrano a sufficienza che nella *Fenomenologia dello spirito* il momento intersoggettivo del linguaggio è ben riconosciuto; e confrontandoli con quelli dell'*Enciclopedia*, non si può fare a meno di ribadire anche qui – come in precedenza nel cap. 6.3.3. – che nella *Fenomenologia* il tema dell'intersoggettività è trattato più estesamente e che, sotto questo aspetto, l'*Enciclopedia* rappresenta un passo indietro.

Torniamo all'*Enciclopedia*, di cui dobbiamo ancora brevemente seguire l'ulteriore sviluppo. La memoria, che conserva e riproduce i nomi, trapassa – con un passaggio veramente azzardato –, in quanto memoria *meccanica*¹³⁰, nel pensiero; nella memoria meccanica, infatti, il significato non viene più distinto dal nome; il nome diventa qualcosa a cui si presta attenzione solo esteriormente e riceve pertanto un'*oggettività* che non va più separata dalla sua soggettività, dal significato (E § 464, 10.282 (III 332)). Ma questo è il concetto del pensiero – ossia l'«identità semplice di soggettività e oggettività» (§ 465, 10.283 (III 333)). E con ciò siamo già pervenuti precisamente al concetto di ragione (§ 438, 10.228 (III 281)), ma Hegel tratta dapprima il pensiero puramente formale (§ 466, 10.284 (III 334)) e poi nel paragrafo successivo espone intelletto, giudizio e ragione (formale)¹³¹ come momenti del pensiero (§ 467, 10.285 (III 335)).

¹³⁰ Cfr. già E § 410 A, 10.184 (III 239): «l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza». Il predicato "meccanico" non comporta affatto che Hegel non tenga la memoria in alta considerazione: egli è giustamente dell'opinione che la memoria abbia qualcosa a che fare con il talento e l'intelligenza (§ 464 A, 10.282 seg. (III 332 seg.); cfr. 13.364 (316 seg.)).

¹³¹ Con questa limitazione Hegel intende riservare la ragione concreta, contenutistica al conoscere dello spirito assoluto.

La discrepanza qui presente e già menzionata è ulteriormente aggravata dal passaggio, anch'esso già criticato, del pensiero nel sentimento pratico. Che la *volontà razionale* sia la verità del pensiero può forse essere persuasivo (nemmeno questo, però, può essere fondato sulla base della *Scienza della logica*; v. *supra* p. 187); ma certamente il sentimento pratico non può, da un lato, risultare dal pensiero, per poi, dall'altro, avere ancora davanti a sé «[l]a via della volontà» che «consiste nell'elevarsi a volontà pensante» (§ 469, 10.288 (III 338)). Ma dobbiamo allora illustrare lo sviluppo del ragionamento hegeliano. La successione degli stadi dello spirito pratico – sentimento pratico, impulsi e arbitrio, felicità – mira a rimediare al duplice dover-essere, alla duplice differenza che sussiste, da una parte, tra la determinazione interna e lo stato esterno di un oggetto e, dall'altra, tra quella determinazione interna e le esigenze della ragione (§ 470, 10.290 (III 339)). Solo il superamento di questo duplice dover-essere garantisce libertà, porta allo spirito libero. Per il primo dover-essere questo appare immediatamente chiaro: sono libero, allorché posso realizzare le mie intenzioni; questa è una definizione corrente di libertà. Ma, secondo Hegel, della libertà fa parte, in secondo luogo, che la mia volontà sia conforme alla ragione: «Se si sente dire che la libertà in genere sia questo, che *si possa far quel che si voglia*, tale rappresentazione può venir presa soltanto per mancanza totale di educazione del pensiero [...]» (R § 15 A, 7.66 (35)). Di conseguenza, non sarebbe libero un malvivente in grado di mettere in atto i suoi scopi e che per qualsivoglia ragione non fosse nemmeno portato a rendere conto delle sue azioni. Dal momento che Hegel ha sviluppato nei minimi dettagli il suo concetto di libertà nell'«Introduzione» alla *Filosofia del diritto*, ne tratteremo in modo più preciso soltanto nel cap. 7.3.2.; è sufficiente qui analizzare in che modo i tre stadi menzionati in precedenza realizzino un superamento sempre più grande di quel duplice dover-essere e conducano con ciò sempre più verso la libertà.

Nel sentimento pratico lo spirito è in un'unità immediata con i suoi contenuti. Ciò nonostante – o meglio: proprio per questo – lo spirito in questo stadio è in grandissima misura non libero. Egli si trova, infatti, come *particolarità determinata in modo naturale* (§ 471, 10.290 segg. (III 340)), i cui contenuti sentimentali – per esempio, gli stati d'animo – dipendono da circostanze contingenti, sono cioè dati in modo del tutto eteronomo (§ 472 Z, 10.294 (III 344)); e l'eteronomia non scompare per il fatto di essere di rado consaputa come tale. Lo spirito chiuso nei suoi sentimenti pratici diventa, però, cosciente che la realtà può essere diversa dalle sue

rappresentazioni immediate: in questo caso sente *dolore*¹³². A causa della finitezza di questi sentimenti Hegel, tuttavia, ritiene che *i sentimenti stessi siano il male* e non già la discrepanza tra essi e la realtà: il dolore è soltanto «la giustizia che viene fatta della vuotezza e della nullità dell'immaginarli [sc. i fini accidentali della volontà]» (§ 472 A, 10.293 (III 342)). Nell'impulso, invece, il movimento prende le mosse dal soggetto, che non è più determinato semplicemente da una realtà da lui indipendente, bensì è lui stesso ad adoperarsi affinché la realtà sia adeguata ai suoi desideri. Viene così compiuto un importante passo in vista dell'eliminazione di quel primo dover-essere: ora il mio *appagamento* non dipende soltanto da circostanze esterne, ma anche da me. Il *contenuto* dell'impulso, però, è ancora del tutto eteronomo: in esso l'uomo è irretito in un elemento naturale e particolare e pertanto non è libero (§ 473 con Z, 10.295 seg. (III 345 seg.)). Razionale è solo la *forma* dell'impulso: «non essere come qualcosa di soggettivo, bensì [...] superare la soggettività mediante l'attività del soggetto stesso» (§ 474 A, 10.297 (III 347)). A motivo della formalità dell'impulso e della passione, a motivo dell'impulso che si concentra su un singolo punto, il contenuto dell'impulso e della passione non è affatto necessariamente qualcosa di buono, ma parimenti non è affatto necessariamente qualcosa di cattivo. Di ogni azione fa parte anche l'interesse – la partecipazione in ciò che si fa¹³³; senza passione e interesse non si può quindi realizzare niente di grande ed Hegel considera giustamente insensata quella psicologia moraleggiante¹³⁴ che diffama le realizzazioni affermative sostenendo che esse sarebbero compiute *soltanto per interesse*. Il punto non è qui il momento indispensabile del sentimento di sé; si tratta invece di chiedersi *in che cosa* si riponga il proprio interesse (§ 474 A, 10.296 (III 346); § 475 A, 10.298 (III 348); cfr. 12.36 segg. (21 segg.))¹³⁵.

¹³² L'aggiunta al § 472, 10.293 segg. (III 343 segg.) comprende alcune definizioni di sentimenti pratici, che ricordano fortemente quelle di Spinoza; vi vengono presi in considerazione fatti assai disparati come il piacevole e lo spiacevole, la speranza e la paura, e sentimenti propriamente morali come la vergogna e il pentimento.

¹³³ L'interesse sembra essere in certo qual modo il corrispettivo pratico dell'attenzione dello spirito teoretico.

¹³⁴ Ma questa psicologia doveva essere veramente sviluppata solo dopo la morte di Hegel; si pensi soltanto a Nietzsche.

¹³⁵ Si veda anche la polemica di Hegel contro i camerieri psicologici, per i quali non ci sono eroi e non perché gli eroi non siano tali, ma perché i camerieri sono camerieri (3.489 (II 190); R § 124 A, 7.234 (243-245); cfr. anche E § 318 Z, 9.236 (II 278)).

È la *molteplicità* degli impulsi a rendere possibile che lo spirito, in quanto pensiero, possa scegliere tra di essi; lo spirito non è più immediatamente identico con essi, bensì nei loro confronti ha la possibilità della *riflessione*. Nell'*arbitrio* viene quindi raggiunto un ulteriore grado della libertà: il pensiero è diventato per sé, poiché ha la possibilità della decisione; può compensare i diversi impulsi, rinviare il loro appagamento e così via (§§ 476 segg., 10.299 (III 348)). La felicità è considerata come la totalità degli appagamenti; per raggiungerla bisogna rinunciare – sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo – ad alcuni di essi. Ma anche la felicità resta invischiata nella sfera degli impulsi, nei quali soltanto ha il suo «contenuto *affermativo*» (§ 479, 10.300 (III 349)); e non è veramente libera, così come non è veramente libero l'*arbitrio*. Il suo contenuto è infatti prestabilito; la felicità può operare delle scelte soltanto a partire da tale contenuto, ma non è in grado di costituirlo. Quest'ultimo passo si realizza solo nella volontà libera, «che è *per sé come volontà libera*» (§ 481, 10.300 (III 350)), che vuole cioè, in quanto pensiero libero, l'universale. Ma non ci si può accontentare del *concetto* di volontà libera. La volontà libera deve realizzarsi, deve diventare idea. Ciò avviene nello spirito oggettivo e nello spirito assoluto, riuniti qui *insieme* da Hegel e indicati come sfere della realtà effettiva della libertà: la libertà si sviluppa verso l'oggettività «in realtà effettiva [tanto] giuridica, etica e religiosa quanto scientifica» (§ 482 A, 10.302 (III 352))¹³⁶.

¹³⁶ Sulla base del fatto che lo spirito libero deve condurre allo spirito oggettivo, si potrebbe prendere in considerazione la possibilità di intendere nel modo più sensato lo spirito libero come la sfera delle disposizioni sociali, intersoggettive del singolo soggetto: mentre nella teoria si tratta di relazioni oggetto-soggetto e nella poiesi (di cui fa parte essenzialmente la tecnica) di relazioni soggetto-oggetto, nella sfera dello spirito libero si tratterebbe di relazioni soggetto-soggetto non ancora istituzionalizzate. Si potrebbe forse porre rimedio alle sovrapposizioni presenti nella filosofia hegeliana dello spirito soggettivo, suddividendolo in questo modo: (1) anima (unità immediata con la natura), (2) spirito teoretico e poietico (separazione di soggetto e oggetto), (3) spirito sociale (unità mediata di soggetto e soggetto); una suddivisione questa che corrisponderebbe, ad un livello più alto, al livello dello spirito, alla suddivisione dell'«Organica».

CAPITOLO SETTIMO

LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO OGGETTIVO

La filosofia dello spirito oggettivo è generalmente la parte più conosciuta della filosofia hegeliana. Ciò dipende sicuramente anche dalla circostanza che Hegel ebbe una particolare affinità con la sfera della politica. Non a caso la prima e l'ultima delle sue opere pubblicate – la traduzione e il commento della «Lettera riservata» di J.J. Cart sul rapporto del cantone di Vaud con la città di Berna del 1798 e lo scritto del 1831 sul “Reform-bill” – sono scritti politici d'occasione. Ma questo spiccato interesse politico (che lega Hegel a Platone) non costituisce il motivo principale della discussione, tanto ampia quanto approfondita, che si è sviluppata sulla filosofia hegeliana del diritto, una discussione che in questa misura non ha riguardato nessun'altra opera di Hegel¹. Il motivo fondamentale potrebbe essere piuttosto il seguente: la crisi di legittimazione² che perdura in

¹ Un'eccellente esposizione dei diversi orientamenti fondamentali nell'interpretazione della filosofia hegeliana del diritto è quella di H. Ottmann (1977).

² È evidente che la causa di questa crisi sta nella dissoluzione del Cristianesimo, la più completa struttura di legittimazione in grado di conferire senso al mondo; tale dissoluzione ha lasciato dietro di sé un vuoto di valori che fino ad oggi non si è stati capaci di colmare, per cui le filosofie del XIX e del XX secolo oscillano per lo più tra illuminismo e controilluminismo (cfr. dell'Autore (1987a)). (Va considerato nel frattempo come fallito il tentativo storicamente più potente di sviluppare una nuova legittimazione ossia il marxismo.) Hegel, da un lato, ha compreso la sua filosofia come compimento della teologia razionale e della metafisica della Modernità, come penetrazione concettuale del Cristianesimo, e a questo riguardo come istanza di legittimazione adeguata alla coscienza colta; da un altro lato, però, ha visto chiaramente che tale filosofia era troppo esigente per poter sostituire il Cristianesimo nelle più larghe masse; pertanto, non senza una impressionante indifferenza, ha abbandonato l'Europa al destino tipico delle culture che hanno perduto la fede nei valori ultimi. Cfr. *infra* pp. 531 segg.

Europa a partire dal XIX secolo ha alimentato in misura straordinaria l'interesse nei confronti dei problemi della filosofia pratica, un interesse che però non sempre ha continuato ad orientarsi su criteri oggettivi, ma si è spesso trasformato in controversie ideologiche, come può essere documentato proprio dalla ricezione della filosofia hegeliana del diritto³.

In effetti una parte non trascurabile di questa letteratura si riduce all'analisi del problema seguente: fino a che punto le idee di Hegel corrispondono a quelle del suo critico? oppure, dal momento che la categoria fondamentale individuata dallo storicismo (inaugurato, tra l'altro, dallo stesso Hegel) come categoria politica affermativa è quella di progresso, fino a che punto Hegel è stato progressista, conservatore o completamente reazionario⁴? Il difetto principale di analisi del genere è però facilmente riconoscibile. Esse *presuppongono*, con un dogmatismo a volte addirittura caparbio⁵, la giustezza dei punti di vista da cui muovono senza alcuna motivazione (rinviando nel migliore dei casi alle "nostre idee attuali"), *sebbene nella filosofia politica hegeliana il problema in discussione sia proprio se le opinioni dei suoi critici odierni* – in massima parte già note a Hegel come possibilità del pensiero – *siano o no giustificate*. Colpisce così che la maggior parte della letteratura dedicata finora alla filosofia hegeliana dello Stato si occupi di domande del tipo "la filosofia dello Stato di Hegel è o

³ Che proprio la filosofia pratica sia minacciata in particolare misura da stravolgimenti ideologici dell'argomentazione oggettiva si spiega con due motivi. In primo luogo, gli enunciati della filosofia pratica, che è una disciplina normativa, non possono essere confutati empiricamente: se la realtà effettiva è diversa da quanto esige, per esempio, una determinata filosofia politica, ciò può avere come conseguenza, tra l'altro, la pretesa di cambiare la realtà effettiva e non già la teoria; ma è proprio questa circostanza, che pure apre nel contempo una sfera della libertà, a favorire rappresentazioni fantastico-utopiche. E, in secondo luogo, dietro determinate teorie etico-politiche ci sono interessi vitali; alla maggior parte degli uomini può essere in fondo indifferente se la tridimensionalità dello spazio sia contingente o necessaria, ma il proprio comportamento (o la propria autostima) dipende molto dal fatto che determinati obblighi etici siano validi a priori o non lo siano.

⁴ Si tratta di categorie inutilizzabili e non soltanto a causa della loro vaghezza, ma anche perché il progresso nella storia non è semplicemente lineare: anche se strutture affermative sembrano imporsi nella storia politica *in the long run*, ricadute e passi indietro avvengono di continuo; non è perciò affatto garantito che uno stato di cose qualsiasi posteriore ad un altro sia migliore dello stato di cose precedente.

⁵ Ciò vale, per esempio, per un libro come quello di E. Topitsch (1981); gli insulti che quest'ultimo rivolge a Hegel, e che possono avere un senso solo sulla base dei valori assunti come propri dallo stesso Topitsch, producono un effetto singolare provenendo da un autore che ritiene impossibile una *fondazione* razionale delle norme etico-politiche.

non è liberale?»⁶, invece di esaminare se gli argomenti di Hegel contro una concezione liberale dello Stato siano o non siano *stringenti*. Riferendosi agli attacchi di Popper contro Hegel, attacchi che in fondo si risolvono nell'affermare che lo Stato di Hegel non è liberale, scrive giustamente, per esempio, K.-H. Ilting che «proprio questo [...] è il suo [sc. di Hegel] problema, se lo Stato moderno possa essere liberale e niente altro» (1971; 73).

È evidente che un confronto *filosoficamente* fecondo con la filosofia hegeliana del diritto non può effettuarsi nel modo appena descritto. E, se intrapresa in questo modo, anche l'analisi esauriente delle trascrizioni delle lezioni di Hegel, in parte edite per la prima volta negli ultimi anni e in parte soprattutto scoperte solo di recente, può contribuire unicamente ad una *dossografia* hegeliana più articolata, ma non può produrre risultati rilevanti *sul piano sistematico*. Per conseguire questi risultati, è indispensabile piuttosto esaminare lo sviluppo hegeliano del concetto, sviluppo che anche nella filosofia del diritto è l'unico fondamento di validità della sua pretesa di verità. In un passo decisivo della «Prefazione» ai *Lineamenti* si dice: è «evidente di per sé che l'intero come la formazione delle sue membra riposa sullo spirito logico. Da questo lato vorrei anche specialmente che questa trattazione venisse presa e giudicata. Poiché quello con cui si ha a che fare nella medesima è la *scienza*, e nella scienza il contenuto è essenzialmente legato alla *forma*» (7.12 seg. (4)). E la prefazione termina con l'avviso che «all'autore una confutazione d'altro tipo che una trattazione scientifica della cosa stessa, varrà soltanto per un commento soggettivo ed asserzione capricciosa e gli sarà indifferente» (7.28 (17))⁶.

Da queste parole nasce l'esigenza di sottoporre ad un'analisi esaustiva la *struttura argomentativa* della filosofia del diritto. Nelle pagine che seguono esamineremo criticamente i *Lineamenti di filosofia del diritto*⁷ dal punto di vista sistematico. Un punto fondamentale è costituito, in particolare, dal problema del rapporto tra soggettività e intersoggettività nella dottrina dello spirito oggettivo. Procederemo analiticamente nel modo seguente: il primo problema è stabilire *in che senso la teoria hegeliana dello*

⁶ Cfr. anche R § 141 A, 7.287 (132): «Coloro che credono di poter nella filosofia esser dispensati dal dimostrare e dedurre, mostrano ch'essi sono ancora lontani dal primo pensiero di ciò che è filosofia, e possono certo parlare d'altro, ma nella filosofia non hanno diritto di interloquire quelli che vogliono parlare senza concetto».

⁷ Dal momento che l'*Enciclopedia* di Berlino nel suo impianto corrisponde essenzialmente ai *Lineamenti* e rinvia ad essi anche esplicitamente (§ 487 A, 10.306 (III 356)), mi concentrerò principalmente sui *Lineamenti* e ricorrerò all'*Enciclopedia* solo occasionalmente.

spirito oggettivo sia una teoria normativa ed è indispensabile, a tal fine, determinare in modo più preciso il rapporto dello spirito oggettivo con la filosofia dello spirito oggettivo, ossia il rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto. Ma, poiché la storia costituisce l'istanza mediatrice tra questi due momenti, dovremo prendere in considerazione anche il posto della storia nel sistema di Hegel. Mostreremo però che la successione dei momenti così come Hegel la imposta non può essere soddisfacente (7.1.). In secondo luogo, dovremo riesaminare la partizione tricotomica della filosofia del diritto nel suo significato sistematico (7.2.). E infine saranno analizzate in modo dettagliato le tre parti della filosofia del diritto ossia «Il diritto astratto» (7.3.), «La moralità» (7.4.) e «L'eticità» (7.5.)⁸.

7.1. *La filosofia pratica di Hegel: solo teoria o anche prassi?*

Che una teoria normativa vada soggetta a particolari difficoltà è agevolmente comprensibile. Infatti la fallacia naturalistica e il regresso infinito fondativo possono essere evitati soltanto sulla base di una filosofia che ammetta una fondazione ultima; e lo sviluppo di una filosofia del genere richiede un grandissimo impegno, per cui non può suscitare sorpresa il fatto che soltanto pochi pensatori si siano sottoposti alla fatica di realizzarla concretamente. La motivazione psicologica dei pensatori che si sono impegnati in questo lavoro è stata per lo più il desiderio di realizzare una fondazione della filosofia pratica; il risultato sul piano validativo è stato quindi condizione genetica della scoperta. Questo si può osservare chiaramente in Platone: soltanto il bisogno di sviluppare mezzi spirituali in grado di arrestare la decadenza della *polis* greca, causata, tra l'altro, dalla disgregazione intellettuale della Sofistica, dette a Platone la forza di elaborare il suo sistema; ed estremamente amara fu la sua delusione, allorché fu

⁸ Per la tematica trattata nei capp. 7.1. e 7.2. faccio ricorso alla mia conferenza (1986e), che ho però considerevolmente ampliato. Le mie conferenze (1986f, g) sono, invece, in alcuni punti più dettagliate, in altri più concise del testo qui presentato nei capp. 7.3., 7.4. e 7.5. L'esposizione del capitolo sulla moralità, nonché sulla famiglia e la società civile, dipende moltissimo da Ch. Jermann (1986c, d), i cui saggi su tale ambito tematico sono sicuramente per la mia impostazione quanto di più importante sia stato sinora scritto. Queste conferenze furono a suo tempo ben "armonizzate" tra di loro, per cui intersezioni tra i saggi di Jermann ed i miei sono inevitabili nelle riflessioni sviluppate nei capitoli corrispondenti: è il medesimo testo che viene esaminato a partire dalle medesime categorie.

costretto a riconoscere che quei mezzi non erano stati sufficienti a procurare una svolta politica.

Qualcosa di analogo vale anche per l'idealismo tedesco. La rivoluzione copernicana di Kant mirava, tra l'altro, ad una fondazione autonoma dell'etica e in Fichte la filosofia culmina comunque nella filosofia pratica: la fondazione teoretica di Fichte è orientata in modo dichiarato sulla filosofia pratica. E si può dire che anche alla base dell'impegno filosofico del «vecchio politico» Hegel⁹ ci fosse in origine l'esigenza di agire politicamente sul mondo: nella famosa lettera a Schelling del 2 nov. 1800, in cui annuncia la sua partenza da Francoforte e il suo trasferimento a Jena, Hegel scrive: poiché «l'ideale degli anni giovanili» si è trasformato «in un sistema [,] mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini» (*Briefe* I 59 seg. (I 156)). Nel sistema del pensatore che ha portato a compimento la tradizione dell'idealismo assoluto, inaugurata da Platone, tra le cui esigenze fondamentali va annoverata proprio la fondazione vincolante della filosofia pratica, si verifica tuttavia un singolare capovolgimento: *sempre più chiaramente in Hegel emerge una posizione in cui la classica impostazione della filosofia pratica non ha più posto. Infatti, nella filosofia dello spirito oggettivo – il corrispettivo hegeliano della filosofia pratica della tradizione – non si tratta più di interrogarsi sul problema di che cosa debba essere fatto; la filosofia dello spirito oggettivo è piuttosto indirizzata al problema di come si configuri di fatto l'agire giusto, morale e politico, dell'uomo. Ossia: essa è una considerazione puramente teoretica dell'agire e non già un invito ad un agire normativamente vincolante.* All'interno della filosofia pratica dell'idealismo tedesco questo slittamento dell'impostazione è singolare ed è stato anche storicamente il motivo principale per cui il sistema di Hegel è stato abbandonato dopo la morte del suo autore. Più ancora delle inconsistenze interne del sistema – e ce ne sono a sufficienza –, più ancora della marcia trionfale delle scienze della natura e dell'abbandono da parte del Positivismo di una teoria filosofica della natura, fu l'assorbimento teoretico della filosofia pratica a causare il rifiuto del sistema di Hegel nella generazione immediatamente successiva al filosofo¹⁰. E c'è una certa ironia nel

⁹ Cfr. la lettera alla moglie di Th.J. Seebeck del 14 ott. 1811, in cui Hegel così denomina se stesso (*Briefe* IV/2 24 (II 170)).

¹⁰ Il modo inaccettabile in cui Hegel fonda il rapporto fra teoria e prassi, come molto a proposito scrive K.-O. Apel, costituisce il principale motivo dello sviluppo filosofico successivo. A partire da Hegel è presente «nella filosofia mondiale il problema – finora irrisol-

fatto che da un discepolo dell'uomo che più di chiunque altro aveva ridotto la filosofia pratica a teoresi abbia preso le mosse un movimento che ha perseguito la trasformazione della filosofia in prassi e l'ha anche, a suo modo, realizzata, come mai era avvenuto in precedenza nella storia dell'umanità. Ma questo passaggio costituisce solo la conferma di una convinzione centrale di Hegel, ossia che le unilateralità filosofiche "si vendicano": al teoreticismo hegeliano doveva seguire una filosofia che si trasformò in un prassismo altrettanto unilaterale.

In questa sezione risponderemo, innanzi tutto, alla domanda: i *Lineamenti* di Hegel sono una teoria descrittiva o normativa (7.1.1.)? Esamineremo in modo dettagliato, in secondo luogo, la tesi hegeliana – che è causa del suo teoreticismo – secondo la quale la filosofia compare sempre troppo tardi nella storia del mondo (7.1.2.). Saranno analizzati, in terzo luogo, i momenti che in Hegel vanno in senso opposto, specialmente il suo concetto di storia (7.1.3.). In quarto luogo, esporremo, valuteremo e ripenseremo le proposte critiche formulate da alcuni allievi di Hegel in vista di una nuova determinazione del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto (7.1.4.).

7.1.1. *La filosofia hegeliana dello spirito oggettivo è una teoria normativa?*

Un problema controverso nella letteratura secondaria è la determinazione del rapporto fra teoria e prassi in Hegel. In modo molto semplificato si può dire che gli autori che non sono specialisti di Hegel e non sono hegeliani tendono in generale a rinfacciare a Hegel un estremo teoreticismo¹¹. Rispetto a questa accusa i neohegeliani, invece, prendono in genere le difese di Hegel, rinviando a singoli passi che documenterebbero il contrario

to – di una *mediazione filosofica fra teoria e prassi*». L'esistenzialismo, il marxismo e il pragmatismo americano vanno compresi in via primaria «come diversi tipi di *filosofie posthegeliane che sostengono una mediazione fra teoria e prassi riferita al futuro*». Apel ritiene però – e anche in questo bisogna concordare con lui – che queste tre filosofie non abbiano prodotto una filosofia pratica soddisfacente, perché non sono in condizione di fondare «un principio normativo universalmente vincolante, che nel contempo permetta di guidare la ricostruzione teoretica della situazione storica e di concretizzarsi in essa» (1983; 613).

¹¹ Si vedano, per esempio, autori differenti come R. Heiss (1963), 163, J. Habermas (1966), 154 segg. (201 segg.) e E. Heintel (1968), 708.

ossia una presa di posizione di Hegel favorevole a una funzione critico-innovativa della filosofia¹². Nuovo alimento alla discussione hanno dato soprattutto le “Nachschriften”, scoperte nel frattempo, di lezioni sulla filosofia del diritto; la mancanza, o la formulazione differente dell’identità tra ragione e realtà nella “Wannenmann-Nachschrift”¹³ o nella “Nachschrift” della lezione del 1819-20¹⁴ starebbero a documentare che il deciso rifiuto hegeliano di una filosofia pratica *stricto sensu* normativa, presente nella «Prefazione» ai *Lineamenti*, andrebbe ricondotto soltanto a motivi esterni – per esempio, al timore della censura¹⁵. Il teoreticismo di Hegel sarebbe soltanto una conseguenza del suo atteggiamento di *accomodamento* alla realtà effettiva del suo tempo. Sono del parere che nessuna decisione vincolante su questo problema possa essere raggiunta continuando semplicemente a presentare nuovi passi. Infatti, già nel corpus della “Freundesverein - ausgabe”, e limitandoci a questa, ci sono effettivamente, e a sufficienza, passi che vanno sia nell’una sia nell’altra direzione, passi tra cui è semplicemente impossibile stabilire una concordanza; il che ha un solo significato: la posizione di Hegel su questo problema è *contraddittoria*. È pertanto più produttivo, a mio avviso, cercare di determinare quale posizione *consegua* logicamente dal sistema hegeliano e se le premesse di Hegel siano stringenti. Unicamente in questo modo la filosofia sistematica attuale può apprendere qualcosa da Hegel, anche se forse in modo soltanto negativo.

Occorre stabilire, innanzi tutto, che cosa si dice nella «Prefazione» ai *Lineamenti* sul problema relativo allo scopo della filosofia dello spirito oggettivo. Tale «Prefazione» è stata comunque premessa da Hegel alla sua opera principale sulla filosofia del diritto e dello Stato, l’unica opera da lui

¹² Si vedano, per esempio, H.F. Fulda (1968) e M. Theunissen (1970a), 347 segg., nonché di quest’ultimo in particolare (1970b), che comprende una panoramica della letteratura su tale questione.

¹³ Dove si dice: «Ciò che è razionale, deve [muß] accadere» (Wa 157).

¹⁴ «Ciò che è razionale *diventa* effettivamente reale, e l’effettivamente reale *diventa* razionale» (51; corsivi aggiunti). Il passo ricorda naturalmente il resoconto di H. Heine, in cui il poeta riferisce che, avendogli espresso una volta la sua insoddisfazione nei confronti dell’affermazione dell’identità tra reale e razionale, Hegel avrebbe sorriso in modo strano e replicato: «Si potrebbe anche dire: “tutto ciò che è razionale deve [muß] essere”. Si guardò intorno rapidamente, ma si tranquillizzò subito; infatti solo Heinrich Beer aveva udito le sue parole [...]» (Ber. num. 363, p. 235). Nel senso di questa esoterica hegeliana in L. Noack si dice (1846; 11): «*Ciò che è razionale diventa anche effettivamente reale*».

¹⁵ Così soprattutto K.-H. Ilting (1983), 28 segg. Sostanzialmente prudente ed equilibrato D. Henrich (1983), 13 segg., 372 seg.

chiaramente considerata degna di pubblicazione a differenza delle lezioni successive e che merita pertanto, in relazione al nostro problema, più attenzione di qualsiasi altro testo hegeliano. Ora, la «Prefazione» sostiene esplicitamente che la filosofia «è lo *scandaglio del razionale*, appunto per ciò è *l'apprendimento* di ciò ch'è *presente e reale*, non la costruzione di un *al di là*» (24 (13)). Il razionale è infatti effettivamente reale e l'effettivamente reale razionale. I *Lineamenti* non sono altro che «il tentativo *di comprendere e di esporre lo Stato come un qualcosa entro di sé razionale*». Proprio uno scritto filosofico dovrebbe infatti «esser lontanissimo dal dover costruire uno *Stato come dev'essere*; l'insegnamento che in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo Stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto». Lo scopo della filosofia dello Stato è dunque la conoscenza e non la riorganizzazione dello Stato. «Comprendere ciò *che è*, è il compito della filosofia, poiché ciò *che è*, è la ragione» (26 (15)). Hegel si richiama al fatto che un individuo è figlio del suo tempo; la filosofia deve pertanto cogliere il proprio tempo col pensiero; una teoria che vada oltre il proprio tempo sarebbe un mero opinare. Questo è documentato anche dall'apparente controesempio per eccellenza, ossia dalla *Politeia* di Platone, che in verità ha colto solo l'eticità del tempo e ha tentato invano di salvarla dall'irruzione del nuovo principio dell'individualità (24 (13)).

Non è affatto semplice comprendere in modo corretto ciò che è detto nella «Prefazione». Certamente è chiaro come il sole che i *Lineamenti* non intendono essere un progetto normativo per il futuro; ma che cos'è poi veramente quest'opera? È una mera descrizione di un qualsiasi Stato esistente, per esempio, di quello prussiano? E Hegel è forse un positivista del potere, per il quale il compito di una filosofia dello Stato si esaurisce nel descrivere ciò che è, senza esaminare anche se ciò che è sia razionale? Nella filosofia hegeliana dello Stato – soprattutto nelle considerazioni sul diritto pubblico – si trovano indubbiamente passi che non possono essere caratterizzati se non come espressioni di una sorta di positivismo del potere; tuttavia, l'accusa globale di positivismo del potere, sollevata contro Hegel, per esempio, da Haym¹⁶, è sicuramente inappropriata. Nei *Linea-*

¹⁶ Secondo Haym, «tutto ciò che è stato insegnato a suo tempo da Hobbes e da Filmer, da Haller o da Stahl [è] una dottrina relativamente liberale rispetto a quel famoso detto della razionalità del reale nel senso della prefazione hegeliana. La teoria della grazia divina e la teoria della "oboedientia assoluta" sono innocenti e non presentano pericoli, se paragonate alla temibile dottrina che santifica *l'esistente in quanto esistente*» (1857; 367 seg.).

menti Hegel critica in modo distruttivo il positivismo del potere di Haller (§ 258 A e nota, 7.402 segg. (195 segg.)) e che la fatticità non possa essere fondamento di validità è sostenuto senza il menomo dubbio nei suoi scritti politici minori (4.373, 507 seg., 11.88 seg.); non solo, ma l'impianto e il metodo dei *Lineamenti* mostrano a prima vista che in quest'opera non si tratta della descrizione di un qualsivoglia Stato fattico. E per quanto concerne la proposizione sull'identità di razionale e reale, è sufficiente uno sguardo alla *Scienza della logica* per stabilire che la realtà effettiva è qualcosa di più dell'essere-determinato [Dasein] contingente. Già nell'*Enciclopedia*, come è noto, Hegel ha richiamato l'attenzione sulle differenziazioni categoriali tra essere-determinato, esistenza, apparenza e realtà effettiva, per giustificare quella proposizione (§ 6, 8.47 segg. (I 129 seg.)), che diventa però in tal modo una tautologia veramente banale: è razionale ciò che nell'elemento fattico corrisponde al concetto.

Ma allora che cosa è precisamente la filosofia hegeliana del diritto, se non è una teoria né descrittiva né normativa? Le osservazioni di Hegel nella «Prefazione» ai *Lineamenti* non ammettono se non la seguente interpretazione: i *Lineamenti* devono essere una teoria *filosofica* della realtà sociale – allo stesso modo in cui la «Filosofia della natura», per esempio, intende essere una teoria filosofica della natura (e quindi, nel contempo, una fondazione delle scienze della natura). Una teoria del genere sarebbe sicuramente non già una teoria di ciò che è empirico-contingente, bensì soltanto una teoria delle strutture generali del sociale. Tuttavia, dal punto di vista della *determinazione concettuale* della filosofia dello spirito oggettivo fornita da Hegel, la filosofia del diritto dovrebbe avere a che fare di gran lunga più con un'opera come la *Staatslehre* di H. Heller che non con i *Fondamenti del diritto naturale* di Fichte: la prima cerca di rinvenire i principi della concreta realtà dello Stato moderno, mentre la seconda traccia le linee di una teoria decisamente normativa¹⁷. Ora, non va certamente contestato che la filosofia – se è la metascienza suprema – dovrebbe senz'altro indicare anche i principi delle scienze sociali descrittive (che nel XX secolo furono fondati in modo determinante soprattutto da M. Weber), che in essa dovrebbe cioè essere effettivamente contenuta una filosofia dello spirito oggettivo esistente di fatto. Tuttavia si pongono qui due problemi. In

¹⁷ C'è in effetti un'opera di Hegel che può essere considerata precorritrice della *Staatslehre* di Heller: lo scritto sulla Costituzione della Germania (v. n. 18), che non a caso H. Heller stesso fece pubblicare (per la Reclam di Lipsia) nel 1922. Sul nesso tra Heller ed Hegel cfr. l'ottimo lavoro di M. Hartwig (1986).

primo luogo: su quale momento temporale deve orientarsi la filosofia dello spirito oggettivo? Nel corso della storia l'ultimo momento temporale si muta in un altro, per cui ci sono diverse figure dello spirito oggettivo: quale di esse va privilegiata? Dal momento che ci dovremo occupare in seguito del problema della storia, mi concentrerò sulla seconda obiezione: dalla necessità di una teoria dello spirito oggettivo esistente di fatto segue effettivamente che sia *superflua* una filosofia di ciò che è normativamente vincolante? Hegel sembra essere di questa opinione con alcune riserve. Gli argomenti addotti nella «Prefazione» sono essenzialmente tre¹⁸:

- 1) Il dover-essere è sottoposto all'opinare.
- 2) Il dover-essere è ontologicamente deficitario rispetto alla realtà effettiva.
- 3) Un individuo non può andare mai oltre il proprio tempo.

Ma è facile rendersi conto che questi argomenti non sono convincenti ovvero non provano ciò che pretendono di provare. Infatti, in primo luogo, che una teoria normativa non possa andare al di là di mere assicurazioni risulta vero soltanto nel caso in cui essa non disponga di un fondamento ultimo apriorico. La filosofia di Hegel pretende, però, di essere in possesso di un fondamento del genere, per cui dovrebbe essere in condizione di fornire ben più che opinioni. Se Hegel si ritiene capace di elaborare una filosofia reale apriorica, che solo in un secondo momento viene interpretata empiricamente (v. *supra* pp. 146 segg.), non si vede per qual

¹⁸ Per ulteriori argomenti cfr. il cap. 7.1.2. Lo scritto sulla Costituzione mostra chiaramente, del resto, che alla base del rifiuto hegeliano di una teoria normativa c'è, in quanto condizione genetica di natura psicologica, il desiderio di conciliarsi col mondo, desiderio che però non è un argomento. In questo scritto si legge: «I pensieri che questo scritto contiene non possono avere, con la loro pubblicazione, alcun altro scopo o effetto, che il comprendere ciò che è, e con ciò trasmettere una più quieta opinione, così come una moderata sopportazione nei contatti reali e nelle parole. Poiché non ciò che è ci rende impetuosi e sofferenti, bensì il fatto che non sia come deve essere; se però riconosciamo che esso è come è necessario che sia, cioè non per arbitrio o per caso, con ciò riconosciamo anche che esso deve essere così. È però difficile per gli uomini in generale sollevarsi alla consuetudine di riconoscere la necessità e di cercar di pensare» (1.463 (Sp 13 seg.)). È facile riconoscere qui una omonimia e precisamente nel termine "necessità". La crisi della Germania può – *sotto determinate condizioni* – essere stata "necessaria"; ma non è escluso che *sotto altre condizioni* potesse essere realizzato uno stato di cose normativo corrispondente alle esigenze della ragione. In generale, poco convincente è il fatto che Hegel riconosca un sentimento della libertà nel fatto, tipico dell'Antichità, di trovare un accomodamento con la necessità (E § 147 Z, 8.290 (I 362 seg.); 17.110 segg. 131 seg.); questa libertà, però, è soltanto quella della volpe, per la quale l'uva è troppo acerba, poiché non può arrivarci!

motivo una teoria normativa non debba essere possibile. In secondo luogo, l'opzione di Hegel per la razionalità della realtà effettiva può avere senso soltanto se l'identità di ragione e realtà effettiva viene compresa come un'identità dinamica e non statica: il razionale si impone *col tempo* anche sul piano reale¹⁹. A favore di un'interpretazione del genere parlano in effetti le formulazioni divergenti presenti nelle "Nachschriften" delle lezioni scoperte di recente (v. *supra* p. 517), il concetto hegeliano di realtà effettiva, nonché la circostanza che Hegel in generale rifiuta il positivismo del potere²⁰. Ma un'interpretazione del genere rende non solo possibile, bensì addirittura indispensabile una teoria normativa. E per quanto concerne la polemica di Hegel contro il dover-essere, essa può essere giustificata solo se diretta contro una teoria in cui l'elemento razionale resta necessariamente un mero dover-essere, per esempio contro un'utopia che, trascurando di salvaguardare le istituzioni e così via, è destinata a non oltrepassare il livello dei sogni. Ma supponiamo che qualcuno sviluppi una concreta teoria di uno Stato più giusto, indicando in modo preciso mediante quali misure istituzionali vada realizzata una situazione di fatto migliore: che cosa ci sarebbe mai da ridire su questo? Che *al momento* tale teoria non è ancora realizzata? Ogni razionale un tempo non si era ancora realizzato, e forse per questo motivo è stato allora irrazionale? Il terzo argomento, infine, è del tutto inutile nella forma imprecisa in cui è formulato. Ci sono infatti sicuramente limiti storici del singolo individuo; ma da ciò non segue che il singolo individuo non sia in grado di avere una visione che va oltre il suo tempo – anzi Hegel stesso, come pochi pensatori prima di lui, ha una pretesa del genere.

Gli argomenti hegeliani contro una teoria normativa hanno, pertanto, uno scarso valore; a favore della necessità di una teoria normativa del genere parla il fatto *che i Lineamenti nella loro stessa realizzazione, in vari*

¹⁹ Degno di nota è che Hegel nel suo famoso detto prenda le mosse *innanzi tutto dalla ragione per poi pervenire alla realtà effettiva*: "Ciò che è razionale è effettivamente reale, e ciò che è effettivamente reale è razionale". Sh. Avineri richiama l'attenzione (1972; 308, n. 22) sul fatto che la frase perde subito il suo senso, se – come avviene già in F. Engels, ma anche in numerosi altri interpreti – viene rovesciata: "Ciò che è [effettivamente] reale è razionale, e ciò che è razionale è [effettivamente] reale".

²⁰ Il piatto positivismo del potere è inconsistente in via immediata: la convinzione dell'insufficienza di ciò che esiste di fatto è essa stessa un fatto. Inoltre, nelle polemiche presenti nei *Lineamenti* Hegel presuppone sempre l'esistenza del male; e difficilmente gli sarebbe sfuggita la contraddizione tra questo presupposto e il positivismo del potere, nonostante questo gli sia stato rimproverato da H.E.G. Paulus (1821; 61 segg.).

passi, costituiscono una teoria di questo tipo. Così l'intera prima parte comprende uno sviluppo di norme razionali sul piano del *diritto naturale*, norme che si trovano parzialmente in opposizione rispetto alle norme del diritto positivo (cfr. § 3, 7.34 segg. (21 segg.)). Ma soprattutto è evidente che il metodo seguito da Hegel è quello di un disegno normativo e non quello di una teoria filosofica delle strutture razionali della realtà sociale. Una teoria di quest'ultimo tipo, infatti, dovrebbe far derivare lo Stato dai bisogni e da fattori analoghi; ma Hegel concepisce lo Stato in base alla struttura del concetto. Anzi, il principio della filosofia del diritto è «*la volontà libera, la quale vuole la volontà libera*» (§ 27, 7.79 (41)), il cui movimento deve essere perseguito in modo conforme all'autodeterminazione del concetto (§ 2, 7.30 segg. (19 segg.)). Ma su questo concetto si può costruire soltanto una teoria normativa²¹.

Si produce in tal modo un risultato paradossale: sulla base del suo *metodo* la filosofia hegeliana del diritto dovrebbe essere una teoria normativa, ma non può esserlo e nemmeno vuole esserlo sulla base della sua *collocazione nel sistema* e della sua *determinazione concettuale* formulata nella «Prefazione». Ciò porta ad una singolare ambivalenza: i *Lineamenti* procedono secondo un metodo che dovrebbe generare l'elemento razionale e l'elemento normativamente vincolante, ma devono fare continuamente attenzione a non oltrepassare la realtà fattica. Questa contraddizione potrebbe essere eliminata soltanto dalla tesi metafisica dell'identità tra realtà effettiva e razionalità, ma anche in tal caso solo interpretando questa tesi nel modo più piatto e del tutto astorico, ossia in un modo che non vale la pena di criticare e che non può essere stato nemmeno nelle intenzioni di Hegel. Infatti, l'unico significato sensato che può avere quella proposizione è: la realtà non oppone una resistenza assoluta alla ragione; col tempo la ragione si imprimerà nella realtà, in quanto ne costituisce l'essenza; ma non può certo significare che debba essere reale tutto ciò che è stato dedotto in base ad una pretesa sovrastorica nell'anno 1821 o in un altro anno. Che cosa mai dovrebbe infatti garantire questo accordo misterioso tra la ragione che si realizza storicamente e un anno qualsiasi?

²¹ Contro le considerazioni qui sviluppate si potrebbe obiettare che esse non colgono proprio il punto cruciale della filosofia hegeliana dello spirito oggettivo, che mette in questione la distinzione fra descrittività e normatività. Ma a ciò va replicato che proprio questo punto è, a mio parere, falso: nella polemica contro il dover-essere mi sembra sensata soltanto la critica ad imperativi astratti, ma non la convinzione che una teoria normativa delle istituzioni non possa trascendere il suo tempo.

La contraddizione, presente nei *Lineamenti*, tra pretesa normativa e stretta limitazione al presente non è pertanto *oggettivamente* sanabile. La sua eliminazione è quindi affidata alla soggettività particolare di Hegel e ciò può avvenire soltanto nel modo seguente: nei casi in cui nel suo tempo la ragione non è ancora realizzata, Hegel finge di essere pervenuto col suo metodo a risultati che non sono invece un prodotto di questo metodo, ma che sono necessari per impedire uno “straripare” della filosofia al di là del presente²². Ma in presenza di passi del genere – se il metodo hegeliano è effettivamente utilizzabile – è necessario dimostrare *in modo puramente concettuale* che Hegel ha commesso errori. Ciò sarà fatto nei capitoli 7.3., 7.4. e 7.5.

Si potrebbe dire riassumendo: i *Lineamenti* di Hegel comprendono effettivamente accomodamenti con la realtà del tempo; le considerazioni precedenti mostrano tuttavia che questi accomodamenti sono una conseguenza non già del tornaconto e della viltà personali di Hegel, bensì della finalità poco chiara dell’opera. Hegel non poteva fare altro che addivenire a questi accomodamenti *per motivi teoretici*, se voleva mantenere l’infelice condizione di incertezza fra normatività e descrittività che caratterizza i *Lineamenti*.

Ma perché Hegel non ha deciso di optare per una teoria chiaramente normativa, tanto più che gli argomenti da lui addotti contro una teoria del genere sono così deboli? Penso che vadano indicati a tal proposito due motivi, più profondi degli argomenti occasionali a cui si è già accennato. Innanzi tutto: abbiamo mostrato in precedenza che in effetti il sistema di Hegel deve comprendere anche una teoria dello spirito oggettivo *reale*. *Ma quale rapporto sussiste tra questa teoria e una teoria normativa?* Per questo problema, sicuramente di non facile soluzione, Hegel non ha trovato una risposta soddisfacente, differenziata, ed ha pertanto identificato teoria descrittiva e teoria normativa. Ma il secondo motivo per cui Hegel è stato costretto a respingere una teoria normativa è il seguente: la compiutezza e chiusura del suo sistema, culminante nel pensiero del pensiero, non lascia

²² Vi sono, inoltre, passi che Hegel stesso sembra intendere non come normativi, ma come semplicemente descrittivi: le considerazioni, per esempio, sulla nascita della plebe (§§ 241 segg., 7.387 segg. (399 segg.)). Riferendosi alla plebe si chiede giustamente E. Gans: «La plebe deve continuare ad esistere? È essa un’esistenza necessaria? Io mi unisco qui all’opinione dei seguaci di Saint-Simon, che solo a tal riguardo hanno ragione [...] La polizia deve pertanto operare in modo che non esista alcuna plebe. L’esistenza della plebe è un fatto, ma non un diritto. Si deve andare alle cause del fatto ed eliminarle» (1981; 92).

più alcuno spazio a quell'invito all'azione da parte del pensiero, che è implicitamente contenuto in ogni teoria normativa²³. E questo teoreticismo non è conseguenza, bensì causa di quegli accomodamenti con la realtà del tempo di cui si è parlato, anzi è il nucleo centrale della filosofia hegeliana.

7.1.2. *Il ritardo della filosofia. Passatismo e nichilismo di Hegel*

In effetti è facile comprendere *che sulla base del sistema di Hegel l'interpretazione teoreticistica della filosofia pratica è l'unica concezione possibile per questo ambito della filosofia*. Si tratta chiaramente in questo caso di una conseguenza inevitabile dell'impostazione hegeliana e non semplicemente di una delle tante deviazioni dall'idea fondamentale del sistema, così frequenti in Hegel, che è un individuo finito determinato. La «Prefazione» ai *Lineamenti* non è quindi dettata dalla paura della censura²⁴; in essa si esprime piuttosto con chiarezza e senza orpelli ciò che, a partire da ragioni interne, è necessariamente il concetto hegeliano della filosofia pratica.

La logica di Hegel ha infatti il suo compimento nel pensiero, che comprende se stesso, del pensiero dell'idea assoluta; l'ultima determinazione della filosofia reale deve essere perciò la ricostruzione di questo pensiero da parte dello spirito umano, cioè la filosofia. Se veramente la filosofia reale debba concludersi con il pensiero dello spirito teoretico è un problema che è stato già ampiamente discusso (v. cap. 3.3.2.3.); ma, a prescin-

²³ Questo aspetto è stato approfondito in modo molto chiaro da H. Kimmerle, il quale rinvia giustamente al fatto «che nel sistema [di Hegel] il pensiero e la sua realizzazione nella coscienza ritornano entro di sé, tralasciando la natura, come un movimento circolare, cosicché dal punto di vista di questa teoria un rapporto con la realtà effettiva non è più necessario, dal momento che essa pretende di assorbire completamente entro di sé la realtà effettiva» (1970; 294). Mi sembra peraltro dubbio che «la difficoltà che qui si presenta» possa «essere risolta soltanto oltrepassando l'orizzonte della filosofia sistematica in quanto tale» (294); non ci si può dispensare dall'impegno di un pensiero coerente ed un pensiero coerente è anche sempre un pensiero sistematico.

²⁴ Con ciò non si può per forza escludere che alcune formulazioni presenti nei *Lineamenti* sarebbero state diverse senza le decisioni di Karlsbad. Così mi sembra che l'analisi di J. D'Hondt (1982b) del capitolo sulla censura (§ 319, 7.486 segg. (252 segg.)) abbia mostrato in modo convincente che le rivendicazioni hegeliane, prese singolarmente, sono assolutamente razionali, liberali e addirittura in opposizione alla realtà del tempo, anche se il loro *tono* suscita in un lettore superficiale l'impressione che Hegel sia un apologeta della censura e della Restaurazione.

dere da ciò, il risultato in ogni caso è che, se la filosofia dello spirito deve comprendere una filosofia dello spirito oggettivo, quest'ultima non può costituirne la sfera ultima; ad essa deve seguire la filosofia dello spirito assoluto culminante nella filosofia della filosofia (cfr. *supra* pp. 202 seg.; 436 segg.). In concreto, però, ciò significa: la filosofia è il fine supremo; essa non occupa il suo posto in virtù delle sfere precedenti, ma sono queste sfere ad occupare il loro posto in virtù della filosofia. Per quel che riguarda il rapporto della filosofia dello spirito oggettivo con lo spirito oggettivo, ciò significa: *la filosofia non esiste per la realtà politica, bensì quest'ultima esiste per la filosofia. La filosofia ha il suo fine in se stessa: deve pertanto conoscere la realtà e non trasformarla*. Questo rapporto logico di anteposizione orientato in senso temporale ha come conseguenza il passatismo di Hegel: la filosofia è ricordo, sguardo retrospettivo sul passato, non già prolessi e progetto di ciò che avverrà, di ciò che diventerà essere. E se il dover-essere non è ancora realizzato, la filosofia non può interessarsene; essa deve solo comprendere ciò che è e ciò che è stato. *All'interno del sistema hegeliano la domanda kantiana "che cosa debbo fare?" non ha quindi alcuna collocazione*. Una risposta ad essa potrebbe nel migliore dei casi suonare così: "Conosci l'elemento razionale presente nella realtà effettiva!"²⁵.

Proprio questa convinzione è stata espressa da Hegel con estrema chiarezza alla fine della «Prefazione» ai *Lineamenti*, in uno dei passi più poetici della sua opera, e corroborata sul piano della filosofia della storia: «Per dire ancora una parola a proposito del *dare insegnamenti* su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'asestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo» (27 seg. (17)).

Del tutto assurdo sarebbe vedere in questo passo un'occasionale sbandata di Hegel determinata da motivi esterni. Esso esprime piuttosto in una

²⁵ Osservare, come fa Lasson, che Hegel sarebbe d'accordo con Kant anche sulla dottrina del primato della ragion pratica (1916; 26) dimostra una singolare incomprensione del sistema hegeliano.

forma concentrata e letterariamente perfetta una visione centrale, che si ritrova in quasi tutte le opere hegeliane, la visione cioè che la filosofia nasce solo dagli sconvolgimenti di una determinata epoca e che per questi sconvolgimenti non può fornire soluzioni, bensì soltanto conoscere il principio che era a fondamento di quella forma dello spirito oggettivo che si trova sulla via del tramonto. Questa visione – come afferma Hegel nella «Prefazione» – non soltanto va concettualmente fondata, ossia dedotta puramente a priori, ma anche verificata sul piano empirico. In effetti Hegel ha cercato di documentare concretamente questa sua idea nell'«Introduzione» alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove sviluppa, innanzi tutto, la seguente tesi generale: la filosofia può nascere solo in un tempo in cui, da un lato, una civiltà abbia superato la torpida vita ancora immersa nella natura e, dall'altro, sia terminata la fase in cui ci si occupa a fondo in modo appassionato di compiti storici; soltanto a queste condizioni può esserci un interesse per l'universale. Ma il filosofare, in quanto astrarre e riflettere, istituisce una cesura tra il singolo e la comunità; la filosofia è infatti un'attività solitaria, come Hegel scrive nel 1807 a Zellmann (*Briefe* I 137 (I 252)). «Ne consegue che esso [sc. lo spirito] intacca e indebolisce questa forma sostanziale d'esistenza, questa eticità, questa fede; e allora s'inizia il periodo della corruzione. Il processo ulteriore porta poi lo spirito a concentrarsi in se stesso» (18.71 (I 64)). Lo spirito filosofico non trova più soddisfazione nel mondo immediato che lo circonda; si volge pertanto contro quest'ultimo e ne affretta la decadenza. Soltanto quando questa decadenza è diventata inarrestabile, lo spirito riconosce la presenza della ragione nel tempo che passa e si concilia con esso, ma solo nel pensiero. «La filosofia costituisce l'espiazione della corruzione di quel mondo reale, che è stata iniziata dal pensiero. La filosofia comincia con il tramonto di un mondo reale. Quando essa sorge con le sue astrazioni a lavorare di chiaroscuro, la freschezza e la vitalità della gioventù se ne sono andate; e la sua espiazione non si compie nella realtà effettiva, bensì nel mondo ideale» (71 seg. (I 64*)). E per documentare la sua tesi Hegel fa riferimento agli inizi della filosofia con gli Ionici, a Platone, al Neoplatonismo, alla filosofia del XV e XVI secolo e, implicitamente, alla sua stessa filosofia²⁶.

* La tr. it. utilizzata è stata integrata e parzialmente modificata tenendo conto del testo originale citato dall'A. (v. Nota del curatore). *N. d. c.*

²⁶ Cfr. anche il passo parallelo in 20.483 seg., nonché sulla filosofia ionica 18.179 (I 173). Vedi ora anche R. Henrich 51 seg.

L'argomentazione di Hegel – che si trova in modo analogo anche nella *Filosofia della storia*²⁷ – si può concisamente riassumere in questo modo: la filosofia può sorgere solo in un tempo di crisi. Soltanto il bisogno divenuto urgente di legittimare Stato, religione e così via provoca, infatti, la formazione di una filosofia. Questo bisogno è però espressione del fatto che quelle istituzioni non sono più valide in modo immediato, ma sono malate; e la filosofia – che si ritira sempre più da quelle istituzioni – non può ormai guarire questa malattia, ma solo diagnosticarla. La legittimazione compiuta dalla filosofia resta confinata ad un circolo ristretto e non è più in grado di imporsi: giunge troppo tardi²⁸. Dall'inizio alla fine della sua attività letteraria Hegel ha espresso ripetutamente queste idee. Già nello scritto sulla differenza (2.22 (Psc 15); cfr. soprattutto 2.20-25 (13-17) e GW 5, 269 seg.) si legge: «Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia»; e in una delle recensioni scritte per i “*Berliner Jahrbücher*” Hegel rimprovera al suo critico K.E. Schubarth di ignorare la «cosa principale» in riferimento alla manifestazione storica della filosofia ossia «che, con il ritirarsi entro di sé distogliendosi dalle condizioni infelici, frantumate di un mondo esistente, lo spirito si acquista, in un mondo ideale e autentico, un rifugio, un rimedio e quella gioia più elevata che non potrebbe più trarre dall'esistenza» (11.454 seg.).

Ora, è indubbio che a queste considerazioni di Hegel non debba essere negata una *certa* verità. Esse non sono soltanto illuminanti sul piano teorico, ma possono anche essere verificate sul piano empirico nel corso della storia della filosofia²⁹. Difficilmente accettabile, però, è la posizione di Hegel sulla questione di fatto concernente il ritardo della filosofia, che egli non considera – o non considera in prima istanza – una tragica concomitanza fattuale, al cui superamento si dovrebbe almeno lavorare, bensì, all'opposto, accetta completamente. Infatti, pur interpretando spesso la fuga nella filosofia addirittura come una semplice azione sostitutiva dell'impegno politico (cfr., per esempio, 12.338 (232)), già a Berna, nella se -

²⁷ Cfr. 12.93 seg., 96, 102, 319, 327, 329 (61 seg., 63 seg., 67 seg., 219, 224 seg., 226 seg.).

²⁸ Occasionalmente Hegel afferma, però, che il peccato originale della riflessione potrebbe essere anche di nuovo guarito *dal* pensiero (12.391 (268 seg.); 19.349, 499 (2 493; 3/I 100)), ma, com'è palese, appunto soltanto *nel* pensiero.

²⁹ Cfr. dell'Autore (1984a), 158 segg., 589 segg., 667 segg., 706 segg. (120 segg., 429 segg.).

conda aggiunta allo scritto sulla positività della religione cristiana, Hegel fa intendere che questa fuga è *in verità l'ascesa verso qualcosa di più elevato*, anche se la persona coinvolta non ne è cosciente. «Catone si rivolse al *Fedone* di Platone solo quando venne distrutto ciò che per lui era stato fino ad allora il più elevato ordinamento delle cose, il suo mondo, la sua repubblica; allora si rifugiò in un ordinamento ancora più elevato» (1.205). Solo in apparenza la filosofia, secondo Hegel, ha la funzione di legittimare, puntellare o formare in modo veramente nuovo lo spirito oggettivo. In verità è fine a se stessa e il tramonto di una civiltà è giustificato, se tale civiltà arriva nel suo tramonto a compimento in modo da produrre la filosofia come il suo canto del cigno³⁰. La delusione di coloro che si rifugiano dalla politica nella filosofia è solo un'astuzia della ragione: la loro sofferenza è solo un mezzo che li conduce alla considerazione teoretica di ciò che è; ciò che ad essi sembra un'operazione sostitutiva è in verità il fine supremo col quale propriamente si deve avere a che fare. L'elemento ideale, infatti, dal momento che si trova più in alto del reale, *deve* sopraggiungere più tardi del reale. E proprio perché occupa un posto più elevato, non si può dire in senso proprio che l'ideale non è sfortunatamente in condizioni di agire in modo positivo sulla realtà effettiva corrotta; corrisponderebbe meglio alle intenzioni di Hegel dire così: se l'ideale causasse degli effetti su una figura dello spirito oggettivo che esiste soltanto per produrre l'ideale stesso, ci sarebbe una deficienza nella sua determinazione essenziale. Dietro la malinconia della frase sulla nottola di Minerva c'è in verità una posizione che si rassegna a questo ritardo della filosofia, che anzi in esso riconosce, in ultima istanza, addirittura una struttura affermativa. Ciò risulta con la massima chiarezza dal passo forse letterariamente più bello delle opere di Hegel. Nella *Fenomenologia dello spirito* all'inizio del capitolo sulla religione rivelata viene descritto il tramonto del mondo classico, di quel mondo che al giovane Hegel era apparso come la quintessenza del bello e dell'etico e per il quale ancora il vecchio Hegel nutriva nostalgia, «se fosse permesso di avere una nostalgia» (18.173 (1 168)). In questo passo Hegel descrive con espressioni scultoree la graduale estinzione dello spirito di quel mondo, e l'approva. E, più precisamente, il motivo di tale approvazione non sta, in via primaria, nel fatto che a questo mondo debba succedere un mondo *reale* più elevato, migliore – il mondo del Cristiane -

³⁰ Cfr. 6.287 (II 692): «La più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è là dove comincia il suo tramonto».

simo –, bensì nel fatto che il passaggio dal modo della realtà esterna a quello del ricordo, della idealizzazione, costituisce in sé un progresso, anche se al carattere storico di questo ricordare manca necessariamente la vitalità che caratterizzava in precedenza quell'epoca storica.

Questo passo ha una forza espressiva che non può essere resa in una parafrasi, per cui vale la pena di citarlo per esteso: «Altrettanto ammutolita è la fiducia nelle leggi eterne degli dei, come quella negli oracoli che davano opera a conoscere il particolare. Le statue sono ora dei cadaveri ai quali è sfuggita l'anima avvivatrice, e gli inni sono parole alle quali è fuggita la fede; le mense degli dei sono senza cibo e bevanda spirituale; e dai suoi giochi e dalle sue feste non ritorna alla coscienza la gioiosa unità di se stessa con l'essenza. Alle opere della musa manca la forza dello spirito a cui dal frantumarsi degli dei e degli uomini derivò la certezza di se stesso. Esse sono ora quelle che sono per noi, – bei frutti distaccati dall'albero; un destino amico ce li porse, come una fanciulla suol presentarli; non c'è la vita effettuale della loro esistenza, non l'albero che li produsse, non la terra né gli elementi che costituirono la loro sostanza, né il clima che costituì la loro determinatezza, né l'avvicinarsi delle stagioni che dominarono il processo del loro divenire. – Così il destino con le opere di quell'arte non ce ne dà il mondo, non ci dà la primavera e l'estate³¹ della vita etica dov'esse fiorirono e maturarono, ma soltanto la velata reminiscenza di questa realtà. – Il nostro operare nel loro godimento non è quindi quello del culto divino, con cui alla nostra coscienza si farebbe presente la sua piena verità e la riempirebbe; ma è anzi l'operare esteriore che deterge questi frutti da qualche goccia di pioggia o da qualche granello di polvere, e al posto degli elementi interiori dell'effettuale eticità la quale li circonda, li produce e li avviva, eleva l'interminabile armatura dei morti elementi della loro esistenza esteriore, il linguaggio, l'elemento storico ecc., non già per viverci dentro, ma solo per rappresentarli in sé. Ma come la fanciulla portatrice dei frutti colti è più che la loro natura la quale, dispiegata nelle sue condizioni e nei suoi elementi, l'albero, l'aria, la luce ecc., li presentava in modo immediato, perché la fanciulla sintetizza tutto ciò più altamente nel raggiare dell'occhio autocosciente e nel gesto del porgerli;

³¹ Se in questa osservazione si percepisce un'opzione implicita per l'autunno e l'inverno, bisogna dare senz'altro ragione a Rosenkranz, che, come è noto, definì Hegel una natura autunnale (1844; 24 seg. (46)) – anche se naturalmente assurda è l'idea di Rosenkranz che nella natura autunnale di Hegel risieda il motivo per cui egli si sarebbe sempre trasferito da una città a un'altra in autunno.

similmente lo spirito del destino, che ci offre quelle opere d'arte, è più della vita etica e dell'effettualità di quella nazione; esso è la *commemorazione* dello spirito in esse ancora *esteriorizzato* [...]» (3.547 segg. (II 256 seg.)).

Si trovano certamente in Hegel anche passi che occasionalmente vanno in senso opposto e di cui ci occuperemo più avanti; si pensi solo al concetto hegeliano della storia, che è la realizzazione della ragione nella realtà effettiva. Ma anche nella *Filosofia della storia* – che prenderemo in esame in seguito – si afferma in modo inequivocabile che lo spirito, conoscendo la realtà effettiva, certamente la illumina, ma nel contempo ne distrugge l'immediatezza; ne comprende l'essenza e questa essenza è «il significato universale di ciò che *soltanto esso era*» (12.103 (68)). Spiegando in tal modo l'essenza, Hegel allude sicuramente all'osservazione che si trova all'inizio della sua logica dell'essenza: il termine “essenza [Wesen]” ricorda non per caso il participio perfetto [sc. “gewesen”] del verbo “essere [sein]”; infatti «l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo» (6.13 (II 433); cfr. E § 112 Z, 8.132 (I 307 seg.)). Probabilmente questa osservazione è ispirata da Aristotele che definisce l'essenza τὸ τί ἦν εἶναι; in ogni caso in essa trova espressione nella forma più chiara, anche sul piano ontologico, il passatismo di Hegel³². Ciò si mostra, inoltre, nel fatto che il privilegio assoluto assegnato alla filosofia non vale soltanto nei confronti dello spirito oggettivo, ma anche nei confronti delle due sfere dello spirito assoluto che precedono la filosofia, l'arte e la religione. *Non soltanto la conoscenza filosofica dello spirito oggettivo, ma anche la conoscenza filosofica dell'arte e della religione si deve, secondo Hegel, alla loro crisi*. Così un'estetica filosofica – che fu sviluppata come disciplina autonoma non molto tempo prima di Hegel – presuppone che l'arte abbia già perso la sua forza (cfr. 11.213 (Dsb 54)). Mentre nel caso dello spirito oggettivo Hegel mette in conto un alternarsi di periodi di decadenza politica e di elevata riflessione filosofica con epoche di crescita politica e di stagnazione spirituale (v. *infra* pp. 539 seg.), la dissoluzione dell'arte ad opera della filosofia è per lui definitiva. «Noi siamo ben oltre il potere onorare in maniera divina e venerare le opere d'arte; l'impressione che esse fanno è di natura più ponderata, e quel che da esse è suscitato in noi richiede una pietra di paragone più alta e una conferma diversa. Il pensiero e la riflessione hanno sopravanzato la bella

³² Cfr. anche E § 125 A, 8.256 (I 330) e § 450 Z, 10.256 seg. (III 307), dove Hegel considera l'uso del verbo “avere” nella formazione del passato prossimo nelle lingue moderne come un segno che lo spirito moderno ha riflettuto sul fatto che ciò che è passato è in lui ancora *presente*.

arte» (13.24 (15)). Ne consegue, tra l'altro, che l'estetica non ha la funzione di stabilire compiti concreti per l'arte; allo stesso modo della filosofia dello spirito oggettivo, non è orientata a un dover-essere futuro: «L'arte ci invita alla meditazione, ma non allo scopo di ricreare l'arte, bensì per conoscere scientificamente che cosa sia l'arte» (26 (16); cfr. 35 (25)). Pur dando per certo che anche nel futuro la produzione artistica farà ulteriori progressi (124 (104); 142 (120)), Hegel ritiene che l'arte abbia smesso di essere la più elevata forma dello spirito. Se le opere d'arte potessero essere ancora così perfette come nel passato, «tuttavia questo non bast[erebbe] più a farci inginocchiare» (142 (121)). La cosiddetta tesi della morte dell'arte sarebbe però effettivamente accettabile, se con essa ci si limitasse ad affermare che l'arte non gode più dell'autorità suprema, ma che già col Cristianesimo tale autorità è passata alla religione e infine nell'età moderna alla filosofia. Ma Hegel dice qualcosa di più: lo sviluppo dell'arte stessa tende a dissolvere l'unità di interno ed esterno, che per l'arte è essenziale, in direzione di una pura interiorità; lo spirito perviene al suo compimento solo abbandonando questa unità e quindi il terreno dell'arte (cfr. soltanto 114 (94 seg.)). Nel capitolo 8.1.2. ci occuperemo ancora di questa tesi e della dottrina delle tre forme d'arte che da essa consegue.

«L'arte bella [...] ha il proprio avvenire nella religione vera» (E § 563, 10.372 (III 418)). Ma nemmeno la religione è il *telos* ultimo. Come la religione artistica dell'Antichità dovette trapassare nel Medioevo determinato dal Cristianesimo, così anche la religione ha la sua verità nella filosofia. *Ma questa verità è la sua distruzione*. Hegel ha espresso questa convinzione apertamente e chiaramente nella sua prima lezione sulla filosofia della religione del 1821 (mentre nelle lezioni successive ha attenuato la durezza della sua espressione³³); e nella seconda edizione della *Filosofia della religione* riportata nella "Freundensvereinsausgabe" – l'edizione di Ph. Marheineke e B. Bauer – le ultime pagine si basano sulla conclusione del manoscritto redatto da Hegel per la lezione del 1821³⁴, la cui ultima sezione ricorda molto la «Prefazione» ai *Lineamenti* terminata esattamente quattordici mesi prima. Questa sezione si intitola «Il trapassare della comunità [Vergehen der Gemeine]» e costituisce l'ultima sezione del capitolo sul culto³⁵ della religio-

³³ Cfr. RPh III, 167 segg. per la lezione del 1824 e 262 segg. per la lezione del 1827; non ha tuttavia modificato affatto la tendenza fondamentale.

³⁴ Cfr. 17.342 segg.; RPh 705 segg.; RPh III, 93 segg.

³⁵ Che è il terzo capitolo della terza parte; la partizione di Ilting è errata. Cfr. cap. 3, n. 194.

ne perfetta ovvero rivelata. Le due sezioni precedenti sono intitolate «Nascita della comunità [Entstehung der Gemeinde]» e «Essere della comunità. Culto [Seyn der Gemeinde. Cultus]» (Rph 669; 685). Singolare è, innanzi tutto, che i tre capitoli obbediscano allo schema «nascere – conservarsi – tramontare», che Hegel stesso definisce formale (705). In realtà non si vede in che modo tale schema potrebbe essere dialettico. In ogni caso Hegel ha ripetutamente criticato nella Trimurti indiana il fatto che il terzo principio, Śiva – all'opposto del terzo principio della Trinità cristiana – sia appunto quello del trapassare – «il frangersi dell'unità sostanziale nel suo opposto, *non il suo ritorno a sé*; è anzi il privo di spirito, non lo spirito» (5.389 (I 367); cfr. 13.442 (387), 16.351 seg.). La partizione del 1821 non si libera quindi facilmente dal sospetto di questa mancanza di spirito e non sorprende pertanto che Hegel abbia cambiato il titolo dell'ultima sezione nel 1824 e nel 1827³⁶. Ma qual è dunque il contenuto di questa sezione?

Alla fine dell'opera, che comprende la più profonda giustificazione del Cristianesimo davanti al concetto che mai sia stata fornita, Hegel sostiene che il Cristianesimo, nonostante la dimostrazione della sua razionalità, perde continuamente di importanza nella realtà effettiva. La realizzazione della comunità, come poi si chiamerà questa sezione, è in verità il suo perire. «Ma si dovrebbe poter parlare qui di un *tramonto*, dal momento che il regno di Dio è stato stabilito per l'eternità, che lo Spirito Santo come tale vive eternamente nella sua comunità, che le porte dell'inferno non prevarranno sulla Chiesa? Parlare di un perire significherebbe finire in una dissonanza» (17.342). Ma dopo questa domanda patetica, che sembra suggerire che non può essere vero ciò che non dovrebbe essere vero, Hegel continua: «Soltanto, in che cosa ci aiuta ciò? Questa dissonanza è presente nella realtà effettiva». Hegel rinvia all'epoca della tarda romanità; ma, analogamente a quanto affermato nella «Prefazione» alla *Filosofia del diritto*, egli considera anche come aprioricamente necessario che una religione si dissolva proprio allorché viene compresa razionalmente mediante concetti. Alludendo a *Luca* 1, 57 e 2, 6, allusione in cui viene chiaramente espresso che non è tanto l'incarnazione di Dio l'evento che riempie il tempo quanto la comprensione filosofica di questa incarnazione, si dice: «Quando si è adempiuto il tempo e la *giustificazione in forza del concetto* è un *bisogno*, allora l'unità dell'interiore e dell'esteriore non è più presen-

³⁶ Nel 1824 la sezione si chiama «La realizzazione della fede» e nel 1827 «La realizzazione dell'elemento spirituale nella comunità».

te nella coscienza immediata, nella realtà effettiva, e *nulla è giustificato nella fede*» (343). Niente può arrestare questa perdita della fede; certamente non la violenza esterna³⁷, ma nemmeno la filosofia. È vero che quest'ultima si è conciliata con la religione, «ma questa conciliazione è essa stessa soltanto una conciliazione parziale, senza una universalità esteriore; sotto questo rispetto la filosofia è un santuario appartato e i suoi ministri formano un ceto sacerdotale isolato, che non può allearsi col mondo e che deve custodire il possesso della verità. Come il tempo presente, empirico, possa trovare il modo di uscire dalla sua scissione, come esso possa configurarsi, ciò essa deve tralasciare; tale questione *immediatamente* pratica non riguarda la filosofia e non è affar suo» (343 seg.).

La descrizione dei filosofi come membri di un ceto sacerdotale scelto, isolato, che allontanandosi dalla realtà effettiva si rifugiano nel concetto³⁸, segna il distacco più deciso di Hegel dalla concezione di un impegno pratico dei filosofi, concezione che si esprime, per esempio, nel mito platonico della caverna nell'esigenza di una *κατάβασις* di coloro che hanno avuto la fortuna di vedere l'Uno-Bene. Hegel è interessato soltanto alla *ανάβασις*, all'ascesa verso la visione teoretica del Principio assoluto, del Bene; con tutta evidenza non conosce un dovere di comunicazione, di diffusione delle proprie idee: non spetta a lui realizzare il bene, egli deve soltanto conoscerlo e la conoscenza è l'attività suprema dello spirito. E questa conoscenza è riservata ad una cerchia ristretta: è qualcosa che «è al di fuori della comunità, [...] che] non può avere un significato nella comunità» (16.185). Nella lettera a Göschel del 13 dic. 1830 Hegel sostiene che la filosofia dovrebbe diventare pienamente consapevole del fatto «di essere soltanto per pochi. Essendomi abituato a cercare la soddisfazione del mio spirito nel suo [*sc. della filosofia*] esercizio, mi è nel contempo altamente piacevole e ristoratore se ciò trova un'eco in altri uomini e se io li incontro sugli stessi sentieri» (*Briefe* III 323 seg.). Costituisce però un punto a favore di Göschel, di questo hegeliano di destra e pietista, che egli si azzardi a contraddire il venerato pensatore: Hegel fornirebbe con la sua osservazione il pretesto per malintesi, «come se Ella considerasse la filosofia al modo degli dei di Epicuro, che non si curano di nulla, o come un

³⁷ Cfr. anche 12.71 (46); 19.349 (2 493).

³⁸ È questa determinazione della filosofia che costituisce l'aspetto veramente sgradevole nella conclusione della *Filosofia della religione*, e non già la tesi della fine della religione, tesi che – a differenza di quella sulla morte dell'arte – ha senz'altro un senso. Si veda *infra* pp. 715 segg.

ritirarsi scostante “nelle tranquille e sante stanze del cuore”, sebbene altrove Ella abbia esplicitamente respinto l’una e l’altra tendenza» (*Briefe* III 325). Qui però Göschel sbaglia: è vero che si trovano effettivamente in Hegel passi che vanno in un’altra direzione, ma sono questi passi a non essere coerenti col sistema di Hegel e non già la lettera di Hegel a Göschel. L’ultima parola dell’*Enciclopedia* è in effetti la pura teoria del pensiero che si ritira dal mondo³⁹; e, se si vuole, si può chiamare senz’altro quest’ultima parola “epicurea”: un nobile godimento intellettuale, che è consapevole di non avere alcuna responsabilità nei confronti del mondo e in cui culmina, anzi deve necessariamente culminare, la filosofia di Hegel⁴⁰.

Ma questo risultato finale del sistema hegeliano non è forse la prova di qualcosa che va oltre una forma di intellettualismo egoistico, non è forse la prova addirittura di un *nichilismo*, il cui senso andrebbe ancora precisato? Come è noto, il termine “nichilistico” è stato introdotto per la prima volta nella discussione filosofica intorno alla fine del XVIII secolo e in particolare misura nella lettera di Jacobi a Fichte del 1799⁴¹. Il pericolo principale che Jacobi pensa di aver individuato nell’idealismo soggettivo di Fichte consiste nel fatto che nella filosofia fichtiana, in cui le cose vengono trasformate in un elemento soggettivo, il pensiero *distrukge* tutto ciò che gli è esterno. L’uomo, scrive Jacobi, «comprende concettualmente so-

³⁹ Cfr. C.H. Weiße (1832), 44: «In tal modo noi vediamo che l’opposizione, in cui però la filosofia da sempre si era in certo qual modo collocata nei confronti dell’altro termine ossia del tendere della realtà effettiva vivente, viene spinta al suo punto culminante più estremo e più brusco. Può quasi sembrare come se la filosofia avesse scritto di fatto una lettera d’addio all’azione rivolta alla vita a lei esterna e al libero muoversi degli spiriti, e l’avesse scritta in quel medesimo sistema in cui pretende di conoscere la realtà effettiva in quanto unità immediata con l’idea della realtà effettiva stessa; come se la filosofia d’ora in avanti volesse deliziarsi per tutta l’eternità da sola nella beatitudine del concetto puro [...]».

⁴⁰ La supposizione di A. Peperzak (1982b; 104), quindi, colpisce in effetti nel segno: «Forse fin dall’inizio la logica hegeliana esclude che venga resa giustizia all’“altruismo” profetico e cristiano».

⁴¹ Sul concetto di nichilismo in Jacobi v. Th. Süß (1951); per la discussione sul nichilismo del Romanticismo (per es. nel *William Lovell* e nelle *Nachwachten des Bonaventura* di L. Tieck) cfr. W. Kohlschmidt (1953). – O. Pöggeler nel 1970 ha mostrato in modo dettagliato «che il concetto di nichilismo è stata una parola chiave nella discussione sull’idealismo tedesco, anzi che un autore come Hegel non solo ha accolto il termine nichilismo, ma ha anche pensato insieme il compimento della metafisica occidentale nel sapere di sé dell’Assoluto e il nichilismo» (310). In questo importante saggio Pöggeler si riferisce, tra l’altro, a F. Schlegel, che fin dal 1797 utilizza il termine nichilismo (313, n. 2), nonché a D. Jenisch, che già nell’anno precedente criticava la filosofia di Kant come «nichilismo idealistico» (335 segg.).

lo [...] *facendo di una forma esteriore [Gestalt] la cosa [Sache] per lui e quindi di una cosa un nulla*» (*Werke* III 20). Per comprendere concettualmente un essere, infatti, «dobbiamo superarlo, annientarlo *oggettivamente* – *in quanto esistente per sé* – nel pensiero, per farlo diventare assolutamente *soggettivo*, una nostra propria creazione – *un mero schema*» (21). L'uomo dovrebbe diventare addirittura il creatore di se stesso. Ma a tale scopo dovrebbe annientarsi nell'essere, per poter rinascere nel concetto – «nel concetto di un puro assoluto uscire ed entrare, originariamente – *dal nulla, verso il nulla, per il nulla, nel nulla*» (21 seg.). Jacobi critica in modo particolare la vuota «*volontà, che vuole il nulla*, questo vuoto involucro dell'autonomia e della libertà nell'assoluta indeterminatezza» (37) e infine definisce l'idealismo in generale come una forma di «nichilismo» (44).

Ora, la polemica di Jacobi – che in modo del tutto analogo si ritrova anche in W.Tr. Krug⁴² – sicuramente non è accettabile in questa forma. Jacobi, per esempio, *presuppone* che l'essere sia qualcosa di totalmente altro rispetto al concetto; la sua filosofia realistica dell'immediatezza, inoltre, non è idonea a risolvere nemmeno i più semplici problemi della teoria della conoscenza. Per di più bisogna rigorosamente distinguere – dal punto di vista di Hegel – tra il concetto (ontologico) di una cosa e il concetto psicologico che l'uomo se ne forma. E si dovrà dare, infine, senz'altro ragione a Hegel quando afferma che un certo nichilismo fa parte della filosofia. Anzi Hegel – all'opposto di Jacobi – accusa Fichte addirittura di essere *troppo poco* nichilista e in *Fede e sapere* afferma che «il compito del nichilismo consiste in ogni caso nel pensare puro». Ma il sistema di Fichte non può adempiere a questo compito, poiché in esso l'Io è limitato dal Non-io, per cui quest'ultimo non è veramente superato; piuttosto «il destino supremo ha forgiato catene di diamante e li ha legati l'uno all'altro». In opposizione a ciò, Hegel delinea il suo programma: «[m]a il primo compito della filosofia è di conoscere il nulla assoluto, compito che la filosofia di Fichte assolve tanto poco, quanto grande è l'orrore che essa ispira a quella di Jacobi per questo motivo. Al contrario, tutt'e due sono nel nulla opposto alla filosofia; il finito, il fenomeno hanno per tutt'e due assoluta realtà; in tutt'e due l'assoluto e l'eterno sono un nulla per il conoscere» (2.410 (Psc 231)).

Anche queste affermazioni hanno un senso accettabile. C'è, banalmente, soltanto un unico Assoluto; e di contro ad esso non può esserci niente di

⁴² Cfr. soltanto *Briefe über den neuesten Idealismus*, in (1830 segg.), VII 492.

autonomo: tutto deve essergli subordinato ed essere, sotto questo rispetto, un non-essere, un nulla. Ma la domanda è appunto: *che cosa* è l'Assoluto? *che cosa* è quell'istanza che si erge a potenza distruttrice, nichilistica di fronte al finito? Per Hegel è il pensiero che assorbe in sé ogni oggettività esteriore. Di questa oggettività fa parte, in prima istanza, la natura, che «viene insieme contagiata e trasfigurata» (E § 381 Z, 10.21 (III 90)) dallo spirito nel momento in cui viene da lui conosciuta; e, in effetti, si può ammettere senz'altro che la natura raggiunge la sua verità solo in quanto conosciuta ossia negata nella sua immediatezza: il grigio sul grigio delle teorie è un elemento più elevato della variopinta ricchezza della natura, che non sa di se stessa (cfr. E § 246 Z, 9.16 (II 83 seg.)). Tuttavia, mediante la conoscenza filosofica la natura non viene (ovvero non viene incondizionatamente) realmente distrutta: per quanto l'oggettività esterna venga svalutata *nel pensiero*, tale svalutazione non ha conseguenze dannose per la natura. Per il mondo dello spirito intersoggettivo invece ciò non avviene senza provocare ripercussioni. Uno Stato, che per le sue classi dirigenti sia diventato irrilevante nel confronto con la riflessione filosofica, non può continuare ad esistere; a differenza della natura, infatti, esso esiste come spirito e uno Stato deve necessariamente crollare, se lo spirito si allontana da questa sua realtà.

Si manifestano qui fatalmente le conseguenze del fatto che per designare natura e intersoggettività, Esso e Tu, Hegel ha soltanto il concetto di oggettività e non è in grado di differenziare a livello categoriale questi momenti; in tal modo egli colloca la soggettività, il pensiero, *tra* oggettività e intersoggettività, al di sopra della prima, ma al di sotto della seconda. *Il pensiero della soggettività assoluta non costituisce intersoggettività, bensì la annienta*⁴³; esso è nichilistico esattamente in questo senso. E questo nichilismo è più pericoloso persino di quello della soggettività meramente particolare di un Nietzsche – che non è difficile smascherare come una idiosincrasia privata senza alcuna pretesa di oggettività –, poiché consegue con assoluto rigore da un sistema il cui livello di fondazione va considerato tra i più elevati che mai siano stati raggiunti in filosofia⁴⁴.

⁴³ Naturalmente il pensiero soggettivo è, nel contempo, condizione per una intersoggettività razionale, autentica. Ma dal pensiero soggettivo, inteso come sistema chiuso in se stesso, non si può passare all'intersoggettività.

⁴⁴ Ma la contrapposizione di prassi e teoria, vita e intelletto – presente *de facto* nella teoria hegeliana del ritardo della filosofia (così come in Platone e in Vico), anche se Hegel ne postula di continuo l'identità (cfr. R § 4 Z, 7.46 segg.) – fa pensare a Nietzsche. È significativo che proprio nel lavoro di un hegeliano si trovi quella che in tutto il XIX secolo è senz'al-

7.1.3. *La cecità del processo storico*

Sarebbe sbagliato rinfacciare a Hegel, come spesso è stato fatto⁴⁵, di essere un conservatore quietistico per aver chiaramente anteposto la filosofia allo spirito oggettivo, nonché all'arte e alla religione. Il modo in cui termina la *Filosofia della religione* ci obbliga piuttosto a riconoscere nella conclusione della «Prefazione» ai *Lineamenti* una sorprendente ambivalenza: è vero che Hegel respinge un impegno pratico della filosofia, poiché la realtà effettiva dello Stato moderno è stata conosciuta come razio-

tro l'evocazione più brillante sul piano retorico dell'opposizione tra vita e scienza: mi riferisco al discorso di F. De Sanctis *La scienza e la vita*. De Sanctis vi illustra la sua convinzione che lo spirito è l'ultimo prodotto della vita, poiché ne paralizza e mortifica le forze vitali: il sentimento e la fantasia. «La scienza è il prodotto dell'età matura, e non ha la forza di rifare il corso degli anni, di ricondurre la gioventù» (1872; 163). Una volta raggiunta la scienza, un popolo deve di necessità dissolversi; viene il turno di popoli nuovi, non ancora civilizzati. Il sapere si diffonde infatti a spese della vita: «Più dai al pensiero, e più togli all'azione» (163). Si conosce la vita, se si fugge davanti ad essa; si *comprende mediante concetti*, se non *si* è più *in grado* di agire realmente: «Manca la fede, e nasce la filosofia. Tramonta l'arte, e spunta la critica. Finisce la storia, e compariscono gli storici. La morale si corrompe, e vengono su i moralisti. Lo Stato rovina, e comincia la scienza dello Stato. Gli Iddii se ne vanno, e Socrate li accompagna della sua ironia; la repubblica declina, e Platone costruisce repubbliche ideali; l'arte se ne va, e Aristotele ne fa l'inventario; la vita pubblica si corrompe, e sorgono i grandi oratori: l'eloquenza delle parole succede all'eloquenza dei fatti. Livio narra la storia di una grandezza che fu [...] La vita è sciolta, e Seneca aguzza sentenze morali. La vita è morta, e Plutarco passeggia tra le tombe e raccoglie le memorie degli uomini illustri» (164). De Sanctis riassume: è evidente che la scienza non è stata in grado di rigenerare né la vita greca né quella romana (165). Tuttavia egli non può accontentarsi di questo risultato e, in modo del tutto non mediato, spera per il proprio tempo un'unità tra vita e scienza. In modo del tutto analogo anche l'allievo di Hegel J.E. Erdmann dapprima sostiene che «aver agito prima e aver riflettuto successivamente è la massima dello spirito del mondo» (1834; 14); la conoscenza infatti si colloca più in alto dell'agire (13 seg.) e la coscienza paralizza la realtà («Ciò che Spinoza dice di ogni passione, che essa cessa non appena viene pensata, vale in fondo per ogni cosa», 17). Dal momento però che questo risultato non lo soddisfa assolutamente, nella pagina successiva Erdmann scrive che la coscienza viene prima dell'azione (18), senza tuttavia mediare in alcun modo questa svolta sorprendente con quanto affermato in precedenza.

⁴⁵ Fra i tanti R. Haym (1857), 365: la proposizione hegeliana sull'identità di reale e razionale sarebbe «*la formula assoluta del conservatorismo politico, del quietismo e dell'ottimismo politici*» (cfr. anche *supra* p. 518, n. 16). È vero peraltro senza riserve ciò che Haym scrive sulla «prevalenza dell'elemento teoretico su quello pratico, o, per dirla più esattamente, [sull']assorbimento dello spirito che vuole da parte dello spirito che pensa». «*Volontà e libertà evaporano in Hegel in pensare e sapere [...] c'è un volere, per dirla con precisione, che non vuole*» (370).

nale, *ma con questa conoscenza e con questa apoteosi viene pronunciata, nel contempo, la sentenza di morte dello Stato moderno stesso*. Infatti, come la filosofia della religione, portando alla luce la ragione presente nel Cristianesimo, ne suggella la fine sul piano della storia dello spirito, così la nottola di Minerva è messaggera del tramonto dello Stato moderno.

Questa interpretazione della «Prefazione» ai *Lineamenti* è stata proposta da due dei migliori interpreti della filosofia hegeliana del diritto. E. Weil conclude la sua classica opera su Hegel e lo Stato con queste parole: «Sì, la Prussia è giustificata in quanto Stato del pensiero, – è giustificata e, con ciò stesso, condannata; lo spirito si appresta a fare un nuovo passo. [...] Una forma della vita è invecchiata» (1950; 103 seg. (140)). E in modo analogo Sh. Avineri scrive (1972; 157): «La rosa nella croce del presente, la tragica ironia della comprensione dialettica del suo mondo da parte di Hegel significa questo: che Hegel ritenga di comprendere concettualmente il mondo nuovo sorto nel tempo successivo al 1789 (o al 1815) vuol dire, nel contempo, che questo mondo nuovo, da lui annunciato nella *Fenomenologia*, ha già raggiunto la maturità e lentamente, ma sicuramente si avvia verso il declino». In questo senso Avineri rivendica una funzione critica per il detto sulla nottola di Minerva: «È vero che la filosofia, per capovolgere la pretesa di Marx, non può cambiare il mondo, ma solo interpretarlo; ma è proprio l'attività dell'interpretazione a cambiarlo; essa dice al mondo che il suo tempo è passato» (158). Ritengo che si tratti senz'altro di una conclusione legittima. Essa deriva da quanto detto finora con una consequenzialità talmente evidente che è impossibile non sia stata tratta dallo stesso Hegel. Sembra piuttosto che Hegel si sia addirittura divertito a giocare con le conseguenze implicite nelle sue affermazioni. In ogni caso vanno in generale senz'altro in questa direzione i resoconti delle dichiarazioni orali di Hegel redatti da Heine: nel corso di una conversazione il filosofo gli avrebbe fatto capire in tono ironico che nel suo sistema non avevano alcun posto dottrine di fede decisive del Cristianesimo, come, per esempio, la dottrina dell'immortalità dell'anima⁴⁶; e ciò è concretamente documentato, in riferimento alla frase sulla nottola di Minerva, dall'aneddoto seguente trasmessoci da Michelet. In una recensione della Logica di I.P.V. Troxler per i "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" Michelet se l'era presa con Troxler che aveva denigrato la frase sulla nottola di Minerva: secondo Troxler Hegel avrebbe dovuto preferire l'immagine del pipi -

⁴⁶ Cfr. *Ber.* num. 362, pp. 233 seg. e num. 363, pp. 234 seg.

strello a quella della civetta. Scrive invece Michelet: «La civetta di Minerva si ritira poi nuovamente al canto del gallo che annunzia l'inizio di un nuovo giorno. L'autore avrebbe dovuto rammentare questo lato nascosto dell'immagine, che in questo passo Hegel tuttavia non mette in risalto, desumendolo dallo spirito del libro e dall'intero modo in cui Hegel concepisce la storia, anziché tormentare una metafora fino a farla diventare un capo d'accusa contro l'intero orientamento di questa filosofia» (1831; 697)⁴⁷. Nella sua autobiografia Michelet riferisce di aver fatto visita a Hegel dopo che erano trascorsi più di sei mesi e dopo avergli fatto recapitare il manoscritto della recensione. Hegel tirò fuori dalla scrivania il manoscritto e lesse l'audace integrazione di Michelet. In un primo momento Michelet ebbe timore che Hegel volesse criticarlo e metterlo in guardia. «Ma subito osservai che sorrideva benevolmente sotto i baffi e quindi non se l'aveva a male per essere stato in certo qual modo sorpassato, ma sembrava piuttosto rallegrarsi della fiducia giovanile del suo continuatore. Anche il passo critico venne stampato senza ostacoli» (*Ber.* num. 487, p. 331).

Come va intesa questa benevolenza di Hegel nei confronti dell'integrazione di Michelet? Hegel ha forse considerato un impegno politico del filosofo possibile o addirittura auspicabile? Si può escludere con sicurezza quest'ultima eventualità. La concezione di Michelet mi sembra tuttavia senz'altro compatibile con il detto di Hegel sulla nottola di Minerva, e precisamente se si ammette che alla riflessione filosofica di un'età che tramonta segue un'epoca nuova, la quale dimentica quanto è stato realizzato sul piano del pensiero dall'epoca precedente e ricomincia con un impegno politico nuovo. Si può dire quindi con Avineri che la civetta di Minerva non solo conclude un periodo storico, ma dà inizio anche ad un periodo nuovo, in un modo però molto formale, ossia ritirandosi dal mondo e fornendo con ciò al mondo la possibilità di un nuovo inizio spontaneo. Nella *Filosofia della storia* Hegel ha effettivamente proposto una concezione della storia di questo tipo. Qui egli sostiene che lo spirito di un'epoca determinata, comprendendone il principio, pone certamente fine a questa epoca, ma, nel contempo, getta il seme di un'epoca nuova. «Ecco dunque il risultato di questo processo. Facendosi oggetto e pensando il suo essere, lo spirito da un lato distrugge la natura determinata del suo essere, dall'altro ne comprende il

⁴⁷ In modo del tutto analogo scrive Zeller (1843; 322): «Questa frase [sc. sulla nottola di Minerva] è poi peraltro giusta soltanto in parte; la filosofia non è semplicemente l'uccello notturno che ci annuncia il tramonto di un vecchio giorno; essa è anche ciò che annuncia profeticamente l'alba di un nuovo giorno».

contenuto universale e così conferisce una determinazione nuova al suo principio. In tal modo, la natura determinata che costituisce la sostanza di un dato spirito del popolo si è modificata, ovvero lo spirito è asceso dal principio di quel popolo a un principio diverso, invero più elevato» (12.104 (69)). In modo del tutto analogo nell'abbozzo di filosofia della storia alla fine dei *Lineamenti* si dice che l'apprendersi dello spirito è la legge del suo essere: lo spirito infatti è soltanto in quanto si autoproduce e in quanto si autoconosce. Il *compimento* di uno stadio dell'apprendersi è allora «in pari tempo la sua alienazione e la sua transizione» (§ 343, 7.504 (265)) – e più precisamente in una figura più alta di quella prima figura «che costituiva il suo essere» (§ 343 A, 7.504 (266)). È evidente che Hegel assume una scala gerarchica di principi, che passano poi sempre in un nuovo principio reale una volta che siano stati compresi concettualmente sul piano teoretico; ma il nuovo principio reale è poi, di nuovo, oggetto di un nuovo apprendere: «Espresso formalmente: lo spirito *di nuovo* apprendente questo apprendere e, ciò che è lo stesso, dall'alienazione giungente entro di sé, è lo Spirito del grado superiore di fronte a sé, di fronte a sé com'esso stava in quel precedente apprendere» (§ 343, 7.504 (265 seg.)).

Questo progresso continuo attenua la tristezza provocata dal fatto che al popolo che apprende se stesso è negato un nuovo inizio: esso ha consumato le sue energie vitali e deve passare ad un altro popolo il ruolo di guida della storia del mondo. «La vita di un popolo reca a maturazione un frutto, poiché la sua attività è diretta ad attuare il principio che è proprio di quel popolo. Tuttavia, il frutto non ricade nel seno del popolo che lo ha generato e fatto maturare; al contrario, diviene per quel popolo una bevanda amara. Il popolo non può farne a meno, poiché ha una sete infinita di codesta bevanda; tuttavia assaggiarla equivale al suo annientamento, e in pari tempo all'avvento di un principio nuovo» (12.104 (69); cfr. 96 (63 seg.)). Il progresso della storia consiste quindi, secondo Hegel, in questa successione in cui ad un'epoca energica esteriormente ma priva di riflessione si alterna un'altra che apprende se stessa ma è perciò destinata al tramonto. Ne deriva immediatamente che la filosofia non può assumere alcuna funzione di guida nella civiltà⁴⁸: il corso della storia è un processo

⁴⁸ In un passo isolato Hegel afferma tuttavia che nei tempi di crisi la filosofia precede la realtà effettiva e la modifica. Ma subito dopo aggiunge che la filosofia si limita in sostanza ad affrettare il tramonto di una determinata civiltà: «Se infatti una figura dello spirito non è più soddisfacente, allora la filosofia fornisce un occhio acuto per esaminare questo elemento insoddisfacente» (EGPh, 286).

caratterizzato non già da un imprimersi cosciente della ragione nella realtà, ma piuttosto da una forte pressione che una ragione meramente in sé esercita in modo inconsapevole e irriflessivo verso il conseguimento della chiarezza su se stessa, per poi – una volta raggiunta tale chiarezza – gettarsi di nuovo, come figura di un nuovo popolo, nel lavoro irriflessivo della realizzazione e dell'apprensione di un nuovo principio⁴⁹; la civetta sapiente della filosofia si contrappone alla cieca talpa della storia⁵⁰.

Questo processo inconsapevole, guidato dall'astuzia della ragione, nel corso del quale si realizza la razionalità nella storia, viene considerato da Hegel come qualcosa di affermativo. In contraddizione con la tendenza analizzata nel capitolo 7.1.2., si trovano senz'altro in Hegel passi in cui la *realizzazione* della razionalità viene intesa come qualcosa di più elevato della sua mera interiorità. Hegel ha espresso questa opzione in favore della realizzazione soprattutto in connessione con la sua polemica contro la religione, una polemica che tuttavia è sorprendente in quanto egli in questo caso antepone assolutamente lo Stato alla religione, sebbene in base all'*Enciclopedia* tale gerarchia dovrebbe essere capovolta. Sintomatico è il § 270 dei *Lineamenti*, che tratta del rapporto fra Stato e religione. Il lettore non prevenuto, che conosce l'impianto del sistema hegeliano e conta sulla coerenza, inizialmente si aspetta che l'opzione sia a favore della religione; gli diventa invece sempre più chiaro che Hegel considera la cosa esattamente all'opposto: il favore di Hegel va alla realtà effettiva dello Stato e non alla mera soggettività della fede religiosa. «Il vero però di contro a questo vero involgentesi nella soggettività del sentire e del rappresentare è l'immane trapasso dell'interno nell'esterno, l'imprimersi della ragione nella realtà, al che ha lavorato l'intera storia del mondo e, grazie al quale lavoro l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello Stato e delle leggi» (§ 270 A, 7.419 (208)). Lo Stato si colloca più in alto della religione, perché è la volontà divina *presente* che si è dispiegata diventando «reale figura e *organizzazione di un mondo*» (417 seg. (207)). Hegel prende le difese dello Stato contro la concezione secondo la quale esso sarebbe solo un *mezzo* per la religione (423 (211 seg.)), religione che lo Stato, in quanto istituzione profana, dovrebbe rispettare pieno di venerazione (424 (212)); del tutto all'op-

⁴⁹ È vero che questo nuovo principio è mediato dall'apprensione filosofica del precedente, ma appunto in modo inconsapevole: la filosofia «è la culla interiore da cui lo spirito medesimo più tardi assurgerà a formazione reale» (18.75 (1 67)).

⁵⁰ Sull'immagine della talpa cfr. 20.456 (3/II 411).

posto, la religione deve sottostare all'autorità dello Stato, che ha dimostrato per di più di proteggere la libertà scientifica (425 segg. (213 segg.)). E anche nell'aggiunta Hegel condanna come «sommamente unilaterale» la concezione secondo cui lo Stato è un'istituzione finita mentre la religione è divina (429)⁵¹. Inoltre, parlando della religione, fa giocare di continuo contro di essa Stato e filosofia insieme, un nesso questo che non è, però, affatto fondato all'interno del sistema. Così nella *Filosofia della religione* sia lo Stato dell'eticità sia la filosofia devono essere la verità della religione (17.330 segg.) e, precisamente, lo Stato è questa verità in quanto «il principio della libertà è penetrato nella mondanità; ed essendosi la stessa mondanità formata in modo conforme al concetto, alla ragione, alla verità, alla verità eterna, esso è la libertà diventata concreta, la volontà razionale» (332)⁵². Qui lo Stato viene dopo la filosofia; ma nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* viene collocato una volta addirittura *al di sopra della filosofia*. Il Cristianesimo, afferma qui Hegel, si è introdotto nel mondo in tre modi diversi. Il primo consiste nel fatto che il singolo individuo è stato guadagnato alla fede; il secondo nel fatto che il Cristianesimo è stato compreso concettualmente sul piano filosofico; il terzo modo consiste in questo: «che l'idea si innesti nella realtà, le divenga immanente, che non solo si abbia una moltitudine di cuori credenti, ma che, allo stesso modo che la legge di natura governa un mondo sensibile, venga costituita in base al cuore una vita superiore del mondo, un regno, – che la conciliazione di Dio con sé si compia nel mondo, non già come un regno dei cieli, che stia al di là; [l'idea deve bensì realizzarsi nella realtà effettiva]* [...] In altri termini, le leggi, i costumi, gli ordinamenti politici [...] debbono diventare razionali» (19.501 (3/I 111 e seg.)). Hegel pensa in particolare – come è dimostrato dallo svolgimento successivo – alla Chiesa, ma non solo ad essa; il Cristianesimo deve trasformare anche lo Stato. Hegel parla addirittura di una seconda creazione del mondo (510): come Dio ha creato la natu-

⁵¹ Cfr. anche 11.258 seg. (Dsb 98), dove Hegel esige che dalla devozione, ossia dalla «domenica della vita», si debba uscire nei giorni feriali della vita e critica in modo tagliente l'ironico sentimento di superiorità nei confronti del mondo dell'eticità. Ci si può chiedere però come valutare allora l'opzione di Hegel per la filosofia a scapito dello Stato, dell'arte e della religione.

⁵² Lo Stato etico è anche il terzo stadio che segue all'astrazione monastica e al dominio dispotico della Chiesa sullo Stato (17.331 segg.; cfr. RPh III, 263 segg. (*Religion - philosophievorlesung von 1827*)).

* Aggiunto tra parentesi quadre la frase che manca nella tr. it. [N. d. c.]

ra, così l'uomo deve produrre a partire da sé una *seconda* natura, la realtà etica. Degno di nota, come si è detto, è che Hegel in questo passo tratta la trasformazione della realtà effettiva ad opera dello spirito oggettivo addirittura *dopo* la filosofia: qui la realtà dell'idea è ciò in cui culmina la storia della libertà⁵³. Anche nella filosofia della storia questo imprimersi della ragione nella realtà viene senz'altro indicato come la meta della storia. I quattro mondi, che costituiscono secondo Hegel la storia – orientale, greco, romano e germanico –, sono stadi sulla strada che porta allo Stato razionale, cioè libero: nel mondo orientale domina una cultura patriarcale, il singolo si trova in una unità sostanziale con la comunità senza avere una sua propria libertà (GPh 244 (Lfs I 274 seg.)). Nel mondo greco si forma la bella eticità, in cui sostanzialità e soggettività si trovano in una armonica concordanza. Ma anche qui manca ancora la libertà mediata dalla riflessione; l'eticità non è nata dalla moralità (249 seg. (I 280 segg.)). Il tratto specifico del mondo romano è la libertà astratta di un riconoscimento reciproco in quanto persone private – una libertà che però annulla e assoggetta l'individualità (250 seg. (I 282 seg.)). Conciliare universalità e individualità costituisce la meta del mondo germanico determinato dal Cristianesimo. Ma questa conciliazione è preceduta da una separazione tra interno ed esterno, tra Chiesa e Stato, tra aldilà e aldiquà: soltanto superando questa opposizione, da cui è dominato il Medioevo, la conciliazione può manifestare la sua forza assoluta (255 (I 288)). Questa conciliazione viene raggiunta nell'età moderna; qui scompare la contrapposizione ostile fra Stato e Chiesa – «la libertà ha trovato l'appiglio per realizzare il suo concetto così come la sua verità». La realtà effettiva «viene svolt[a] e conformat[a] secondo la verità sostanziale», «ricostruita» dalla forza del pensiero (256 (I 289 seg.)). Questa ri-formazione della realtà effettiva ad opera dello spirito, la costituzione di questa seconda natura – in cui si fondono soggettività e oggettività – costituisce il compito supremo della storia del mondo: «Scopo della storia del mondo è appunto questo, che lo spirito si configuri in una natura, in un mondo che gli sia adeguato, in modo che il soggetto trovi il suo concetto dello spirito in questa *seconda*

⁵³ Analogamente, nella trattazione dello spirito libero nell'*Enciclopedia*, immediatamente prima del passaggio allo spirito oggettivo, si afferma che l'idea deve trasformarsi in realtà effettiva degli uomini, «non quella che essi *hanno*, ma quella ch'essi *sono*. Il cristianesimo ad esempio ha dato effettiva realtà nei propri seguaci alla negazione della schiavitù [...]» (§ 482 A, 10.302 (III 352)). Sull'opposizione tra essere e avere in Hegel cfr. anche 4.57 e 15.53 (921).

natura, in questa realtà prodotta per opera del concetto dello spirito, e in questa oggettività abbia la coscienza della sua libertà e razionalità soggettiva» (256 seg. (I 290))⁵⁴.

Questa opzione per la realizzazione della ragione nello Stato contemporaneo, da un lato, può difficilmente sorprendere, poiché risulta immediatamente dalla critica hegeliana del cattivo infinito e del dualismo, critica che è alla base, per esempio, anche del capitolo sulla coscienza infelice della *Fenomenologia dello spirito*. Da un altro lato, questa opzione si trova sicuramente in contraddizione con la decisiva anteposizione dello spirito assoluto allo spirito oggettivo, come viene espressa nei passi hegeliani esaminati nel capitolo 7.1.2.⁵⁵ È chiaro peraltro che questi passi sono decisivi per lo stesso Hegel: *nel sistema hegeliano, infatti, la storia fa parte ancora della filosofia dello spirito oggettivo e non già della filosofia dello spirito assoluto, che si colloca piuttosto ad un livello superiore* (cfr. E §§ 548 segg., 10.347 segg. (III 395 segg.)). La realizzazione storica della ragione potrebbe essere quindi, nel migliore dei casi, l'ultima parola dello sviluppo *temporale* del mondo, ma sicuramente non è l'ultima parola del *sistema* di Hegel. Ma anche in alcune formulazioni della filosofia della storia Hegel fa capire che la realizzazione della ragione è subordinata alla comprensione concettuale di questa realizzazione. Meta di un'epoca è infatti, come già detto, la sua riflessione filosofica – che certamente ritorna ad alienarsi in un nuovo mondo reale, ma evidentemente non all'infinito. Hegel cioè sembra mettere effettivamente in conto che la storia abbia una fine. In ogni caso parla del mondo germanico come del «tramonto» della storia del mondo (12.116 (77)), anzi lo paragona addirittura alla vecchiaia (12.140 (94); cfr. 16.258). «Il mondo cristiano è il mondo

⁵⁴ Weil ha osservato acutamente che si potrebbe «rendere “Weltgeschichte” con *storia mondana*, storia che non si trascende», che è «realizzazione della ragione nel dominio dell'accidentale e della necessità esteriore» (1979; 15 seg. (237)).

⁵⁵ Questa contraddizione si manifesta chiaramente anche nel fatto che in alcuni passi Hegel elogia la denominazione, corrente all'epoca, della filosofia come sapienza mondana («il pensiero infatti rende presente la verità dello spirito, lo introduce nel mondo, e lo libera così nella sua realtà effettiva ed in se stesso», E § 552 A, 10.358 (III 405); 12.527 seg. (361 seg.); 16.239, 241), ma in altri la respinge seccamente («La filosofia non è sapienza mondana, bensì conoscenza della *nullità del mondo*», 16.28; cfr. 11.61, 11.383 (Sb 48)). Naturalmente è possibile risolvere facilmente questa contraddizione (con il termine «mondo» Hegel non intende sempre la medesima cosa); ma essa va piuttosto interpretata come sintomo dell'ambivalenza illustrata in precedenza, un'ambivalenza che non può essere rimossa in modo immanente al pensiero hegeliano.

del compimento; il principio è giunto alla pienezza, la fine dei giorni è matura» (12.414 (284)). Nelle epoche precedenti la filosofia doveva di continuo tornare ad alienarsi, perché soltanto in questo modo poteva pervenire al suo compimento; ma quella filosofia che ha portato al concetto il Cristianesimo – la religione assoluta –, filosofia che nell'autocomprensione di Hegel è la sua stessa filosofia, non ha più questo compito. In un caratteristico passo dell'«Introduzione» alla filosofia della storia Hegel sostiene: la coscienza filosofica che guarda retrospettivamente a ciò che è stato realizzato storicamente dallo spirito in modo inconsapevole è la meta non soltanto della storia di un singolo popolo, *bensì dell'intera storia universale*; affermazione questa che però è difficilmente compatibile con la simpatia manifestata da Hegel per la critica di Michelet al suo detto sulla nottola di Minerva.

Egli infatti scrive che il percorso della storia va da oriente ad occidente: lì il sole sorge, qui tramonta. Ma a questo declino politico è connessa l'ascesa della conoscenza: in occidente si innalza «il sole interiore della coscienza di sé, che diffonde uno splendore superiore». Con un'immagine Hegel paragona il movimento della storia universale al decorso di un giorno: all'inizio, al sorgere del sole, lo spirito si dedica alla considerazione teoretica del mondo nuovamente illuminato. Ma, man mano che il sole si innalza nel cielo, l'interesse per esso diminuisce; lo spirito discende nella sua interiorità e si prende cura delle singole cose che lo circondano: «esce dalla contemplazione inerte per passare all'attività». Alla sera infine guarda indietro al suo giorno lavorativo: «contemplando la sera questo edificio, l'uomo lo stima qualcosa più che non quel primo sole esteriore» (12.134 (90)). La storia comincia dunque come “vita contemplativa” e finisce in questo modo; la sfera dell'attività, della “vita attiva”, viene alla fine revocata⁵⁶.

⁵⁶ Va certamente in questa direzione anche la decisiva formulazione della *Filosofia della storia*: la storia del mondo è progresso nella *coscienza* della libertà (12.32 (18)). Certamente bisogna dare incondizionatamente ragione a Hegel quando sostiene che ogni forma di libertà, e quindi anche la libertà realizzata, presuppone un sapere di questa libertà (cfr. 12.31 (17): «Gli Orientali non sanno ancora che lo spirito, o l'uomo in quanto tale, è libero in sé; poiché non lo sanno, essi non sono liberi»); ma nella formulazione hegeliana non c'è forse qualcosa di più? Non è forse implicita in essa una *anteposizione* del momento ideale al momento reale? Hegel, peraltro, asserisce anche che il fine ultimo del mondo è «la coscienza che lo spirito ha della propria libertà e con ciò abbiamo affermato la realtà [effettiva] di questa sua libertà in generale» (12.32 (18)); qui entrambi i momenti si trovano quindi in un perfetto equilibrio.

Di questa visione fa parte anche il deciso rifiuto di una filosofia della storia futura⁵⁷. Così Hegel prende in considerazione l'America solo di sfuggita nell'«Introduzione» e spiega la sua rinuncia ad occuparsi più da vicino di questo paese col fatto che l'America, in quanto «paese del futuro»⁵⁸, non riguarda la filosofia della storia. «[...] [S]e dal lato della storia abbiamo a che fare con ciò che è stato e con ciò che è, al contrario in filosofia non abbiamo a che fare né con ciò che è solamente stato né con ciò che sarà, bensì con ciò che è ed è eterno – con la ragione, e così abbiamo già abbastanza da fare» (12.114 (76)). Queste osservazioni sono tuttavia collocate dopo alcune lucide e geniali considerazioni sulle differenze essenziali tra America del Nord e America del Sud – l'America del Nord è una grande società borghese determinata dal protestantesimo, la cattolica America del Sud è la terra dei continui *putsch* militari – e sul significato storico-universale che assume il conflitto tra queste parti contrapposte del continente (111 segg. (74 segg.)), considerazioni che, analogamente alle osservazioni sul grande futuro riservato alla Russia⁵⁹, sono state confermate in misura sbalorditiva dalla storia successiva e che (contro le intenzioni del loro autore) documentano come un acuto osservatore (così come lo sarà pochi anni dopo Tocqueville) possa senz'altro anticipare qualcosa dello sviluppo politico futuro⁶⁰.

Si potrebbe dire, riassumendo, che nella filosofia hegeliana della storia il pathos della necessità di una realizzazione della ragione si trova in un labile equilibrio con un'assoluta anteposizione del pensiero alla prassi, con un totale disinteresse al futuro e infine con idee escatologiche, secondo le quali una conclusione della storia verrebbe raggiunta con la filosofia dello stesso Hegel e con il mondo dello spirito oggettivo compreso concettual-

⁵⁷ Anzi, anche della storia sacra, della storia divina si dice che è una storia che riguarda il passato. «Tutta la storia eterna [...] in quanto storia passata» (RPh 685; cfr. 17.301).

⁵⁸ Cfr. anche 15.353 (1188): «se si vuole andare fuori d'Europa, questo può avvenire soltanto in direzione dell'America».

⁵⁹ Cfr. 12.133, 422 (90, 289 seg.) e in particolare la lettera a B. v. Uexküll del 28 nov. 1821: «Lei è così felice di avere una patria che occupa un posto così grande nella storia del mondo e che senza dubbio ha una destinazione ancora più alta. Potrebbe sembrare che gli altri Stati moderni abbiano già più o meno raggiunto la meta del loro sviluppo; forse parecchi hanno già oltrepassato il punto culminante di tale sviluppo e la loro situazione è diventata statica; la Russia, invece, che forse è già la più forte tra le potenze, porta nel suo grembo un'enorme possibilità di sviluppare la sua natura intensiva» (*Briefe* II 297 seg.).

⁶⁰ Su Hegel e l'America cfr. J. Ortega y Gasset (1954 segg., I 376-392).

mente da questa filosofia⁶¹. È stato soprattutto quest'ultimo punto a contribuire al discredito del sistema hegeliano; la generazione successiva, che sentì negato in tal modo il proprio diritto all'esistenza, non seppe opporre altra resistenza se non un'astratta negazione di Hegel. Ma dovette respingere anche il suo teoreticismo, che, pur essendo compatibile con un progresso in ambito teoretico, negava in ogni caso la possibilità di un impegno politico della filosofia.

Sintomatico dello sdegno provocato dal teoreticismo hegeliano è il saggio del 1842 in cui Ruge sottopose ad una acuta critica il rapporto tra filosofia e politica in Hegel⁶². Per Ruge la concezione hegeliana, secondo la quale la filosofia pratica ha soltanto un compito teoretico, si trova in stretta connessione con l'interiorità morale di Kant, che, da questo punto di vista, Hegel non avrebbe veramente superato, nonostante il suo concetto di eticità. «L'astratta interiorità del protestantesimo non consente nemmeno a lui di uscire dall'illusione che si potrebbe essere liberi teoreticamente senza esserlo politicamente» (333). La definizione hegeliana della filosofia come il proprio tempo compreso nel pensiero è, secondo Ruge, «una parola indirizzata *esclusivamente alla conoscenza* degli uomini, non alla loro volontà. *Questo è il punto di vista teoretico*. Con tranquillità olimpica esso guarda a tutto ciò che la ragione ha fatto e vede che *ciò fu bene*, poiché la ragione si lascia mostrare in tutti i suoi prodotti o esistenze. Ed è meraviglioso, fin tanto che si permane a considerare il lato razionale delle cose, *non avere in questa situazione nulla da fare*; la ragione si acquieta nella ragione, Hegel nell'assolutismo, che fu così razionale da riconoscere

⁶¹ Cfr. anche, in riferimento alla propria filosofia, 3.584 (II 298) e 20.460 (3/II 416 seg.). Weißer peraltro riferisce in una lettera a Hegel che questi una volta gli avrebbe spiegato a voce «di essere perfettamente convinto della necessità di ulteriori progressi e di nuove formazioni dello spirito del mondo anche al di là della forma, da Lei [sc. Hegel] portata a compimento, della scienza» (*Briefe* III 261), una convinzione questa, che Hegel, dotato di sano buon senso, avrà senz'altro sostenuto, senza però avere a disposizione nel suo sistema le possibilità concettuali per considerare tale ulteriore progresso qualcosa di più di un *brutum factum* teoreticamente incomprensibile. Bisogna in ogni caso dare ragione a R.K. Maurer sul fatto che Hegel non solo non ha evitato il temibile pericolo di una deducibilità della fine della storia dal suo sistema, ma non l'ha nemmeno propriamente tematizzato: «Dal punto di vista di Hegel la domanda sulla fine della storia si pone nella sua forma più semplice e più acuta. Per Hegel stesso tale domanda non si era ancora posta in questo modo» (1968; 194).

⁶² Ma anche conservatori come Bachmann respinsero categoricamente il teoreticismo di Hegel: «Egli [sc. il filosofo] deve tuttavia *istruire* su ciò che deve essere; e se la filosofia non istruisce su ciò che deve essere, non so per qual motivo essa esista; non c'è bisogno di alcuna filosofia per conoscere ciò che è».

la razionalità del sistema hegeliano» (334). Ruge non contesta che la ragione sia presente nella realtà effettiva; nega soltanto che ragione e realtà effettiva siano congruenti. È la differenza tra di esse, che sussiste sempre, a suscitare il bisogno dell'attività pratica; ed anche per Ruge un'attività pratica sensata è possibile solo sulla base di una visione razionale; il volere è soltanto «*il pensiero reale*» (335). Hegel ha invece negato questo bisogno ed ha abbracciato il «*punto di vista unilateralmente teoretico*». «Ma proprio per questo, per il fatto che è e deve essere unilaterale, questo punto di vista sviluppa di necessità le più stridenti contraddizioni, anzi si spinge, senza volerlo, oltre se stesso: infatti non appena la pura cognizione è effettivamente presente e si presenta viva, in quanto critica, di fronte alla realtà effettiva, il pathos pratico non può più essere addomesticato» (335).

Va detto, però, che in molti hegeliani di sinistra la ribellione contro il teoreticismo di Hegel non si fondò quasi per nulla su argomenti articolati; la ribellione scaturì dal *bisogno* pratico negato da Hegel⁶³ e portò, specialmente in Marx e in Feuerbach, a sostituire la filosofia hegeliana del soggetto con un materialismo realistico, sulle cui basi si sarebbe dovuto superare il livello della pura intellettualità e rendere possibile un'efficacia pratica della filosofia. Ma non è difficile riconoscere che questa via d'uscita dal labirinto del teoreticismo hegeliano è in verità un vicolo cieco: chi rinuncia a strutture riflessive di fondazione, che costituiscono il nodo centrale della filosofia, cade di necessità nel dogmatismo e abbandona l'idea di una critica oggettiva; chi pensa l'uomo unicamente come ente naturale non può comprendere lo spirito e la libertà; chi sostiene che l'astrazione della materia sia l'assoluto non può mai e poi mai legittimare norme; chi sostiene un realismo estremo non può rendere plausibile il momento controfattuale, di cui ha bisogno in modo incondizionato una filosofia pratica effettivamente critica. Non a caso, quindi, il marxismo deve rinviare al *futuro* come istanza legittimante: certamente il futuro non è ora qualcosa di effettivamente reale, ma almeno in un giorno a venire *sarà un fatto*; e ciò che *si imporrà* deve avere un significato normativo. Ciò va di pari passo con una prognosi, che non ha più nulla a che fare con la scienza⁶⁴, ma che

⁶³ Si pensi soltanto all'undicesima tesi su Feuerbach di Marx che (malgrado il suo possibile contenuto di verità) non è nient'altro che un'acuta *assicurazione*.

⁶⁴ Ma, se pur fossero concepibili prognosi dello sviluppo futuro (che renderebbero impossibile la libertà nei confronti del male e con ciò anche una bontà autentica), non si eviterebbe comunque la fallacia naturalistica: non è possibile comprendere perché ciò che *si imporrà* possa sollevare una pretesa di validità rispetto a ciò che *si è imposto*.

diventa necessaria sulla base della filosofia pratica, filosofia pratica che nel marxismo non può essere fondata diversamente. In generale nella critica marxista colpisce il fatto che essa non sia quasi mai immanente; vengono avanzate presupposizioni estrinseche in gran parte già prese in considerazione da Hegel come momenti parziali.

Mi sembra tuttavia che si debba essere d'accordo con l'*esigenza* che motiva la critica degli hegeliani di sinistra. Effettivamente il teoreticismo di Hegel è inaccettabile. Solo che: in primo luogo, la categoria che viene messa in campo contro la soggettività non può essere una categoria più primitiva, come l'oggettività, bensì una più complessa, ossia l'intersoggettività, che non nega il momento della riflessività, l'unico che può rendere possibile una fondazione ultima, bensì lo sviluppa⁶⁵; e, in secondo luogo, nel teoreticismo di Hegel va scoperta *una contraddizione interna*. Ora, si riesce effettivamente a scoprire una contraddizione del genere, se si comprende che il teoreticismo di Hegel non è semplicemente una struttura che viene pensata, ma che – per poter essere in generale da noi compresa – deve nel contempo essere anche *comunicata*. Una filosofia è qualcosa di più di un atto di pensiero; una filosofia – per essere qualcosa per altri soggetti – è già da sempre comunicazione linguistica del proprio pensiero. Ma parlare, mettersi in comunicazione, è nel contempo un atto pratico. Questa concezione non è soltanto la concezione della moderna filosofia del linguaggio, anche se la teoria degli atti linguistici ha fatto riferimento ad essa per la prima volta in modo più completo ed energico, ma si trova già in Platone (*Euthd.* 284c, *Cra.* 387b f) e perfino nello stesso Hegel: «Ma fra uomini i discorsi sono azioni, e invero azioni assai efficaci», si dice nella *Filosofia della storia* (12.13 (4); cfr. 546). Ma ciò vuol dire: anche la filosofia di Hegel, compreso il suo teoreticismo, in quanto viene comunicata e non permane meramente nell'interiorità del suo autore, è un'azione; essa è pratica ed esercita necessariamente il suo influsso sugli altri uomini e quindi anche sullo spirito oggettivo. Per evitare ciò, Hegel avrebbe dovuto nascondere il suo pensiero⁶⁶. Comunicare la filosofia e tener fermo, nel

⁶⁵ Naturalmente il momento dell'intersoggettività gioca un ruolo già in Feuerbach e nella critica di Marx a Hegel: si pensi al concetto feuerbachiano del Tu e alla concezione marxiana della società. *Ma né in Feuerbach né in Marx l'intersoggettività è un principio fondante, trascendentale.*

⁶⁶ Numerosi allievi hanno peraltro concordemente ricordato il carattere monologico delle lezioni di Hegel, per es. J. Kremer e D.F. Strauß. Se per Platone il pensiero era un colloquio dell'anima con se stessa (*Tht.* 189e, *Sph.* 263e), il discorso di Hegel deve essere

contempo, che la filosofia ha un carattere esclusivamente teoretico, costituisce un'astrazione pragmaticamente inconsistente, che riduce ad oggetto il discorso e manca di riflettere sulle implicazioni in esso presenti⁶⁷.

Questa contraddizione doveva avere le sue conseguenze; e le ebbe nell'ala sinistra della scuola hegeliana, che sviluppò, con una radicalità senza precedenti, la concezione di una necessaria realizzazione pratica della filosofia. Proprio questo effetto del pensiero hegeliano mostra, inoltre, che non è soltanto il tempo passato a potere essere compreso dalla filosofia: nessuna filosofia più di quella hegeliana ha esercitato un influsso così grande sulla realtà del futuro, una circostanza questa di cui difficilmente si può dar ragione sulla base della teoria della storia e della determinazione del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto elaborata da Hegel. Ma la scuola hegeliana non si è limitata ad influire oggettivamente sulla storia; gli allievi progressisti di Hegel si sono impegnati anche sul piano teoretico per comprendere come l'agire dello spirito assoluto possa produrre effetti sullo spirito oggettivo. Prenderemo ora in esame queste concezioni.

7.1.4. *La critica della sinistra hegeliana alla concezione della storia in Hegel. Idee per una nuova determinazione del rapporto tra spirito oggettivo, spirito assoluto e storia*

Fra i critici della filosofia hegeliana della storia i più interessanti, nell'ambito di questo lavoro, non sono coloro che, come Marx, abbandonarono le macrostrutture del sistema hegeliano, bensì coloro che cercarono di restare fedeli alla base idealistica di Hegel e di superare, ciò nonostante, il suo teoreticismo. Si trattava peraltro di un'impresa disperata, poiché tale teoreticismo era una conseguenza inevitabile della metafisica hegeliana.

stato «piuttosto un monologo [...] un pensare solitario per sé ad alta voce» (*Ber.* num. 558, p. 376), un puro essere-per-sé, «che non era consapevole del suo essere per altri [...] di gran lunga più un pensare ad alta voce che un discorso diretto ad ascoltatori» (*Ber.* num. 719, p. 466). È in ogni caso caratteristico che Hegel non abbia compreso il significato filosofico, anzi trascendentale del dialogo in Platone (cfr. 19.24 segg. (2 166 segg.); 11.270 (Dsb 108); cfr. anche *Ber.* num. 548, p. 362).

⁶⁷ Ciò resterebbe valido, anche se Hegel fosse riuscito a conquistare tutti i suoi allievi a un comportamento puramente teoretico: anche in tal modo, infatti, sarebbe intervenuto nella realtà effettiva e l'avrebbe *trasformata*.

na del soggetto; e questa metafisica non fu incrinata da nessuno degli allievi più stretti di Hegel (mentre i suoi critici più radicali abbandonarono subito e del tutto l'idea di un'ontologia trascendentale assoluta). Degni di nota, tuttavia, sono i tentativi intrapresi da due pensatori, in genere ancora assai vicini all'impostazione hegeliana, di determinare in modo nuovo rispetto a Hegel la struttura interna della filosofia della storia, nonché la collocazione della filosofia della storia all'interno del sistema: mi riferisco, da un lato, a Cieszkowski e, dall'altro, a Michelet.

Il conte polacco A. v. Cieszkowski comincia i suoi *Prolegomena zur Historiosophie* [*Prolegomeni alla storiosofia*] (1838) con una critica alla suddivisione tetracotomica della filosofia hegeliana della storia: le quadripartizioni, così egli sostiene criticamente in modo del tutto immanente, hanno il loro posto soltanto nella filosofia della natura e non nella filosofia dello spirito (3 segg. (67))⁶⁸. Al posto della tetracotomia Cieszkowski propone una «tricotomia speculativa», che non può essere, però, semplicemente una nuova suddivisione del materiale trattato da Hegel, ma deve comprendere anche il *futuro* (7 seg. (69)). L'inconoscibilità del futuro in Hegel corrisponde infatti all'inconoscibilità dell'assoluto in Kant e pertanto va anch'essa superata (9 (70)). Per fortuna Cieszkowski non aspira in alcun modo ad una conoscenza dettagliata di *eventi* futuri, ma vuole soltanto stabilire il *principio fondamentale* del tempo futuro. Questo principio, secondo lui, va determinato nel senso di superare la cecità del processo storico: la ragione deve determinare la storia non solo in sé, ma per sé; la prassi non deve più precedere la teoria, bensì deve essere da quest'ultima determinata. Il futuro «diventa la reale e oggettiva realizzazione della verità conosciuta; questa è precisamente il *bene*, vale a dire il pratico, che racchiude già in sé il teoretico» (17 (75)). Revocando Hegel, Cieszkowski distingue tra fatti e atti: soltanto i primi precedono la coscienza, i secondi la seguono. «I "facta" costituiscono una *prassi* incosciente e quindi *pre-teoretica*, gli atti invece costituiscono una prassi cosciente e quindi *post-teore-*

⁶⁸ È in effetti sorprendente che Hegel abbia deciso di adottare una quadripartizione per la filosofia della storia; sarebbe stato assai facile unire insieme mondo greco e mondo romano. Nella tradizionale filosofia della storia le quadripartizioni giocano un ruolo che non è minimamente paragonabile a quello delle tripartizioni (coltivate soprattutto nella filosofia della storia ispirata allo schema trinitario; si pensi solo a Gioacchino da Fiore; ma v. anche Hegel, 12.417 (286)); certamente rinviano a *Dan. 2*. La suddivisione tetracotomica della filosofia hegeliana della storia fu già criticata da Bachmann (1833; 276) e da C.M. Kahle (1845; 106 seg., n. 321) come una contraddizione del sistema.

tica» e questa prassi cosciente è la vera unità di teoria e prassi, del soggettivo e dell'oggettivo (18 (75 seg.)) e si colloca pertanto più in alto del puro pensiero (118, 120 (140, 142)). Cieszkowski intende l'epoca futura come una sintesi dell'Antichità, da una parte, e del mondo cristiano-germanico, dall'altra (24 (79)): nel mondo antico ha dominato un puro aldiquà, nel mondo cristiano-germanico l'opposizione inconciliata di immanenza e trascendenza; il primo era determinato dal diritto (sarebbe più corretto dire: dall'eticità arcaica), il secondo dalla moralità. Per questa suddivisione dicotomica della storia passata in mondo antico e moderno Cieszkowski può richiamarsi ad una grande tradizione (si pensi solo a F. Schlegel e a Schelling); anzi Cieszkowski vuole individuare un sostenitore di questa suddivisione perfino nel giovane Hegel, poiché essa è presente nel famoso saggio *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt*, da lui attribuito, chiaramente sotto l'influenza di Michelet, a Hegel⁶⁹.

L'arte è stata – così Cieszkowski in modo del tutto hegeliano – la determinazione fondamentale dell'Antichità; la filosofia quella del mondo cristiano-germanico. Ma, come l'arte è stata superata dalla filosofia, così anche la filosofia deve svilupparsi in un terzo elemento. «Esattamente come l'arte, dopo aver raggiunto la forma classica, oltrepassò se stessa e si dissolse nella forma dell'arte romantica, lasciando però al tempo stesso il dominio del mondo alla filosofia, così pure, proprio in questo istante, la filosofia si trova a sua volta in un punto classico, in cui deve superare se stessa e cedere quindi contemporaneamente l'effettivo dominio del mondo a un'altra istanza» (101 (130)). Poiché la filosofia ha raggiunto con Hegel una perfezione analoga a quella raggiunta dall'arte con Fidia – «Hegel è il Fidia della filosofia» (130 (149)) –, la filosofia deve trapassare in una nuova figura. Questa figura è l'*attività* guidata filosoficamente, che rappresenta l'unità del *realismo* dell'Antichità e dell'*idealismo* del Medioevo e dell'Età moderna (103 (131 seg.)). «Il pensiero assoluto deve quindi fare ritorno all'essere assoluto, senza tuttavia estraniarsi. Questo essere nuovamente prodotto non sarà il primo essere, dato e passivo, ma sarà l'essere creato, prodotto con consapevolezza, quale è il *fare* assoluto» (111 (137)). Contro Hegel Cieszkowski vuole tornare all'opzione di Fichte che privilegia l'elemento pratico (114 (138)); la volontà non

⁶⁹ La ricerca attuale – nonostante il resoconto di Michelet (*Ber.* num. 367, pp. 237 seg.) – ritiene, senz'altro giustamente, che l'autore del saggio sia sicuramente Schelling.

può essere assorbita dall'elemento teoretico (120 (142)). Piuttosto «il fare-di-sé» [das Selbstthun] è l'unità dell'«essere-di-sé» [Selbstsein] e del «pensiero-di-sé» [Selbstdenken], quindi di oggettività e soggettività – il «fuori-da-sé» [aus sich] del fare è il terzo elemento accanto all'«in sé» e al «per sé» (116 (139 seg.)). Questo concretamente significa che lo Stato e la socialità costituiranno le categorie dominanti del mondo futuro: «L'elemento pratico assoluto, la vita e l'operare sociale all'interno dello Stato [...] divengono d'ora in poi l'elemento determinante; arte e filosofia, che fino ad ora valevano come le identità più elevate, saranno ora ridotte a premesse astratte della vita statale. *L'essere e il pensiero* devono quindi *andare a fondo nel fare – l'arte e la filosofia nella vita sociale* – per riemergere e rifiorire solo qui nella loro verità e conformemente alla loro ultima determinazione» (112 (137))⁷⁰. Cieszkowski riconosce questo bisogno di una «*filosofia della prassi*» (129 (148)) nell'«accanimento, accresciuto [...] fino a diventare monomania» con cui i suoi contemporanei progettano a priori sistemi sociali – un accanimento che il polacco, politicamente senz'altro piuttosto conservatore, critica per quanto riguarda i contenuti, anche se lo comprende come qualcosa di razionale per quanto riguarda la forma (132 (149 seg.)).

Qual è allora il compito concreto dell'epoca futura *sul piano dei contenuti*? Cieszkowski tenta di determinarlo mettendolo in contrasto con la seconda età medievale e l'età moderna, caratterizzata essenzialmente dalla *soggettività*, che sotto l'aspetto religioso ha raggiunto il suo culmine nel protestantesimo e sotto quello politico nel liberalismo capitalistico (145 (156))⁷¹. Anche se non conosce l'espressione «intersoggettività», Cieszkowski ammette implicitamente – così si può dire – che nella nuova età si verifica un superamento della mera soggettività con la formazione di strutture intersoggettive: l'individuo abbandona il suo isolamento e «si *determina* come una *persona* concreta in una *molteplicità di rapporti*» (153 (163)). Il compito basilare del futuro, pertanto, è soprattutto la «vera riso-

⁷⁰ Cieszkowski associa alle tre epoche anche la triade bellezza-verità-bene (135 (151 seg.)).

⁷¹ La concezione che protestantesimo, capitalismo e liberalismo siano inscindibilmente connessi non si rinviene soltanto in M. Weber, ma già in Hegel, sia pure per accenni (cfr. per es. 12.102, 503 (68, 345)), e in alcuni suoi allievi. In particolare, in A. Ruge (1842; 346 segg.) e anche in Cieszkowski è chiara la polemica contro il protestantesimo – che sul fondamento della dottrina dei due regni ammette solo uno Stato dell'intelletto –, nonché l'opzione in favore del cattolicesimo.

luzione delle contraddizioni sociali» (149 (160)). Si dovrà poi superare anche l'isolamento soggettivo degli Stati sovrani; Cieszkowski spera in un ulteriore sviluppo del diritto internazionale (153 (163)) e si aspetta, inoltre, un graduale livellamento delle differenze tra le diverse culture presenti sulla terra; si attende una nuova migrazione di popoli, che porterà ad una loro mescolanza, ma che dovrà partire dai popoli civilizzati (Cieszkowski pensa sicuramente alla colonizzazione). Questa mescolanza, da un lato, eleverà i popoli primitivi, dall'altro, apporterà ai popoli europei forze nuove e vitali (30 (83)).

Nella filosofia della storia di Cieszkowski, appena delineata in modo estremamente sommario, diverse cose sono degne di nota:

1) Cieszkowski cerca di superare il teoreticismo hegeliano in modo immanente al pensiero di Hegel, ravvisando il compimento supremo dello spirito non nel pensiero, ma nel pensiero che si oggettiva. Ciò è fondato in modo convincente sul fatto che è indispensabile una terza determinazione dopo l'oggettività e la soggettività. Questa terza determinazione, secondo Cieszkowski, è il fare. Purtroppo però egli non differenzia *poiesis* e *praxis*; è inoltre criticabile che l'esigenza di una terza categoria, oltre a oggettività e soggettività, non sia sostenuta *sul piano della logica*.

2) Cieszkowski vuole interpretare la storia come un processo di realizzazione non soltanto inconsapevole della ragione, bensì come prodotto di un fare cosciente. Egli certamente non nega che nella storia finora trascorsa abbia operato una spinta inconsapevole verso la ragione; ma nel futuro si aspetta un'azione cosciente dello spirito sulla storia. Anche questa critica è senz'altro immanente e cioè stringente: se la storia, secondo Hegel, è un progredire nella coscienza della libertà, allora è ovvio prevenire col tempo una razionalità del processo storico sempre più esplicita e richiedere che l'«astuzia della ragione» venga sempre più sostituita da una ragione che progetta coscientemente il futuro. Per Hegel, però, gli individui cosmico-storici nel corso dell'intera storia sono tutti *in equal misura* inconsapevoli di quello che è lo scopo della ragione: «Cesare e Napoleone non sapevano e non potevano sapere ciò che essi facevano» (K. Löwith (1953), 58). Ciò è stato criticato in epoca contemporanea, indipendentemente da Cieszkowski, soprattutto da Avineri: «Sebbene le azioni di un Napoleone rappresentino uno stadio più elevato di quelle di un Cesare, la comprensione storica di Napoleone del suo specifico ruolo sta palesemente sullo stesso livello di quella di Cesare. Nella parte più interna

della filosofia hegeliana della storia c'è quindi un sorprendente elemento statico, astorico» (1972; 276)⁷².

3) Cieszkowski pretende che si possa conoscere il futuro. Di fronte a questa pretesa il pensiero contemporaneo manifesta, in genere, scetticismo; e in effetti Popper (1965) ha addotto a tal proposito alcuni argomenti che non vanno respinti, in particolare sul fenomeno costituito dal cosiddetto effetto di Edipo, ossia su una situazione ben nota soprattutto in economia: una prognosi cancella se stessa, *perché è essa stessa a provocare determinate contromisure*, ma non può tener conto di tale effetto da essa stessa prodotto. Così la teoria secondo la quale determinate contraddizioni sociali portano necessariamente a una rivoluzione, ha come effetto l'introduzione da parte dei governi di riforme sociali che, mitigando queste contraddizioni, impediscono la rivoluzione. Bisogna senza dubbio dar ragione a Popper in questo: il marxismo non ha preso in considerazione questa struttura riflessiva e, inoltre, imprevedibili eventi casuali – catastrofi naturali, per esempio – influiscono sul comportamento sociale degli uomini, cosicché una prognosi esatta del futuro non può mai andare oltre un grado più o meno grande di probabilità⁷³. Ma, se si legge Cieszkowski, ci si renderà conto che egli non aspira affatto a prognosi di questo genere. Ciò che Cieszkowski si propone è semplicemente indicare il *principio* e i *problemi* di cui *si occuperà* il tempo a venire; egli non vuole prevedere *quale soluzione* di questi problemi *si imporrà* (anzi rinuncia perfino a proporre una soluzione, per quanto il farlo sarebbe senz'altro legittimo).

4) Per quanto concerne le affermazioni concrete sul futuro, bisogna riconoscere che Cieszkowski ha visto in anticipo con sguardo profondo alcuni problemi decisivi dei secoli XIX e XX. Che la filosofia dopo Hegel abbia cominciato a cercare di trasformare la prassi è un fatto che non si può salutare con favore avendo riguardo a tutte le conseguenze che ne sono derivate, ma è un fatto che ha indubbiamente determinato il tardo Ot-

⁷² Avineri critica soprattutto il fatto che nella concezione di un progresso inconsapevole si apre un dualismo fra teoria e prassi, che Hegel non ha conciliato: «Quelli che fanno la storia non la comprendono; quelli che la comprendono non la fanno (e non dovrebbero nemmeno farla). Alla fine della lunga strada percorsa da Hegel coscienza e azione, soggetto e oggetto, chi agisce e chi conosce sono sempre più separati, la tensione tra di essi non è “superata”» (277).

⁷³ L'ultimo argomento riguarda naturalmente anche una filosofia della storia del passato; nella filosofia hegeliana della storia la contingenza, per quanto sia presa in considerazione, è comunque sottostimata e questo aspetto va sicuramente criticato.

tocento e il primo Novecento; la trasformazione pratica della filosofia e con essa anche l'ideologizzazione filosofica della politica è indiscutibilmente una delle caratteristiche più importanti della storia contemporanea. Allo stesso modo, il tentativo di risolvere la questione sociale è stato una delle più grandi realizzazioni dell'età contemporanea; vi si aggiunge la formazione della democrazia moderna, di cui però Cieszkowski non si occupa. Ma è del tutto evidente che lo Stato sociale democratico è profondamente segnato dalla sostituzione del principio della soggettività con il principio dell'intersoggettività, il che emerge soprattutto mettendolo a confronto, da un lato, con il capitalismo incontrollato e, dall'altro, con la forma statale monarchica. Infine, anche il superamento dell'isolamento dei singoli popoli e la loro mescolanza provocata dalla colonizzazione costituiscono una delle caratteristiche principali dell'età contemporanea: un'economia mondiale totalmente interdipendente, nonché guerre mondiali, sono fenomeni presenti soltanto nel XX secolo.

Gli spunti stimolanti di Cieszkowski – che va certamente considerato come uno dei pensatori più originali della scuola hegeliana – furono accolti entusiasticamente dall'ala sinistra della scuola. Così M. Hess, richiamandosi esplicitamente a Cieszkowski (1841; 79, 83)⁷⁴, tentò, come è noto, di sviluppare una *Philosophie der That* [*Filosofia dell'azione*]⁷⁵ (1843; specialmente 219): il fondamento ultimo deve essere non il pensiero, come in Hegel, bensì l'azione consapevole (1841; 79). «L'essenza dell'*azione*, che comprende tanto il futuro quanto il passato, non si è aperta alla filosofia tedesca. Questo difetto si è fatto rilevante nel tempo più recente. La cosiddetta "ala sinistra" della scuola hegeliana costituisce già il passaggio dalla filosofia del passato alla filosofia dell'azione» (82). La filosofia non può conoscere solo il passato, ma deve conoscere anche il futuro (85, 89); solo in questo modo la storia è un processo autenticamente spirituale e non meramente naturale. «Il concetto hegeliano insegue le circostanze della storia, ma non ne è a fondamento [...] in nessun modo. La ragione è certamente presente, secondo Hegel, nella storia, ma solo in modo inconsapevole. Ma se la ragione sta a fondamento della storia non in quanto consaputa, non in quanto spirito, ma solo in quanto natura, dove mai è presente nella storia un sacro agire dello spirito?» (86). Hess – che si era defini-

⁷⁴ Già Hess (1837) – prima quindi del libro di Cieszkowski – aveva peraltro proposto una suddivisione triadica della filosofia della storia, collegata alla dottrina trinitaria.

⁷⁵ Sulla filosofia dell'azione di Cieszkowski, di B. Bauer e di M. Hess si veda H. Stuke (1963).

to (1837) discepolo di Spinoza – si richiama al concetto dell'amore intellettuale, che unifica teoria e prassi e che è l'unico a produrre «bene e utile nella filosofia, come nell'arte, nello spirito, come nella vita». Soltanto l'amore, infatti, fuoriesce dall'egocentrismo della pura contemplazione; senza amore la filosofia è sterile, come lo è stata *de facto* fino ad ora. «Se avesse avuto amore, non sarebbe rimasta presso se stessa, bensì si sarebbe sacrificata e sarebbe passata all'azione» (86).

Al lettore odierno il pathos di Hess sembra spesso insulso e non a torto. Bisogna tuttavia ammettere che i concetti di azione e di amore potrebbero costituire un appiglio per superare il teoreticismo di Hegel, un appiglio che in Hess resta però completamente immediato e senza sviluppo sistematico. Un importante merito di Michelet è, invece, l'aver tratto concrete conseguenze in relazione all'impianto del sistema hegeliano, conseguenze che sono in effetti condizioni necessarie per evitare il teoreticismo di Hegel. Questi cambiamenti rimangono però limitati alla filosofia reale; Michelet non si è azzardato a toccare la logica, sebbene proprio in essa risieda la ragione più profonda del teoreticismo di Hegel; i cambiamenti di Michelet non sono quindi che misure *ad hoc*, non sostenute a livello logico.

Quali sono i cambiamenti proposti da Michelet? In precedenza, alle pp. 442 seg., abbiamo mostrato che Michelet fa culminare la filosofia dello spirito soggettivo nella teoria della facoltà del desiderio; qui si tratta dell'ordinamento sistematico della filosofia della storia. Nell'*Enciclopedia* di Hegel la storia, come è noto, è una sottosezione del capitolo sullo Stato; conclude lo spirito oggettivo e conduce allo spirito assoluto (§§ 548 segg., 10.347 segg. (III 395 segg.); cfr. R §§ 341 segg., 7.503 segg. (563 segg.)). All'interno dell'impianto hegeliano questo ordinamento è assolutamente stringente, *ma è una delle cause del teoreticismo di Hegel*. In questa collocazione, infatti, la storia non può essere affatto un "imprimersi" dello spirito assoluto sullo spirito oggettivo; essa è piuttosto qualcosa che riguarda soltanto lo spirito oggettivo: al di sopra della storia si eleva lo spirito assoluto, che si autocomprende come una sfera atemporale e che in questa collocazione non può esercitare effetti su di essa. Nelle lezioni sullo spirito assoluto Hegel ha però attribuito una storia anche all'arte, alla religione e alla filosofia; questa storia non è, tuttavia, tematizzata nell'*Enciclopedia*: in nessun luogo di quest'opera si parla di una storia della filosofia e nel capitolo sull'arte c'è solo un fuggevole accenno a una storia della religione (§ 562 A, 10.370 segg. (III 416 seg.)). Queste diverse "storie" sollevano una serie di domande che Hegel lascia senza risposta. Di conseguenza la hegeliana

«storia del mondo» non può essere la storia universale, ma soltanto la storia di *una* parte del mondo dello spirito. Ma in quale relazione essa si trova con le altre storie (con le storie delle singole sfere dello spirito assoluto)? È poi sensato trattare la «storia del mondo» prima di queste altre storie? Non presuppone anche la storia politica influenze dell'arte, della religione, della filosofia e così via? È comunque Hegel stesso ad affermare nell'*Enciclopedia* «la coincidenza tra la storia delle religioni e la storia del mondo» (§ 562 A, 10.371 (III 417); cfr. 12.70 (45)); e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* egli assume un'influenza reciproca di Stato, arte, religione, da un lato, e filosofia, dall'altro: non si può dire che quelli siano causa di questa o viceversa; «invece [gli] un[i] e l'altra hanno una medesima radice comune, ch'è lo spirito dell'età» (18.74 (1 66)).

Questa dipendenza della storia dello spirito oggettivo dalla storia dello spirito assoluto e viceversa ha indotto Michelet a sostenere già nel 1832, nella *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen* [*Introduzione ai saggi filosofici di Hegel*] premessa al primo volume della "Freundesvereinsausgabe" delle opere di Hegel, che la filosofia hegeliana della storia avrebbe costituito l'ultimo volume delle opere (cosa che poi non fu realizzata). La filosofia della storia, secondo Michelet, non è la «semplice illustrazione (come si dovrebbe concludere in base agli ultimi §§ della filosofia del diritto) del diritto e dello Stato sotto l'aspetto della storia universale, bensì tratta dello sviluppo storico degli spiriti particolari dei popoli: e precisamente di come i loro principi si dispongono reciprocamente in tutta l'estensione della realtà effettiva in quanto diritto, costumi, Stato, arte, religione e scienza, e stanno in rapporto l'uno con l'altro». Le sfere ora menzionate sono pertanto presupposte dalla filosofia della storia così come è presupposto lo Stato e dovrebbero quindi avere il loro posto nel sistema prima della storia. «La filosofia della storia del mondo va considerata di conseguenza sotto ogni rispetto come la fine e il culmine dell'attività filosofica di Hegel. Essa è la ricapitolazione dell'intero sistema entro di sé e la prova convincente di come [...] la ragione filosofante abbia conosciuto se stessa nello Stato e nelle diverse funzioni del complessivo organismo dello Stato» (XVI seg.)⁷⁶.

Michelet è rimasto fedele fino al termine della sua esistenza a questa concezione che considera la filosofia della storia come conclusione del si -

⁷⁶ In modo del tutto analogo argomentano Bachmann (1833; 276 seg.) e Ruge (1840; 1243).

stema. Il suo *System der Philosophie* (1876 segg.) quindi, per quanto abbia tre parti, comprende quattro volumi (l'ultimo dei quali suddiviso in due tomi): alla logica, alla filosofia della natura e alla filosofia dello spirito segue la filosofia della storia, che, pur facendo parte dal punto di vista sistematico della filosofia dello spirito, costituisce la parte più ampia del suo sistema. Naturalmente questo sistema comprende anche le "storie" delle singole sfere: una storia universale del *diritto* conclude la filosofia dello spirito *oggettivo* e ognuna delle tre sfere dello spirito assoluto ha una sua propria storia; a tutte queste storie specifiche segue poi la vera e propria storia del mondo. Interessante è che Michelet alla fine della storia della filosofia – ossia prima della trattazione della storia del mondo vera e propria – rimandi a Cieszkowski, ai cui *Prolegomena* aveva già dedicato (1838) una recensione entusiastica; egli ricorda anche di aver corretto il detto hegeliano sulla nottola di Minerva con il detto sul canto del gallo che annuncia il sorgere del nuovo giorno ed esige che la filosofia debba esercitare i suoi effetti sulla storia (1876 segg.; III 667). In realtà per Michelet, così come per Cieszkowski, la storia non è conclusa; tra i compiti più importanti del secolo – compiti che nemmeno la filosofia del diritto di Hegel avrebbe risolto in modo soddisfacente – egli menziona già nel 1846, in modo del tutto analogo a Cieszkowski, la soluzione della questione sociale, l'introduzione di una democrazia rappresentativa e il superamento delle guerre (1846; 90 segg.)⁷⁷. Michelet è peraltro animato da un ottimismo addirittura ingenuo, che è caratteristico del tardo Ottocento: ritiene sicura la vittoria della ragione, ammira l'America in quanto terra del futuro, che accelera in modo decisivo la realizzazione del fine ultimo della ragione; si attende anzi – come meta della storia – una stretta amicizia tra America e Russia: gli Americani, «indipendentemente dalle diversità costituzionali», porgono «la mano nel modo più amichevole al loro vicino orientale, ai Russi», «ed anche i sovrani dei Russi hanno sempre guardato agli Americani con la più alta stima. Così si avvicinano reciprocamente i

⁷⁷ *Ex post* si può dire che nel frattempo i primi due problemi sono stati in qualche modo risolti in una parte dell'Europa (che costituisce però soltanto una piccola frazione del globo, e sembra che nella storia sussista sempre un rapporto di tensione tra le esigenze sociali e le esigenze politiche). Il terzo problema è invece diventato ancora più minaccioso e ben lontano da una soluzione, così come il problema, ancora sconosciuto al XIX secolo, di una distruzione dell'ambiente; quest'ultimo ha le sue radici spirituali più profonde nell'assolutizzazione della razionalità strumentale scientifica a spese della razionalità-volta-ai-valori, nonché in una determinazione unilaterale del rapporto tra natura e spirito.

punti ai confini più estremi della cultura cristiana, tra i quali si dispone l'intero sviluppo dell'Occidente europeo» (1859 seg.; II 584).

Il lettore odierno in particolare può solo sorridere di fronte a queste aspettative; ciò nonostante, mi sembra che un esame critico dell'*Enciclopedia* di Hegel possa trarre solo giovamento dal nuovo ordinamento della filosofia della storia proposto da Michelet. Che la filosofia hegeliana della storia presupponga lo spirito oggettivo *così come lo spirito assoluto* è un argomento calzante; e giusta è anche la pretesa di Michelet di trattare la filosofia della storia dopo una teoria dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto. Nel sistema di Michelet molte cose restano tuttavia insoddisfacenti; così, per esempio, la scarsa chiarezza con cui vengono trattate le storie specifiche prima della storia del mondo e soprattutto il fatto che Michelet non fornisce, così come non l'aveva fornita Hegel, una risposta chiara alla domanda: la filosofia dello spirito oggettivo deve essere una teoria del mondo sociale esistente o una teoria normativa? In definitiva anche in Michelet, come in Hegel, la questione resta confusa: le due cose sono mescolate insieme in modo ben poco convincente e anche in Michelet si sente la mancanza di una netta distinzione tra descrizione e normatività.

Ma a quale concezione alternativa del rapporto tra descrizione e normatività si potrebbe pensare? Una concezione del genere non dovrebbe però risolversi in un dualismo assoluto dei due aspetti, che pure deve essere evitato. E come potrebbe essere determinato nel modo più sensato il rapporto reciproco non già tra spirito oggettivo e spirito assoluto, bensì tra uno sviluppo sistematico e uno sviluppo storico dello spirito oggettivo e dello spirito assoluto?

Bisogna osservare, innanzi tutto, che il rapporto tra sviluppo sistematico e sviluppo storico non ha in Hegel una soluzione unitaria. *Nel caso dello spirito oggettivo lo sviluppo storico segue lo sviluppo sistematico*. Un aspetto particolarmente infelice è poi che la storia sia una sottosezione dell'ultima sezione di questa teoria normativa; va considerato pertanto sicuramente un progresso immanente il fatto che Gans abbia suddiviso le sue lezioni sulla filosofia del diritto, edite soltanto nel 1981, in due parti chiaramente distinte: diritto naturale e storia universale del diritto. Ma anche questa suddivisione in *due* parti è imbarazzante per una teoria dialettica. Non si dovrebbe aspirare a una tripartizione? È inoltre in qualche modo contraddittorio che nella *Filosofia del diritto* lo Stato sia il *telos* della storia, che viene però *dopo* lo Stato, quando nel sistema di Hegel la categoria *successiva* è sempre il *telos* della precedente. Ora, è veramente notevole che Hegel abbia configurato in

modo del tutto diverso il rapporto tra sviluppo sistematico e sviluppo storico in una fondamentale disciplina della filosofia dello spirito assoluto⁷⁸, ossia nella *Filosofia della religione*. La filosofia della religione ha tre parti, ordinate secondo i momenti del concetto: una parte universale, una particolare ed una singolare (16.64 seg.). Nella prima si tratta del concetto universale della religione, ossia delle categorie fondamentali che devono essere utilizzate da una scienza descrittiva della religione, che non è, però, essa stessa in condizione di dedurle a priori. Questa parte si mantiene su un piano storico e comprende determinazioni che spettano ad ogni religione: il rapporto con Dio nella fede e nella rappresentazione, il culto, la relazione della religione con lo Stato e così via. La seconda parte è invece la parte propriamente storica: in essa vengono trattate le singole religioni, in cui Hegel di volta in volta riconosce una contraddizione tra il loro contenuto e i loro presupposti impliciti; questa contraddizione accelera la storia della religione in direzione di un progresso sempre più intenso. La terza parte è una sintesi delle prime due in quanto tematizza una religione storica concreta, che corrisponde, nel contempo, nel modo più perfetto al concetto di religione: la religione normativa, assoluta, il Cristianesimo.

Che questo ordinamento sia l'unico a poter essere legittimato sulla base del concetto hegeliano del concetto⁷⁹ è difficilmente contestabile: è una suddivisione triadica, anzi dialettica e supera pertanto i dualismi della par-

⁷⁸ Cfr. E § 554, 10.366 (III 412 seg.): religione in quanto nome per lo spirito assoluto in generale. Cfr. anche 12.69 (44 seg.).

⁷⁹ Per quanto riguarda le altre sfere dello spirito assoluto, non sarebbe difficile suddividere triadicamente la filosofia della filosofia, quantunque le *Lezioni sulla storia della filosofia* prendano in considerazione soltanto l'aspetto storico; l'«Introduzione», che tratta, tra l'altro, il concetto della filosofia (18.69 segg. (1 62 segg.)) e della sua storia (18.20 segg. (1 16 segg.)), dovrebbe essere considerata alla stregua di una prima parte; oggetto della terza parte sarebbe, infine, la filosofia specifica del relativo filosofo sistematico che qui diventerebbe essa stessa tema della trattazione (cfr. 20.454 segg. (3/II 410 segg.)). Per quanto riguarda l'*Estetica*, anche le sue tre parti devono senz'altro ubbidire allo schema di universalità, particolarità e singolarità (13.104 (85 seg.); cfr. 114 seg. (95 seg.)); ma, anche se è plausibile mettere in parallelo le considerazioni sull'ideale e la prima parte della *Filosofia della religione*, e quelle sulle forme d'arte e la seconda parte della *Filosofia della religione*, non si vede che cosa abbia a che fare il sistema delle arti con la singolarità nel senso di una sintesi di universalità e particolarità. Hegel stesso parla occasionalmente di «*arti particolari*» (103 (85)); il sistema delle arti, in quanto concretizzazione del concetto universale dell'arte, andrebbe sicuramente collocato nella *prima* parte. L'estetica manca senz'altro di una terza parte, poiché in essa a causa del materiale sensibile non si può raggiungere nessuna conclusione assoluta; l'arte è necessariamente più pluralistica della religione e della filoso-

tizione dicotomica che caratterizza la trattazione filosofica dello spirito oggettivo e della sua storia. *Non dovrebbe allora la filosofia dello spirito oggettivo essere riscritta seguendo la struttura della filosofia della religione?* In effetti questa richiesta venne avanzata già nel 1839 e precisamente da Binder, il recensore della *Filosofia della storia* di Hegel nei “Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik”. Con buone ragioni Binder richiede che lo sviluppo dello Stato moderno (contraddistinto normativamente), oggetto dei *Lineamenti*, venga collocato in una terza parte alla *fine* della filosofia della storia; non è ammissibile, secondo Binder, trattare lo Stato moderno prima della filosofia della storia. Sarebbe però indispensabile una prima parte generale che avesse ad oggetto in modo del tutto generico il concetto di Stato: dovrebbe trattarsi qui delle strutture più universali della vita statale. In effetti nell’opera di Hegel c’è una parte del genere, come segnala anche Binder: nell’«Introduzione» alla *Filosofia della storia* Hegel tratta infatti lo Stato come materiale della storia del mondo in un modo che non ha nulla a che fare con lo sviluppo normativo dei *Lineamenti*, ma che ricorda molto la prima parte della *Filosofia della religione* (cfr. 12.55 segg. (34 segg.)). E anche la *Filosofia della storia* si conclude con lo Stato della Modernità che è il risultato della rivoluzione francese (12.524 segg. (359 segg.)) – uno Stato che tuttavia, secondo l’*Enciclopedia*, dovrebbe avere il suo posto *prima* della trattazione della storia. Scrive Binder: «Infatti come ogni sfera spirituale ha il suo necessario sviluppo storico, nel corso del quale il suo concetto porta gradatamente i suoi momenti all’esistenza, così anche il concetto dello Stato ha avuto un tale movimento, la cui esposizione però non va collocata dopo l’illustrazione dello Stato moderno, ossia alla conclusione della filosofia del diritto, bensì [...] va elaborata nella stessa dottrina dello Stato; così come, per esempio, nella filosofia della religione si presentano le forme particolari della religione come manifestazioni dell’idea religiosa. Soprattutto le proposizioni astratte, ma assolutamente perfette della filosofia del diritto sulla fondazione, il fiorire e il tramonto degli Stati, nonché ciò che di esplicativo a tal proposito viene presentato nell’introduzione popolare alle nostre lezioni [...] verrebbero a collocarsi nello sviluppo del concetto generale o astratto dello Stato, ma l’abbozzo scientifico dello Stato

fia e non può ammettere un’unica configurazione che possa avanzare il diritto di aver superato entro di sé tutte le altre: «È vero che si potrebbe pensare che dovrebbe esserci soltanto una bellezza suprema, perfetta, che si potesse concentrare in tutta la sua perfezione in una sola statua, ma questa rappresentazione di un ideale come tale è completamente banale e sciocca» (14.413 (840 seg.); cfr. 20.449 (3/II 404)). Su ciò v. *infra* pp. 719 segg.

moderno in quanto risultato del movimento storico formerebbe solo la terza parte della dottrina complessiva dello Stato» (804).

Le riflessioni di Binder restano purtroppo vaghe; è deplorabile che egli critichi la concezione della storia di Michelet (802 segg.) e neghi per di più che la storia dello Stato presuppone lo spirito assoluto (806). Tuttavia, tanto l'approccio di Michelet quanto quello di Binder comprendono, a mio parere, momenti meritevoli di riflessione. Prendendo come base la concezione fondata in precedenza alle pp. 436 segg., secondo la quale spirito oggettivo e spirito assoluto formano un'unità in quanto spirito intersoggettivo (un'unità che deve culminare assolutamente nella riflessione della filosofia, ma che va pensata non come atto meramente soggettivo, bensì già da sempre come, da un lato, mediata intersoggettivamente e, dall'altro, dipendente dalla comunicazione intersoggettiva), si dovrebbe più precisamente prendere in esame la possibilità di suddividere l'intera sfera dello spirito intersoggettivo sul modello della *Filosofia della religione* nel modo seguente, che sarebbe quello più sensato: in primo luogo, una teoria generale del comportamento sociale dell'uomo e del conferimento umano di senso a questo comportamento nello spirito assoluto, cioè una teoria della cultura nel senso più ampio del termine; in secondo luogo, una illustrazione dello sviluppo storico dello spirito intersoggettivo; e, in terzo luogo, una concezione rigorosamente guidata sul piano normativo dal concetto, concezione che – a differenza di quella hegeliana presente nei *Lineamenti* – non dovrebbe affatto evitare di trascendere quanto è stato raggiunto nel tempo presente⁸⁰. (È evidente che dell'ambito oggettuale di una teoria normativa

⁸⁰ In un disegno del genere può trattarsi naturalmente soltanto di principi generali; l'idea di un'utopia concreta sorvola sul fatto che la *validità* della maggior parte delle norme dipende da condizioni storiche di base, che possono essere anticipate solo in minima misura. Ma anche norme valide a priori non sono presenti fin dal principio, per così dire a partire dalla natura, bensì vanno realizzate solo storicamente; anche la loro teoria va pertanto mediata al livello della filosofia della storia (cfr. pp. 586 segg.). – Bisogna riconoscere quindi che la filosofia pratica è mediata dalla filosofia della storia; ciò nonostante, non si può ridurre la prima alla seconda; la rinuncia a un progetto normativo che vada al di là di quanto è storicamente accaduto può avere, infatti, soltanto due conseguenze: o una comprensione storica ciecamente deterministica, secondo la quale il corso storico procede, per così dire, da sé e non ha bisogno di una riflessione normativa dell'uomo, o un'impostazione passatistico-teoreticistica, che ignora il problema del futuro. Ma la meta della storia non può essere il risultato di un processo storico non mediato dalla riflessione soggettiva, di tipo meccanico, così come non può esserlo una θεωρία privata, l'apprensione del principio del mondo da parte di un singolo soggetto; soltanto la realizzazione intersoggettiva della riflessione filosofica potrà essere determinata come *telos* della storia.

di questo tipo dovrebbe far parte anche la riflessione filosofica in quanto istanza di legittimazione delle istituzioni sociali.) Più in particolare, bisognerebbe nella prima parte far derivare le forme fondamentali astratte della cultura dai principi delle sfere precedenti della filosofia reale; queste strutture fondamentali non sono affatto qualcosa di normativo in senso stretto, bensì costituiscono il risultato, tra l'altro, di presupposti antropologici naturali: diverse forme della convivenza tra uomo e donna, per esempio, sono il prodotto della sessualità umana, la molteplicità degli Stati è il prodotto di motivi geografici, della diversità naturale delle razze e così via. Nella seconda parte verrebbe tematizzato lo sviluppo reale di queste strutture, la storia nel senso proprio del termine, in quanto azione reciproca nel corso del tempo tra spirito oggettivo e spirito assoluto; in questa parte si dovrebbe analizzare il processo nel corso del quale cambia l'autocomprensione della cultura umana, la reciproca compenetrazione di istituzioni e di rappresentazioni che queste istituzioni legittimano o criticano e con ciò le trasformano. Sarebbe inoltre necessario rivolgere una particolare attenzione alle contraddizioni presenti nelle singole culture, contraddizioni che ne accelerano lo sviluppo. In effetti si potrà concedere a Hegel che nell'*auto-superamento delle contraddizioni* è fondata una *tendenza* della storia verso uno sviluppo più elevato⁸¹, ma soltanto una tendenza: la storia fornisce esempi a sufficienza di casi in cui nuove situazioni, prodotte dalle contraddizioni di uno stato di fatto precedente, pur eliminando queste contraddizioni, ne producono altre ancora più acute⁸². Altrettanto poco è garantito che tutte le contraddizioni dello spirito oggettivo siano superate nell'epoca

⁸¹ La dialettica dei processi storici va senz'altro distinta in modo specifico dalla dialettica dello sviluppo del concetto; ma da ciò non segue che non ci sia una dialettica dei processi storici. Ci si deve piuttosto attendere, all'opposto, che lo sviluppo temporale nel corso della filosofia reale divenga sempre più logico: nelle sfere più elevate della realtà effettiva il concetto si renderà riconoscibile anche nell'estrinsecità del tempo.

⁸² Così la repubblica di Weimar è stata senza dubbio uno Stato contraddittorio – totalmente condivisibile è l'analisi di C. Schmitt della contraddizione esistente tra il totale pluralismo di un sistema basato sulla maggioranza e neutrale rispetto ai valori, da un lato, e l'elenco dei diritti fondamentali nella seconda parte della Costituzione di Weimar, dall'altro (cfr. (1932); su ciò in modo più dettagliato cfr. dell'Autore (1987c)). Dal che non segue però che il Terzo Reich – che in effetti eliminò *questa* contraddizione e che per questo motivo fu guardato con simpatia da C. Schmitt – rappresenti un progresso rispetto alla repubblica di Weimar. E analogamente non si può dire che l'olocausto nucleare – una possibile soluzione delle contraddizioni attuali, il cui verificarsi non può naturalmente escludersi a priori (cfr. cap. 3, n. 84) – rappresenterebbe un progresso rispetto alla situazione

presente; e proprio una filosofia critica della storia avrebbe l'assoluto dovere sia di mettere rigorosamente in evidenza queste contraddizioni, sia di riconoscere l'elemento razionale già raggiunto.

Soddisfacente potrebbe essere in ogni caso soltanto una filosofia pratica che, da un lato, fosse sostenuta da principi fondati teoreticamente e che, dall'altro, non si risolvesse in un teoreticismo che lascia tutto così com'è; una filosofia pratica che comprendesse una teoria del mondo esistente, del mondo storico e della sua razionalità, senza per questo rinunciare ad un progetto normativo-critico⁸³, pur nella consapevolezza che le sue enunciazioni sarebbero inevitabilmente influenzate dallo spirito oggettivo del suo tempo, e che pertanto progredirebbe anch'essa insieme alle trasformazioni dello spirito oggettivo.

7.2. *La partizione della filosofia del diritto*

7.2.1. *Esposizione*

Nella prima sezione di questo capitolo abbiamo cercato essenzialmente di mostrare che il modo in cui Hegel determina il rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto e la sua idea di filosofia pratica restano all'interno di una filosofia del soggetto e incorrono pertanto in aporie. Questa sezione ha in un certo senso un orientamento opposto: ci proponiamo di dimostrare che nella strutturazione interna dello spirito oggettivo si annuncia un superamento di una mera filosofia del soggetto, un superamento che tuttavia resta soltanto parziale: è infatti insufficientemente fondato sul piano logico e viene poi revocato nella filosofia dello spirito assoluto.

attuale. Si potrebbe forse sostenere che la teodicea del progresso storico è soltanto una semiteodicea: l'elemento negativo si annulla, ma non annulla soltanto se stesso; che si affermi la razionalità è pertanto probabile, ma per niente garantito.

⁸³ Di esemplare chiarezza è, sotto questo rapporto, un'opera come *Der geschlossene Handelsstaat* [*Lo Stato commerciale chiuso*] di Fichte. Ad una parte astrattamente normativa segue una splendida descrizione della storia contemporanea; in una terza parte intitolata «Politica» Fichte cerca di indicare come sarebbe possibile concretamente passare dalla situazione presente a condizioni razionali. Anche se le idee di Fichte, prese singolarmente, sono soltanto astrazioni, va riconosciuto che l'architettura di quest'opera – per Hegel impensabile – è di una estrema importanza: essa rappresenta un superamento del teoreticismo (anche se lo stesso Fichte non si aspettava la realizzazione delle sue idee, poiché ad esse si opponevano potenti interessi particolari: 3.392 seg. (Scg XII seg.)).

Che la filosofia hegeliana non sia un pura filosofia del soggetto risulta con evidenza già dal fatto che nella storia della filosofia Hegel viene universalmente designato come idealista *oggettivo*, all'opposto di Kant e di Fichte considerati idealisti *soggettivi*. In effetti abbiamo già esaurientemente mostrato che per Hegel l'assoluto non è mera soggettività, bensì unità di soggettività e oggettività, *idea*. Abbiamo però anche dimostrato che nella *Scienza della logica* il concetto hegeliano di *idea* subisce una soggettivizzazione rispetto alle logiche precedenti: la dottrina dell'*idea* non è più sintesi di logica oggettiva e soggettiva, *bensì è parte della logica soggettiva*; in questa concezione l'*idea* non è più la realizzazione del concetto, bensì il ritorno del concetto dall'oggettività nella soggettività. Alle pp. 302 seg. è stato però documentato, sulla base di numerosi passi, che anche in epoca tarda Hegel si serve di un concetto di *idea* che corrisponde alle logiche giovanili, come, tra l'altro, all'inizio dei *Lineamenti*, dove si dice nel primo paragrafo: «La *scienza filosofica del diritto* ha per oggetto l'*idea del diritto*, il concetto del diritto e la realizzazione di esso» (7.29 (19)). Come risulta dall'annotazione, la locuzione «il concetto del diritto e la realizzazione di esso» va intesa come un'esplicazione dell'«*idea del diritto*»; essa – come anche il sottotitolo dell'opera «Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio» – deve esprimere il fatto che nella filosofia del diritto non si tratta soltanto del concetto del diritto, ma anche della sua realizzazione⁸⁴, col che Hegel intende le istituzioni dell'eticità, soprattutto lo Stato. Contro la dottrina astratta del diritto naturale Hegel sostiene la giusta *idea* che la filosofia del diritto deve occuparsi anche del modo in cui il diritto viene realizzato, nello Stato appunto⁸⁵. Stato e diritto sono quindi

⁸⁴ In Hegel il concetto di “diritto” comprende tanto il cosiddetto diritto astratto quanto la moralità e l'eticità (cfr., per esempio, § 30, 7.83 (43)). Non impropriamente B. Liebrucks scrive questo concetto più ampio di diritto con le lettere maiuscole: «DIRITTO qui va inteso come *essenza del diritto*, della moralità e dell'eticità» (1964 segg.; III 513).

⁸⁵ Tuttavia, da questa manchevolezza del diritto astratto non segue affatto che la prima parte della hegeliana *Filosofia del diritto* sia in prima istanza una critica al diritto naturale della prima età moderna (o al diritto romano). Certamente essa è anche questo, ma solo in relazione a uno sviluppo normativo di ciò che deve valere in una sfera specifica, benché condizionata. Questo è detto dallo stesso Hegel con la massima chiarezza desiderabile nella recensione a Hamann: egli loda Hamann perché, esigendo un'unità tra azione e modo di sentire, riconosce senz'altro l'*idea* di eticità (11.325), ma contro Hamann ribadisce che quelle sfere subordinate hanno anch'esse un diritto all'esistenza: «Bisogna parimenti riconoscere essenzialmente anche alle categorie subordinate il loro posto, e così la convinzione della loro necessità e del loro valore è e rimane ineludibile» (326).

per Hegel⁸⁶ – come già per Fichte⁸⁷ – concetti complementari: il diritto è effettivamente reale solo nello Stato e lo Stato può esistere soltanto se le sue istituzioni sono conformi al concetto del diritto. È chiaro peraltro che Hegel antepone lo Stato al diritto puro e semplice: la realtà effettiva del diritto sta più in alto della sua mera interiorità.

La filosofia hegeliana del diritto è però suddivisa in tre parti e non in due. Tra il diritto astratto e l'eticità si interpone la *moralità*. Questa partizione – la *differentia specifica* del progetto hegeliano della filosofia pratica rispetto a quasi tutte le altre concezioni della tradizione – può essere intesa sia come lineare sia come dialettica. Da un lato, in questa partizione si può osservare un incremento continuo in termini di realtà: mentre il diritto astratto non è sanzionato né soggettivamente né a livello delle istituzioni ed è privo perciò di qualsiasi realtà effettiva, nella moralità con la volontà soggettiva si raggiunge un «*esserci* del concetto»: «Con ciò un più alto terreno si è determinato per la libertà. Nell'idea è ora il lato dell'*esistenza* ossia il suo momento avente realtà, momento che è la *soggettività* della volontà. Soltanto nella volontà, come in volontà soggettiva, la libertà ossia la volontà essente *in sé* può essere [effettivamente] reale» (§ 106, 7.204 (95); cfr. § 207, 7.205 (168)). La soggettività è peraltro un terreno vacillante: è «determinata come *singularità* [*Einzelheit*] *soggettiva* di fronte all'*universale*» (§ 33, 7.87 (45)). In effetti la realizzazione della «moralità» mostra in quali contraddizioni si avvolga questa pura soggettività. Tali contraddizioni si producono perché la norma, che si dà la soggettività, è astratta: è un vuoto universale che non può essere mediato con i doveri particolari (HE § 422; E § 508, 10.315 (III 364 seg.)) e che pertanto assai facilmente può servire soltanto a legittimare il proprio bene particolare (E § 509, 10.315 (III 365)). Il bene della moralità, inoltre, è una norma che resta puramente *interiore* e che, nonostante la sua elevata pretesa, *può* essere presente nella realtà effettiva, ma non lo è necessariamente: è «la contraddizione unilaterale», in quanto è «l'essere assoluto, che tuttavia non è» (E § 511, 10.316 (III 366)).

Questa contraddizione è superata nell'eticità: la norma oggettiva, il bene e la coscienza soggettiva pervengono ad una conciliazione (R § 141,

⁸⁶ Cfr. *Ber.* num. 318, p. 211: «Non c'è secondo lui [*sc.* Hegel] diritto autentico, concreto al di fuori dello Stato».

⁸⁷ Cfr. 3.148 (Dn 132) e 10.499: «Ogni diritto è diritto statuale. Anche l'aver sollevato questo punto al di sopra di ogni dubbio è una caratteristica specifica della nostra elaborazione».

7.286 (131)). Con ciò il mero concetto è superato e viene raggiunta la sfera dell'idea, in cui le due determinazioni di oggettività e soggettività sono integrate in unità, sono cioè «momenti del *concetto*», che «appunto grazie a questo essere posto dei suoi momenti ha conseguito *realtà*, quindi ora è come *idea*» (§ 141 A, 7.286 (132)). Concetto ed esserci – diritto e volontà – si corrispondono reciprocamente (§ 143, 7.293 (133)); superata è la differenza tra essere e dover-essere, che determinava in sé il diritto astratto e in modo riflesso la moralità: «La *sostanza* che si sa *libera*, nella quale il *dover essere* assoluto è altresì *essere* [...]», si legge in E § 514 (10.318 (III 368)). Per esprimere l'oggettivazione della soggettività Hegel parla a tal proposito addirittura di natura: la «*libertà* autocosciente [è] diventata *natura*» (§ 513, 10.318 (III 368)) – una *seconda* natura, però, posta dallo spirito (cfr. R § 151, 7.301 (137)).

Questo percorso attraverso le tre grandi parti in cui è suddivisa la filosofia del diritto è anche dialettico e lo è, se si prende in considerazione non la *forma* della realizzazione dei singoli stadi del diritto, bensì il loro *contenuto*. Nel diritto astratto si tratta nell'essenziale della relazione della persona con l'*oggettività* naturale delle cose⁸⁸. All'esteriorità dell'oggetto della volontà corrisponde l'astrattezza propria di quest'ultima; la particolarità della volontà singola non gioca ancora alcun ruolo (R § 37, 7.96 (48)). «La Cosa [...] è astrattamente esteriore, e in essa l'Io è astrattamente esteriore» (E § 490, 10.307 (III 357)). Sicuramente già nell'ambito del diritto astratto sono tematizzate, oltre alla relazione persona-cosa, anche relazioni intersoggettive – e precisamente nel contratto, «nel quale espone e media sé la contraddizione per cui io in tanto *sono* e *rimango* proprietario essente per me, escludente l'altra volontà, in quanto io in una volontà identica con l'altra *cesso* d'esser proprietario» (R § 72, 7.155 (73)). L'intersoggettività del contratto è tuttavia difettosa nella misura in cui non è un fine in sé, bensì ha luogo in vista della cosa e costituisce quindi, per la verità, una strumentalizzazione reciproca. L'altro è solo un mezzo perché io possa pervenire alla sua cosa: «La cosa è il *termine medio*, per mezzo del quale si congiungono gli estremi, cioè le persone che fanno la propria identità come libera e al tempo stesso sono reciprocamente indipendenti» (E § 491, 10.307 (III 357)). Il carattere di non-verità di questa strumenta-

⁸⁸ Certamente, dal momento che siamo nella sfera del diritto, si tratta qui della relazione giuridica, intersoggettivamente riconosciuta quindi, del soggetto con l'oggettività; ma questa intersoggettività presupposta nel corso di tutta la filosofia del diritto (cfr. E § 436, 10.226 (III 278 seg.)) è presente solo implicitamente e non viene posta come tale.

lizzazione immanente al contratto viene infine *posta* nell'illecito, soprattutto nella frode, nonché nella coercizione e delitto.

Nella moralità, invece, non si tratta più dell'oggettività delle cose, ma dell'autoriferimento del soggetto, dell'«*autodeterminazione della soggettività*» (R § 104 A, 7.199 (94)). Il soggetto non è più infinito semplicemente in sé, ma per sé (§ 105, 7.203 (95)). Ossia: nella moralità il soggetto non è soltanto l'*esserci* del diritto, ma anche il *contenuto* del diritto; nella moralità la soggettività ha a che fare soltanto con se stessa: «Il punto di vista morale è perciò nella sua figura il *diritto della volontà soggettiva*. Secondo questo diritto, la volontà *ricosce* ed è qualcosa soltanto nella misura in cui questo qualcosa è il *suo*, essa vi è a sé come cosa soggettiva» (§ 107, 7.205 (96)). Certamente è essenziale al soggetto morale essere orientato verso gli altri soggetti (§ 112, 7.210; § 113, 7.211 (98; 99)), con i quali ha d'ora in avanti addirittura una «*relazione positiva*» (§ 112, 7.210; § 113 A, 7.211 (98; 99)), mentre nel diritto astratto il comportamento nei confronti degli altri era determinato soltanto da divieti (§ 38, 7.97 (129)). Tuttavia anche queste relazioni intersoggettive sono difettose e precisamente per due motivi. In primo luogo, la cura per il bene dell'altro è facilmente riconducibile ad un calcolo egoistico: in una società sviluppata «il mio bene non può esistere senza il bene di altri soggetti – così è egoistico» (§ 126 hZ, 7.238). In secondo luogo, però, anche l'azione morale effettivamente disinteressata consiste essenzialmente in questo: il soggetto riflette di continuo sul fatto che egli è stato tanto buono da compiere quella determinata azione, ma che avrebbe potuto anche ometterla: l'azione non è istituzionalizzata, bensì lasciata all'arbitrio della riflessione particolare. «Una cosa diversa è agire spontaneamente per rendersi utile all'altro; di ciò qui *non vale proprio la pena di parlare*. Ma non appena la faccenda entra nella riflessione, viene determinata come faccenda della scelta, poiché qui l'oggetto, essenzialmente secondo la sua determinazione, è determinato come elemento particolare» (§ 126 hZ, 7.238). La moralità culmina pertanto nel male (§§ 139 segg., 7.261 segg. (118 segg.)): qui l'assoluta autonomia del soggetto si afferma nei confronti di ogni oggettività: nei confronti del mondo delle cose, nei confronti del prossimo e nei confronti dello Stato. La coscienza ironica – il culmine del male – può, è vero, attenersi alla legge; ma vive della coscienza compiaciuta che la legge dipende dal suo arbitrio: «Voi prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*» (§ 140 A, 7.279 (130)).

L'essenza dell'eticità, invece, è la soggettività oggettivata, per la quale le relazioni intersoggettive sono diventate un fine in sé e non dipendono più né dall'interesse per le cose del diritto astratto né dall'esigenza morale di mettere in risalto la propria particolarità. Ciò che deve valere non dipende più dall'interesse o dall'arbitrio, rispettivamente della persona giuridica e del soggetto morale, ma è il soggetto stesso a dipendere piuttosto, tanto nella sua autocoscienza quanto nel suo essere, dalle istituzioni dell'eticità. L'elemento etico «ha un *contenido* stabile, il quale è per sé necessario ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare, le *istituzioni e leggi essenti in sé e per sé*» (§ 144, 7.293 seg. (133)). Il soggetto, da un lato, ha valore di fronte a se stesso solo nella misura in cui è conforme a queste istituzioni, che lo liberano dalla particolarità degli impulsi e dell'opinare (§ 149, 7.297 seg. (135 seg.)); da un altro lato, la sostanzialità di queste istituzioni è mediata soltanto dalla soggettività: «L'*ethos* oggettivo [...] è la sostanza *concreta* grazie alla soggettività *come forma infinita*» (§ 144, 7.293 seg. (133)).

Ma l'eticità è sintesi di diritto e moralità non solo in quanto unità di soggettività e oggettività; lo è anche nella misura in cui costituisce intersoggettività. Hegel ama citare i distici di Goethe (67 seg.) tratti dalle *Vier Jahreszeiten* [Quattro stagioni]: «Che è santo? Ciò che lega molte anime fra loro: / s'anche tenue le legghi, qual giunco la ghirlanda. / E santissimo? – Quello che gli spiriti, oggi e in eterno, / più profondo sentito sempre, più stringe in uno»⁸⁹ (§ 132 hZ, 7.249; § 142 hZ, 7.293; cfr. 14.276 (716)). E nella *Filosofia della religione* Hegel determina l'eticità nel modo seguente: «Il fine sostanziale nello spirito è un fine tale che gli individui *spirituali* sanno sé stessi come uno, si comportano come uno e sono concordi; è un fine etico; il suo terreno è la libertà reale» (17.71). L'intersoggettività che si crea mediante le istituzioni dell'eticità è un fine in sé; queste istituzioni non sono pertanto riconducibili a un contratto e revocabili ove non corrispondano più all'interesse privato⁹⁰. Usando la nota distinzione di Tönnies, si potrebbe dire che almeno famiglia e Stato – ma certo non la società civile – vanno intese come comunità e non come società.

Con il concetto di eticità – si potrebbe dire riassumendo – Hegel realizza un'impressionante sintesi di numerose determinazioni, la cui opposi-

⁸⁹ *Werke*, I 181 (*Opere*, a cura di V. Santoli, Firenze 1970, p. 1289 (tr. di B. Croce)).

⁹⁰ Hegel sottolinea di frequente che né il matrimonio né lo Stato vanno intesi secondo il modello teorico del contratto (§ 75, 7.157; § 258 A, 7.399 segg. (74, 195 segg.)). Vedi a tal riguardo *infra* pp. 608, 672.

zione aveva tentato di superare fin dai suoi esordi filosofici: in questo concetto sono fusi insieme in una concreta unità soggettività e sostanzialità (E § 514, 10.318 (III 368); R § 144, 7.293 seg. (133); § 146, 7.294 seg. (134)), concetto ed esserci (R § 143, 7.293 (132)), dover-essere e essere (E § 514, 10.318 (III 368)) libertà e necessità (E § 514, 10.318 (III 368); R § 145, 7.294 (134 seg.)), spirito e natura (E § 513, 10.318 (III 367 seg.); R § 142, 7.292 (133); § 146, 7.295 (134); § 151, 7.301 (137)); e si può senz'altro dire che il principio implicito di tale unità – rispetto all'oggettività del diritto astratto e alla soggettività della moralità – è l'intersoggettività. Theunissen ha in effetti dimostrato in modo convincente che il concetto hegeliano di eticità – che rappresenta per diversi aspetti un ritorno all'etica antica della polis – contiene una critica all'individualismo della filosofia moderna, la quale conosce in sostanza soltanto un concetto pre-sociale di libertà. Hegel si chiede «se la libertà degli individui sia ciò che è indipendentemente dalle relazioni nelle quali essi entrano o se si realizzi soltanto in interazioni» e opta per la seconda risposta (1982; 319).

7.2.2. Valutazione della concezione hegeliana rispetto alle concezioni di Kant e di Fichte

L'importanza della concezione di Hegel emerge con grande chiarezza, se la si mette a confronto con la filosofia pratica dei suoi immediati predecessori, Kant e Fichte. In Kant e Fichte la filosofia pratica consta, come è noto, di due parti: dottrina del diritto e dottrina della virtù (o dei costumi). Nella prima parte vengono sviluppate le norme di cui si può esigere il rispetto esteriore e a cui oggi riserveremmo il nome di “diritti”; si tratta di norme del diritto privato, da una parte, e del diritto penale e pubblico, dall'altra, che in Hegel (come sembra a prima vista) vengono, grosso modo, suddivise nelle due sfere del diritto astratto e dell'eticità. Il principio che genera queste norme, secondo Kant così come secondo Fichte, è un *egoismo simmetrico*. Nella simmetria di questo egoismo Kant e Fichte scorgono il momento che giustifica tali norme e che può conferire loro una legittimazione più che positiva, una legittimazione di diritto naturale. Ciò non cambia nulla al fatto che questa sfera riposa sul principio di un intelligente egoismo. «Il problema della costituzione di uno Stato può essere in realtà risolto – per quanto dura possa risultare l'espressione – anche da un popolo di diavoli (purché dotati d'intelletto), e lo si può formulare come segue: “In che modo

è possibile dare un ordinamento e una costituzione a una moltitudine di esseri razionali, i quali per la loro conservazione esigono tutti quanti delle leggi generali, cui però ciascuno nel suo intimo è incline a sottrarsi?, e, precisamente, come far sì che, nonostante gli antagonismi reciproci dovuti alle loro intenzioni private, queste ultime si neutralizzino a vicenda e che in pubblico quegli esseri si comportino come se non avessero affatto tali cattive intenzioni?”. Questo problema deve essere necessariamente risolvibile» (Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 61/A 60 (113)). Anche per Fichte, in modo del tutto analogo, alla base dello Stato c'è un egoismo universale: «Lo Stato può accettare senza alcuna esitazione, come sua legge fondamentale: “ama te stesso sopra a tutto, ed i tuoi concittadini per amore di te stesso”» (3.273 (Dn 238)). Per Fichte quindi principio del diritto e dello Stato è una diffidenza universale: nell'altro mi è lecito vedere e devo necessariamente vedere un egoismo assolutamente uguale a quello che vedo in me stesso. Lo Stato «è costruito sulla sfiducia generale, non ci si fida nemmeno di lui e non ci si deve fidare, come abbiamo dimostrato lungo tutta la trattazione della costituzione» (3.244 (Dn 214)).

Non è peraltro difficile vedere che il problema posto da Kant è irrisolvibile. Non sarebbero soltanto diavoli *stupidi* a poter mandare all'aria tutti i piani; Kant non vede che l'autodistruzione è essenziale al male. In effetti per mandare in rovina una comunità bastano pochi malvagi pronti a correre il rischio supremo della morte, che li libererebbe soltanto dal peso di se stessi; diavoli di questo tipo, intelligenti ma autodistruttivi, fanno saltare il calcolo fondato sull'interesse. Ma anche diavoli razionali attaccati alla propria vita non potrebbero vivere insieme, se avessero effettivamente la caratteristica che potrebbero e dovrebbero avere secondo Fichte, ossia una diffidenza assoluta. Mediante l'istituzione del potere statale coercitivo Fichte può così solo spostare il problema della diffidenza; ma in che senso ci si può fidare delle autorità dello Stato più che del diavolo potenziale che c'è nel nostro concittadino? Fichte non è in grado di fornire una risposta stringente a questa domanda; anzi, è significativo che, per aggirare il problema, egli abbandoni, in modo del tutto non mediato, il modello atomistico e passi ad una impostazione organicistica (3.202 segg. (Dn 178 segg.)).

È chiaro che per Fichte la situazione del diritto e dello Stato, così intesa, non può essere il *telos* supremo della ragione. Tale situazione va, secondo lui, superata, per far posto alla sfera di una pura eticità – o, come direbbe Hegel, di una pura moralità. Lo Stato «mira perciò a superarsi,

poiché il suo fine ultimo è l'eticità, ma quest'ultima lo elimina», si legge nella *Rechtslehre* [*Dottrina del diritto*] del 1812 (10.542). Si vede facilmente che questa anteposizione di una pura interiorità – che nella moralità pensa soltanto alla propria autodeterminazione – alla ragione oggettivata e intersoggettiva delle istituzioni consegue coerentemente dall'impostazione di Fichte: una «filosofia che ha il suo punto di partenza nell'Io», compreso come astratta negazione di ogni Non-Io (4.169 (Sdm 196)), deve vedere lo scopo di ogni uomo nell'abbandono di ogni elemento naturale e nel raggiungimento della libertà assoluta dell'Io (4.149, 152 seg., 166, 209 segg., 229 segg. (Sdm 170 seg., 174, 192, 242 segg., 265 segg.)). Anche se Fichte dichiara che l'impegno verso il prossimo è un dovere morale, è tuttavia degno di nota che egli lo consideri in ultima istanza soltanto come un dovere condizionato: chi si isola attivamente, agisce in modo riprovevole (4.234 seg. (Sdm 271)), ma «a chi fosse nato in un deserto sarebbe certo permesso di rimanervi». Infatti «[n]on è nostro compito cercare la società e generarla noi stessi» (235 (Sdm 271); invece all'opposto 6.306 (Md 74)). Secondo Fichte dobbiamo prenderci cura soltanto di uomini che conosciamo casualmente, per cui è difficile sottrarsi all'impressione che Fichte rimpianga di non essere nato in un deserto.

Rispetto a questa concezione kantiana pensata da Fichte fino in fondo con estrema consequenzialità, la concezione hegeliana rappresenta indubbiamente un affascinante e importante progresso⁹¹. Innanzi tutto, essa supera – da un punto di vista formale – il *dualismo* presente nella filosofia pratica degli idealisti soggettivi, che Hegel aveva criticato già nel saggio sul diritto naturale: fin dal periodo di Jena Hegel aveva ravvisato un difetto «in questa separazione dell'eticità in moralità e legalità» nella misura in cui in verità entrambe rinviano l'una all'altra: nessuna delle due quindi è qualcosa di assolutamente positivo o qualcosa di veramente etico (2.470 (Sfd 78 seg.)). Inoltre, da un punto di vista contenutistico, occorre riconoscere che la filosofia pratica di Hegel è determinata dall'intersoggettività in misura di gran lunga maggiore rispetto alle dottrine del diritto e della

⁹¹ La *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* [*Dottrina del diritto, dei doveri e della religione per la classe inferiore*] della Propedeutica di Norimberga (1810 segg.) segue, come è noto, l'ordinamento kantiano-fichtiano; ma questa successione è impostata solo per scopi didattici (così sostiene giustamente K. Larenz (1937/38), 366 seg.); infatti già nell'Enciclopedia della Propedeutica lo spirito pratico è suddiviso in diritto, moralità e Stato. Per di più, la teoria dei doveri della Propedeutica tratta in prima istanza dei doveri nei confronti delle istituzioni.

virtù di Kant e di Fichte. Nel suo primo scritto filosofico – lo scritto sulla differenza – Hegel si pronuncia in modo sfavorevole sul *Fondamento del diritto naturale* di Fichte, giudicando quest'opera un «sistema atomistico della filosofia pratica»; poiché si parte da individui autonomi, isolati, la loro connessione può avvenire solo in virtù di una costrizione esterna. Lo Stato di Fichte è «una macchina; [...] una pluralità atomistica e povera di vita, i cui elementi, sostanze assolutamente opposte, sono in parte una serie di punti, esseri razionali, in parte materie variamente modificabili [...], elementi, la cui unità è un concetto, il cui legame un dominare senza fine» (2.87 (Psc 70)). Hegel invece sostiene l'idea che la comunità costituita dallo Stato non vada interpretata come un qualcosa che limita i soggetti che vengono presupposti atomisticamente, bensì come la loro liberazione: «E la comunità della persona con altri deve perciò essere considerata essenzialmente non già come limitazione della vera libertà dell'individuo, bensì come suo ampliamento. La comunità suprema è la libertà suprema, tanto per potenza quanto per esercizio – ma in questa più alta comunità scompare del tutto proprio la libertà come elemento ideale e la ragione come opposta alla natura» (82 (Psc 66)). Il difetto principale della filosofia di Fichte viene infine indicato nel fatto che in essa manca la comunità autentica [Gemeinde] in quanto comunità [Gemeinschaft] vivente delle singole persone (90 (Psc 73))⁹².

Ora, bisogna sicuramente essere d'accordo con Hegel nell'anteporre sul piano categoriale la situazione dell'eticità, della moralità oggettivata in istituzioni, in cui la validità delle norme razionali è garantita in linea di principio, alla situazione del puro dover-essere e della mera interiorità, che Fichte ha in mente in quanto situazione ideale. Soltanto sulla base di un idealismo soggettivo può essere desiderabile che in futuro si possa abolire una protezione dell'elemento razionale da parte dello Stato, una libertà che si indurisce diventando necessità (anche se naturalmente ci si può senz'altro augurare che col tempo ci sia un bisogno sempre minore di sanzioni statali contro chi infrange la legge). Hegel ha sicuramente ragione anche in questo: le istituzioni dell'eticità vanno sorrette non solo dalla legalità di un comportamento ad esse conforme esteriormente, bensì anche

⁹² Scrive giustamente K. Larenz (1934), 161: «Certamente la libertà per Hegel, come per Kant e per Fichte, è un compito, ma un compito realizzabile. È però realizzabile soltanto nella comunità. Infatti nella comunità e solo nella comunità si risolve [...] la tensione tra l'universalità della sua [sc. dell'uomo] esistenza spirituale e la limitatezza della sua esistenza sensibile-singolare».

dalla moralità interiore di una libera accettazione della loro legittimità. «Da una parte, lo Stato mira a poter fare a meno del sentimento [Gesinnung] dei cittadini [...]. Non può abbandonarsi al mero sentimento [...]. Ma dall'altro lato esso non può fare a meno del *sentimento* dei cittadini» (4.265 (69)). Lo Stato razionale pertanto, secondo Hegel, non ha bisogno di aspettare la moralità, poiché la moralità è in esso già presente; infatti, lo sviluppo dello Stato moderno è stato in generale possibile solo per il fatto che a tale sviluppo hanno contribuito, oltre ad azioni basate sulla paura e sull'egoismo, anche azioni mosse dalla convinzione e dalla libertà⁹³.

La superiorità della concezione hegeliana si mostra anche in questo: essa è in grado di sviluppare lo Stato a partire dalla famiglia, che effettivamente è un presupposto dello Stato e non soltanto come condizione di possibilità della sua reale riproduzione. Nel *Fondamento del diritto naturale*, invece, Fichte deve confinare la famiglia in un'appendice; infatti anch'egli vede che la famiglia si lascia alle spalle la sfera del mero interesse egoistico che domina diritto e Stato. «Il matrimonio non è affatto soltanto una società giuridica, come è per esempio lo Stato; esso è una società naturale e morale» (3.304 (Dn 265)). L'ovvia conclusione che forse non soltanto la famiglia, ma anche lo Stato possa essere nel contempo giuridico e morale non sembra essere stata tratta da Fichte; questa visione si trova unicamente in Hegel.

7.2.3. Critica

Tuttavia, malgrado questa manifesta superiorità della concezione hegeliana della filosofia del diritto rispetto alle concezioni di Kant e di Fichte, vanno evidenziati in essa tre punti critici. In primo luogo, da quanto sviluppato nell'ultimo capitolo risulta che l'intersoggettività non costituisce l'ultima categoria del sistema hegeliano. Separando lo spirito assoluto dallo spirito oggettivo, Hegel revoca la sintesi presente nel concetto dell'eticità e si rivela così filosofo della soggettività allo stesso modo dei

⁹³ Anche la concezione secondo la quale la *vera e propria* libertà può affermarsi solo contro le istituzioni va respinta, in sintonia con Hegel, come priva di senso: «Sarebbe triste per la libertà, se essa potesse dimostrare la sua maestà e darsi realtà effettiva solo in casi straordinari di terribile lacerazione della vita etica e naturale e in individui straordinari» (4.451). Da ciò però non segue che non possano verificarsi anche casi del genere; su ciò v. *infra* pp. 619 seg.

suoi predecessori. La filosofia dello spirito assoluto, infatti, ha – si potrebbe dire – una funzione del tutto analoga a quella della dottrina della virtù e dei costumi in Kant e in Fichte, dottrina che Hegel si limita ad intellettualizzare. In tutti e tre i pensatori l'intersoggettività oggettivata nelle istituzioni si ritira nell'interiorità della soggettività moralmente cosciente di sé (Kant/Fichte) o nella soggettività che coglie filosoficamente se stessa (Hegel). Anche in Hegel questa soggettività abbandona in modo sempre più radicale la sfera dell'eticità e si ritira sempre più nella propria interiorità: così avviene nel corso storico delle forme d'arte, dalle forme dell'arte simbolica, passando attraverso le forme dell'arte classica, fino a pervenire a quelle dell'arte romantica; e avviene anche nel passaggio da una sfera dello spirito assoluto a quella immediatamente superiore: dall'esteriorità dell'intuizione estetica all'interiorità della rappresentazione religiosa, e dalla religione, che culmina comunque nell'evento intersoggettivo del culto, alla solitudine del pensiero filosofico «che non può allearsi col mondo» (17.344). Bisogna tuttavia ammettere che il concetto di eticità rappresenta un'istanza che si oppone a questo trionfo della soggettività e proprio nella contraddizione tra il pensare fino in fondo in modo conseguente il principio della soggettività nella totalità del sistema, da una parte, e l'emergere di un nuovo principio – l'intersoggettività appunto – nella partizione della filosofia del diritto, dall'altra, si manifesta la grandezza del sistema hegeliano, che indica oltre se stesso e introduce una nuova epoca della filosofia.

Si potrebbe dire, sia pure con forti limitazioni, che l'isolamento dello spirito assoluto si rafforza progressivamente nel corso dello sviluppo filosofico di Hegel. Tale isolamento diventa particolarmente chiaro in relazione al distacco dalla metafisica spinoziana della sostanza e alla svolta verso una filosofia della soggettività nel periodo di Jena. Nello *Spirito del Cristianesimo* si dice ancora: «Vi è idea più bella di quella di un popolo di uomini che sono legati da reciproco amore?» (1.394 (SC 147)), e ancora nel *Sistema dell'eticità* l'eticità di un popolo concreto, nel quale la singola coscienza è identica alla coscienza universale, rappresenta senz'altro la struttura suprema della filosofia reale, che realizza ciò che intende la filosofia, quando afferma che ogni cosa è un momento in Dio; nell'eticità è presente lo spirito *assoluto*. «In maniera eterna esiste quindi l'individuo nell'eticità; il suo essere empirico ed il suo agire sono senz'altro universali: non è infatti l'individuale che agisce bensì l'universale spirito assoluto che è in lui. La visione del mondo e della necessità [propria] della filosofia, secon-

do cui tutte le cose sono in Dio e non esiste alcuna singolarità, è completamente realizzata per la coscienza empirica, in ciò stesso che quella singolarità dell'agire o del pensare o dell'essere ha la sua essenza e significato solamente appunto nell'intero, e, in quanto venga pensato il suo fondamento, viene appunto pensato soltanto questo [intero], e l'individuo non conosce e non immagina nessun altro [fondamento]» (Lasson 461 (Sfd 242)). Certamente anche nel periodo più tardo Hegel ha ribadito che questa unità di coscienza soggettiva e spirito del popolo è un esempio veramente straordinario di una struttura speculativa⁹⁴, ma già a Jena quello che successivamente sarà detto spirito assoluto viene sempre più energicamente isolato dall'eticità: nei *Jenaer Systementwürfe III* «arte, religione e scienza» formano un capitolo specifico della filosofia dello spirito. È tuttavia degno di nota che esse costituiscano soltanto un sottocapitolo della terza parte della filosofia dello spirito – della «costituzione [Constitution]», che segue allo «spirito secondo il suo concetto» e allo «spirito effettivamente reale» (GW 8, 277 segg.). Anche qui dunque lo spirito assoluto non è completamente autonomo: è vero che costituisce il vertice dello Stato, ma nella sistematica non è ancora separato da esso. Ma ancora nello sviluppo della stesura dell'*Enciclopedia* il lettore attento può osservare come Hegel anteponga sempre più chiaramente lo spirito assoluto all'eticità. Così nel primo paragrafo dell'*Enciclopedia* di Heidelberg dedicato all'eticità si dice che «l'eticità è il compimento dello spirito oggettivo, non soltanto la verità del diritto e della moralità, in quanto loro unità, ma dello stesso spirito soggettivo e oggettivo» (§ 430). Noto in questo passo è che l'eticità sia contraddistinta come unità dello spirito soggettivo e oggettivo – un'unità in sé che dovrebbe essere attribuita soltanto allo spirito assoluto; in tal modo, quindi, all'eticità viene implicitamente assegnata la funzione di chiave di volta del sistema. È significativo che Hegel abbia riscritto i paragrafi corrispondenti nell'*Enciclopedia* di Berlino: qui l'eticità non è più l'unità, ma solo «la verità dello stesso spirito soggettivo e oggettivo» (§ 513, 10.317 (III 367))⁹⁵. In modo del tutto analogo stanno le cose con un altro cambiamento che si verifica nel passaggio dall'*Enciclopedia* di Heidelberg a quella di Berlino. Nel 1817 Hegel afferma che lo spirito assolu-

⁹⁴ Cfr. *supra* p. 474 sulla coscienza che riconosce l'altra coscienza. Vedi anche E § 82 Z, 8.177 (I 254); § 381 Z, 10.23 seg. (III 91 seg.); § 436 Z, 10.227 (III 279); 18.271 (I 260).

⁹⁵ Su questo cambiamento ha richiamato l'attenzione assai giustamente I. Fetscher (1953; 524), che parla di un'«ambiguità» presente nella conclusione del sistema hegeliano. Si veda anche *supra* pp. 437 seg. sul male in quanto punto di svolta dello spirito finito.

to è «l'unità del suo concetto e della sua *oggettività*» (§ 304 (191)), ma a Berlino si corregge scrivendo che lo spirito assoluto è «[n]ella eternamente autoriproducendosi *unità in sé e per sé essente* dell'oggettività dello spirito e della sua idealità ovvero del suo concetto» (§ 385, 10.32 (III 100)). Colpisce qui lo spostamento dei due momenti dello spirito assoluto: se a Heidelberg Hegel sottolinea ancora l'oggettività, a Berlino si tratta per lui dell'idealità in quanto superamento e *telos* dell'oggettività.

Il secondo punto critico nel concetto hegeliano di eticità è in relazione con quanto appena detto. La filosofia di Hegel, come è stato più volte sottolineato, non conosce un concetto *esplicito* di intersoggettività; le sue categorie fondamentali sono sostanza e soggetto. Pertanto, per comprendere il concetto di eticità, che supera la soggettività della moralità, Hegel deve ricorrere alla categoria di sostanza, che si colloca in verità ad un livello ancora più basso rispetto a quella di soggettività. Rispetto alla sostanza di uno spirito del popolo gli individui diventano di conseguenza accidenti (§ 145, 7.294 (133 seg.))⁹⁶, la cui esistenza è per la sostanza indifferente: «Se l'individuo sia, è indifferente all'eticità oggettiva, la quale unicamente è ciò che permane» (§ 145 Z, 7.294 (329)). In quanto accidenti, i soggetti non hanno alcun rapporto con la sostanza basato sulla riflessione: fede e fiducia determinano la loro relazione con l'intero (§ 147, 7.295 seg. (134 seg.)). Ma, volendo evitare l'atomismo dell'individualismo kantiano-fichtiano, esiste un'alternativa a questa impostazione organicistica, di filosofia della sostanza? Hegel stesso non ha visto alcuna alternativa; egli scrive: «Nell'*ethos* perciò sono sempre possibili soltanto i due punti di vista per cui, o si muove dalla sostanzialità, o si procede atomisticamente elevandosi dalla singolarità intesa come base: quest'ultimo punto di vista è privo di spirito, giacché esso conduce soltanto ad una giustapposizione, ma lo spirito non è nulla di singolare, bensì unità del singolare e dell'universale» (§ 156 Z, 7.305 (332)). Eppure per lo stesso Hegel questo "o ... o" dovrebbe essere sospetto; in *Fede e sapere*, contro il radicale "o ... o" di Jacobi che escludeva categoricamente un terzo, aveva scritto: «C'è un *tertium*, dice invece la filosofia, ed esiste una filosofia, proprio perché c'è un *tertium*» (2.411 (Psc 231); cfr. 4.458 seg.).

In effetti potrebbe esserci un terzo anche nel caso che è qui in discussione: la categoria appunto di intersoggettività, in quanto sintesi di oggettività (sostanzialità) e soggettività. Certamente Hegel ha in mente questa

⁹⁶ Cfr. analogamente in relazione alla famiglia § 163 A, 7.313 seg. (142 seg.).

categoria nella sua critica all'individualismo, ma la perde nello specifico sviluppo affermativo dell'eticità – questa è la tesi fondamentale sostenuta da M. Theunissen nel saggio già menzionato (1982), con cui è impossibile non essere d'accordo. In ogni caso Theunissen ha dimostrato in modo convincente «che il sostanzialismo della dottrina dell'eticità si risolve in effetti nella restaurazione dell'antica concezione degli ordini» (336) – la critica di Hegel all'atomismo sarebbe perciò un progresso nei confronti di Kant e di Fichte soltanto in linea di principio e non nella sua concreta realizzazione. Particolarmente convincenti sono poi le considerazioni di Theunissen sul fatto che Hegel inverte «il rapporto reciproco tra persone in un rapporto della sostanza con queste persone», rapporto che alla fine diventa un puro autorapporto della sostanza, in cui le concrete relazioni intersoggettive vengono stritolate (328). Tuttavia, contro Theunissen e in accordo con Hegel, mi sembra di dover sottolineare che le istituzioni sono qualcosa di più delle relazioni intersoggettive: sono delle *totalità* di comportamenti intersoggettivi divenute potere sugli individui che le compongono: queste totalità, da un lato, esistono solo nei soggetti che agiscono in modo ad esse conforme e, da un altro lato, sono soltanto esse a conferire a questi soggetti un essere dotato di senso, un essere in cui si realizzano e che li trascende⁹⁷. Ma questo ci porta al grande problema di un'ontologia delle associazioni, istituzioni e così via, di cui non possiamo occuparci in questa sede⁹⁸.

La riflessione seguente ci porta al terzo problema concernente la partizione hegeliana della filosofia del diritto: l'interpretazione sostanzialistica dell'eticità fornita da Hegel dovrebbe in realtà portare alla conseguenza che la moralità, determinata da categorie della soggettività, si troverebbe in un certo senso in una posizione più elevata rispetto all'eticità. In effetti in Hegel si rinviene una successione di questo tipo: una delle differenze più vistose che intercorrono tra la prima grande opera di Hegel e la sistematica successiva sta nel fatto che nella *Fenomenologia dello spirito*, all'interno del capitolo sullo spirito, la moralità viene collocata dopo l'eti-

⁹⁷ L'autonomia ontologica delle istituzioni si mostra anche nel fatto che esse possono continuare ad esistere nel corso delle generazioni, anche quando la loro sostanza, i soggetti singoli, è completamente cambiata, così come anche un organismo può restare identico a se stesso, sebbene nessuna delle sue parti costitutive (le cellule) rimanga nel corso del tempo identica a se stessa.

⁹⁸ Le considerazioni più importanti sullo *status* ontologico dello Stato si trovano, a mio parere, in H. Heller (1934), 124 segg., in particolare 156 segg.

cià. Come spiegare questa contraddizione? Che nella *Fenomenologia dello spirito* l'eticità preceda la moralità appare plausibile, innanzi tutto, da un punto di vista *storico*: la prima si identifica essenzialmente col mondo greco, la seconda con la filosofia pratica di Kant; tra questi due momenti fanno da mediatori, oltre al mondo del diritto astratto [Rechtszustand] della romanità, il mondo della cultura, l'Illuminismo e la Rivoluzione francese. Ma anche da un punto di vista oggettivo è evidente che, rispetto all'eticità arcaica, in cui le leggi *sono* nel modo di una immediatezza priva di riflessione (3.322 (I 360)), la riflessione della moralità è qualcosa di più elevato; è vero che essa distrugge l'unità immediata con il popolo, ma solo in forza di essa è possibile la filosofia, il sapere assoluto. L'ordinamento del sistema è tuttavia già presente implicitamente anche nella *Fenomenologia dello spirito*: anche qui la ragione esaminatrice delle leggi (3.316 segg. (I 353 segg.)) – che ci è familiare anche attraverso la filosofia morale kantiana – precede l'eticità. La contraddizione sussiste quindi non solo tra *Fenomenologia* ed *Enciclopedia*, ma anche all'interno della stessa *Fenomenologia*.

Hegel stesso ha cercato di eliminare tale contraddizione nel modo seguente: all'inizio della sezione «L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa» egli spiega che la coscienza singola, da un lato, è uscita dalla situazione felice dell'eticità, dell'individuo che trova se stesso nello spirito universale del suo popolo, e, da un altro lato, non ha ancora raggiunto quella felicità – «si può infatti allo stesso modo dire l'una e l'altra cosa» (266 (I 296)). Così la ragione deve innanzi tutto sciogliersi dall'unità immediata col suo popolo – appunto perché questa unità è un'unità *immediata*, un'unità *particolare* e *determinata*, che «si spoglia della sua limitazione soltanto [...] nella *consapevolezza della propria essenza*; e soltanto in tal conoscere, non immediatamente nel suo essere, la sostanza etica ha la sua verità assoluta» (267 (I 296 seg.)). Lo spirito singolo diventa poi spirito soltanto se cancella quell'essere e *fa* di se stesso ciò che egli è; perviene a se stesso solo se riflette fuori dalla collettività, e i costumi e le leggi di quest'ultima diventano per lui ombre senza sostanza. Ma, viceversa, l'autocoscienza può trovare la sua felicità solo se si libera dall'astrazione della propria riflessione e si accorda e si concilia con la sua sostanza (267 seg. (I 297 seg.)). Alla fine Hegel opta per trattare innanzi tutto le forme dell'autorealizzazione e della realtà dell'individualità e successivamente l'eticità; gli scopi di quest'ultima si trovano, infatti, su un livello più elevato. Peraltro le analisi compiute da Hegel di quelle manifestazioni dell'indivi-

dualità sono orientate alle loro figure contemporanee, che erano già uscite dall'eticità (269 (I 299)). – Un'ambivalenza analoga sembra esserci anche nel rapporto tra moralità ed eticità. La moralità, in quanto «è la coscienza» della sostanza etica (269 (I 299)), da un lato, è qualcosa di più elevato di quest'ultima; da un altro lato, ha il suo compimento nella religione, che all'interno della *Fenomenologia* corrisponde per diversi aspetti all'eticità dell'*Enciclopedia*. Mi sembra pertanto che, per risolvere questo contrasto, la cosa più sensata sia distinguere due concetti di eticità: (a) l'eticità di una cultura arcaica preriflessiva e (b) l'eticità di un'intersoggettività che sa di se stessa, che si vincola nelle istituzioni a partire dalla libertà.

Ora, un grave difetto della dottrina hegeliana dell'eticità presente nei *Lineamenti* è sicuramente il seguente: Hegel confonde i due concetti di eticità, sebbene solo uno di essi si collochi più in alto della moralità. Anzi, in un certo senso va detto che dal punto di vista della logica del sistema hegeliano solo il secondo concetto di eticità può avere un posto nella filosofia del diritto, mentre le concrete considerazioni che si trovano all'inizio del capitolo sull'eticità sviluppano un concetto tetico di eticità: autorità, fede, fiducia, costume, consuetudine sono qui le categorie decisive (§§ 146 seg., 7.294 segg. (295-297); § 151, 7.301 (301)). Resta tuttavia misterioso come al culmine della soggettività raggiunto nella coscienza ironica possa seguire l'«esse [sc. le leggi] sono» (§ 146, 7.295 (295)) dell'Antigone sofoclea (cfr. 3.322 (I 360)), mentre potrebbe seguire soltanto un «esse sono, perché sono razionali»⁹⁹.

Da dove deriva questa mancanza di chiarezza nel concetto hegeliano di eticità? Non è difficile comprendere che essa consegue dalla commistione, criticata nel cap. 7.1.1., di teoria normativa e descrittiva presente nei *Lineamenti*. All'interno di una teoria normativa, infatti, l'eticità deve effettivamente collocarsi al di sopra della moralità: il suo principio formale, l'intersoggettività, è più elevato del principio della moralità, la soggettività. Bisogna quindi sicuramente considerare *telos* normativo l'autovincolarsi fondato sulla ragione, l'autovincolarsi razionale, mediato dalla riflessione morale, di uomini liberi in istituzioni legittime. Cosa del tutto

⁹⁹ In effetti in un'aggiunta (§ 270 Z, 7.430 (364)) Hegel sostiene che il rispetto verso lo Stato dovrebbe essere mediato «nel modo migliore attraverso l'intellezione filosofica nell'essenza del medesimo»; soltanto «in mancanza di questa intellesione» la religione potrebbe essere sufficiente. Nel § 147 la conoscenza razionale – di cui comunque si ammette che è l'unica ad essere adeguata – figura però solo alla fine dell'annotazione (7.296 (297)); nel testo principale del paragrafo si parla solo di fede e di fiducia.

diversa è però il rapporto fra eticità e moralità in una determinata situazione empirica. Una descrizione del rapporto di tensione sussistente tra moralità ed eticità in un concreto momento storico va probabilmente considerata in un modo del tutto diverso rispetto a una teoria normativa, la quale può postulare che i contenuti delle istituzioni dell'eticità siano razionali. Che cosa fare quando le istituzioni intersoggettivamente vigenti sono irrazionali? Hegel elude questa domanda, che in ultima analisi si risolve nel problema del diritto di resistenza nei confronti di istituzioni illegittime; ma è incontestabile che si tratta di una domanda filosofica legittima, che tuttavia rientra piuttosto nell'ambito di un'etica normativa individuale, mentre una filosofia politica *normativa* può tralasciarla¹⁰⁰.

Ora, per quanto nei *Lineamenti* Hegel avversi nel modo più veemente la moralità, considerandola una malattia dell'eticità (§ 138, 7.260; cfr. E § 408 Z, 10.171 (III 227)), egli riconosce anche nella *Filosofia della storia* che ogni progresso rilevante nella storia dell'umanità si deve in ultima analisi alla critica, anzi perfino alla dissoluzione dell'eticità ad opera della moralità, la quale a tal riguardo dovrebbe collocarsi più in alto dell'eticità. In effetti il fondatore della moralità, Socrate, rappresenta per Hegel il punto di svolta più importante nella storia della filosofia (cfr. 18.516 (2 109)). Il contributo di Socrate alla storia del mondo consiste nell'aver sviluppato per la prima volta la moralità in opposizione all'eticità arcaica: «Gli Ateniesi prima di Socrate possedevano eticità, non moralità, poiché operavano razionalmente nelle contingenze della vita senza sapere tuttavia d'essere ottimi uomini» (18.445 (2 43 seg.)). Il conflitto tra eticità ateniese e moralità socratica è allora per Hegel *tragico* nel senso più alto del termine. Conformemente alla teoria hegeliana della tragedia¹⁰¹, il tragico di questo conflitto consiste nel fatto che i due principi, che stanno l'uno contro l'altro, hanno entrambi pari diritti (447 (2 106)). Questa affermazione è comunque sorprendente, poiché l'eticità dovrebbe avere per Hegel un valore più alto della moralità; come possono allora i due principi stare sullo stesso livello? Si può rendere più stringente l'argomentazione di Hegel in modo conforme al suo senso nel modo seguente: da un punto di vista *formale* l'eticità del popolo sta senz'altro al di sopra della moralità dei sin-

¹⁰⁰ Sul diritto di resistenza cfr. le mie differenziazioni più dettagliate nella n. 200.

¹⁰¹ Cfr. 17.132 segg. e 15.521 segg. (1336 segg.), in particolare 523 (1338): «entro tale collisione entrambi i lati dell'opposizione, presi per sé, hanno una loro *legittimità*». Si veda a tal proposito dell'Autore (1984b), 23 segg. (26 segg.) e 96 segg. (116 seg.), dove ho corretto in alcuni punti l'interpretazione dell'*Antigone* fornita da Hegel.

goli; ma il principio *contenutistico*, che Socrate rappresenta con la sua moralità, è più profondo e più vero di quello dell'eticità irriflessa.

Per quanto concerne, in primo luogo, questa inferiorità formale di Socrate, Hegel deride quelle toccanti rappresentazioni in cui il sacrificio di Socrate è presentato come la condanna a morte di un innocente e sostiene piuttosto la tesi che tutti e due i capi d'accusa erano pertinenti (18.498 segg. (2 90 segg.)). Ma Socrate non fu condannato a morte a causa di essi, ma a causa dell'atteggiamento da lui assunto dopo il verdetto di colpevolezza: egli infatti (questo è il secondo punto) non aveva riconosciuto l'autorità del tribunale che doveva condannarlo; e nessuno Stato avrebbe potuto consentire una cosa del genere: «Infatti il primo principio dello Stato in generale è questo, che non può esservi alcuna ragione, o coscienza, proibita, o che altro si voglia, superiore a quella che lo Stato riconosce per tale [...] Non si può ammettere questa miserabile libertà di pensare e di opinare quel che si vuole [...] Se il popolo può errare, a maggior ragione può errare l'individuo; [...] anche il tribunale ha una coscienza, secondo cui deve giudicare; anzi, il tribunale è la coscienza privilegiata» (18.510 seg. (2 103)). Per Hegel quindi non si deve affatto chiamare ingiusta la vendetta dell'eticità sulla moralità socratica che la disgrega¹⁰²; ma, d'altro canto, è parimenti chiaro che Socrate «è l'eroe, il quale ha per sé il diritto assoluto dello spirito certo di sé» (511 seg. (2 104)). Questo principio, dal momento che è quello più alto, non poteva essere sconfitto dall'eticità ateniese; «ma la pena distrugge soltanto l'individuo, non il principio, e lo spirito del popolo ateniese non si è mai più riavuto dal superamento del suo principio» (512 (2 104)). L'ultimo atto del processo intentato dall'eticità contro la moralità è pertanto la vendetta postuma di Socrate: il principio di Socrate prende possesso della vecchia eticità, poiché è il principio più razionale sul piano del contenuto. Gli Ateniesi devono riconoscere «che questo principio di Socrate, esiziale ed ostile a loro, [...] è già penetrato nel loro stesso spirito, ch'essi son già in questo dissidio, che in Socrate non hanno fatto altro che condannare il loro proprio principio» (513 (2 105)). Per il nuovo principio della ragione individuale la vecchia eticità deve andare in rovina; lo spirito del popolo greco si dissolve ed esce dalla scena della storia del mondo – «ma in modo tale che dalle sue ceneri un'altro [spirito del popolo] più elevato ne sorgerà, ché lo spirito universale s'è innalzato a coscienza più alta» (514 (2 107)). La conoscenza che

¹⁰² Prescindo qui dal fatto che l'esposizione hegeliana della posizione di Socrate non è appropriata in quanto, rispetto all'aperta immoralità della Sofistica, Socrate rappresenta già una ri-oggettivazione. Cfr. a tal proposito dell'Autore (1984a), 311 segg. (228 segg.).

ha portato con sé il peccato originale è, infatti, anche il principio della guarigione; e «lo svolgimento di questo principio [...] costituisce il contenuto di tutta la storia successiva» (515 (2 108)).

L'illustrazione hegeliana della vicenda socratica rappresenta un'importazione correzione alla determinazione del rapporto tra moralità ed eticità presente nei *Lineamenti*. Anche qui Hegel ribadisce che l'eticità è *formalmente* un elemento più elevato della moralità; ma accetta la possibilità che quest'ultima sia portatrice di un principio *contenutisticamente* più elevato dell'eticità tradizionale. Ciò pone, però, il seguente problema: anche se è chiaro che, nel caso di una collisione tra moralità ed eticità, che sostengono entrambi contenuti *in equal misura* legittimi (o illegittimi), il diritto è dalla parte dell'eticità, come decidere nel caso di un conflitto in cui le idee della moralità siano quelle migliori sul piano del contenuto? Hegel sembra lasciare aperta la questione: si tratta qui di un conflitto tragico, di un conflitto in cui entrambe le parti hanno ragione in eguale misura. Bisogna sicuramente respingere la banale soluzione, secondo la quale ogni superiorità di idee morali sul piano del contenuto deve comportare la negazione dell'eticità: anche una cattiva eticità rappresenta *sul piano formale* un principio della cui *idea* fa parte l'essere un punto di orientamento della moralità; e se un individuo si opponesse all'eticità ogni qual volta uno stato di cose alternativo gli sembrasse migliore di quello vigente, il mondo non diventerebbe migliore di quanto lo sia *de facto* (anche se questo individuo avesse effettivamente sempre ragione); la totale confusione dell'anarchia – che consegue necessariamente dal principio della moralità radicale – non è un'alternativa accettabile a una eticità per quanto cattiva possa essere. (La superiorità formale dell'eticità riconosce in effetti anche ogni moralità razionale: il fine ultimo della moralità può essere solo quello di eticizzarsi, di istituzionalizzarsi.)

Ma non si danno forse dei casi in cui la moralità ha così palesemente ragione sul piano dei contenuti, da dover necessariamente rischiare di dissolvere l'eticità esistente, per pervenire – anche se in un lontano futuro – ad una nuova eticità dominata da un principio contenutisticamente più razionale? Hegel non ha risposto esplicitamente a questa domanda; e in effetti è molto difficile indicare criteri che possano aiutare ad orientarsi in questo problema, forse il più difficile della filosofia pratica. Ma, per quanto Hegel si impegni nei *Lineamenti* a favore dell'eticità concreta e polemizzi contro la moralità astratta, non va disconosciuta la sua opzione per la moralità nel capitolo su Socrate. L'ultima parola spetta a Socrate; egli è

l'eroe che si impone nella storia del mondo; e se ha portato disgregazione, è grazie a lui che un principio più elevato è venuto al mondo, un principio che successivamente è stato accolto anche in una nuova eticità. In un certo senso la moralità è la prolessi della filosofia nello spirito oggettivo; e della filosofia Hegel dice che essa dà il proprio contributo nei tempi di crisi, anzi deve dare il proprio contributo per conoscere le contraddizioni di un'epoca: «Allorché compare, la filosofia contribuisce ad accrescere la rovina, a promuoverla mediante una determinata visione. Solo che questo non può esserle rimproverato. Infatti la rovina è necessaria; una figura determinata dello spirito viene negata soltanto perché in essa è presente un fondamentale difetto» (EGPh, 286).

Il processo contro Socrate non è qualcosa che è accaduto una sola volta nella storia. La lotta tra moralità ed eticità si ripresenta, a diversi livelli, in ogni grande epoca; senza di essa non vi sarebbe storia, non vi sarebbe progresso. Così Gesù di Nazareth è stato senza dubbio – allo stesso modo di Socrate (17.286) – una figura morale e non una figura etica. Egli è morto della morte di croce, la morte del criminale comune; e la croce è diventata il segno della verità, l'unico segno in cui si doveva vincere: «Se la croce viene sollevata ad insegna, e precisamente ad un'insegna il cui contenuto *positivo* è nel contempo il regno di Dio, allora il modo di sentire interiore nel suo più profondo fondamento si è ritirato dalla vita della società e dello Stato ed ha sottratto ad essi la fondazione sostanziale, cosicché l'intero edificio non è più una realtà effettiva, ma solo una vuota apparenza, che ben presto deve [...] crollare andando in rovina» (17.290). A proposito di numerosi passi tratti dai Vangeli scrive giustamente Hegel: «Qui è insita un'astrazione da tutto quanto appartiene alla realtà, perfino dai vincoli morali. Possiamo dire che mai si è parlato in termini così rivoluzionari come nei Vangeli» (12.396 (272)). Per quanto Hegel sia dell'opinione che queste astrazioni col tempo abbiano dovuto necessariamente mitigarsi, esse non si adattarono semplicemente alla realtà, bensì la trasformarono anche. Così il Cristianesimo ha messo in questione la schiavitù – e in ciò ha dimostrato, in quanto morale, di essere contro l'eticità esistente – e col tempo ha anche realmente eliminato la schiavitù (12.403 seg. (277)), producendo in tal modo una nuova eticità, delle cui convinzioni più solide riconosciute intersoggettivamente fa parte quindi l'idea che la schiavitù è ingiusta. I compiti positivi a cui deve adempiere la moralità non sono sicuramente conclusi col Cristianesimo. In ogni caso sarebbe insensato negare che in Stati ingiusti è proprio delle azioni *morali* (come, per esempio, quelle dei fratelli Scholl) un carattere affer-

mativo, che è superiore in misura inconfontabile a quello dell'eticità delle azioni compiute dai funzionari e dai soldati di questi Stati. Ma anche in Stati giusti la moralità ha compiti che l'eticità vigente non può scorgere – poiché è pur sempre soltanto una eticità *particolare*, una eticità di Stati *contingenti*, storicamente determinati, che nega gli altri Stati. In ogni caso l'eticità culmina, secondo Hegel, nella guerra e di fronte all'elogio della guerra la moralità ha senz'altro un diritto *contenutistico* superiore. Ma della questione della guerra ci occuperemo più analiticamente nel capitolo 7.5.3.3.

7.3. L'«Introduzione» ai Lineamenti e il diritto astratto¹⁰³

I capitoli seguenti (da 7.3. a 7.5.), che si attengono nell'essenziale al percorso dei *Lineamenti*, costituiscono un tentativo di leggere la filosofia hegeliana del diritto in via primaria come teoria normativa. Indubbiamente singole considerazioni di Hegel sono di natura descrittivo-psicologica (v. *supra* pp. 522 seg.), ma nel provare in modo concettualmente immanente che in questi casi l'argomentazione hegeliana abbandona il livello normativo sta l'interesse che anima le riflessioni che seguono.

7.3.1. I diversi tipi di norme

I primi paragrafi dell'«Introduzione» ai *Lineamenti* sono dedicati a determinare il metodo della filosofia del diritto e il rapporto tra filosofia del diritto e scienza del diritto. Anche in relazione a questa scienza particolare l'unico compito della filosofia del diritto è fondare i principi che tale scienza presuppone necessariamente, senza essere in grado di legittimarli essa stessa. Qui la deduzione concettuale ha una chiara priorità: le singole definizioni positive e i principi della giurisprudenza provengono dall'elemento della rappresentazione e devono pertanto essere in accordo con il concetto (cfr. *supra* pp. 148 seg.). Se la rappresentazione non si accorda con le esigenze del concetto, allora, come scrive Hegel, «tanto peggio per la rappresentazione, per la determinazione giuridica positiva» (§ 2 hZ, 7.33) – una frase famigerata questa, ma assolutamente legittima nell'ambito di una teo-

¹⁰³ Ringrazio il dott. Matthias Hartwig per la lettura critica di questa sezione e i numerosi suggerimenti.

ria normativa e che mostra chiaramente come Hegel non sia un positivista giuridico, bensì sia vicino alla tradizione del diritto naturale. L'espressione «diritto naturale» è peraltro, secondo Hegel, sbagliata¹⁰⁴ (sebbene egli stesso la utilizzi di frequente): infatti non la natura, ma soltanto il concetto è fondamento di validità delle norme¹⁰⁵. Hegel pertanto parla anche di «diritto filosofico» (§ 3 A, 7.35 (21)), così come sosteneva già Fichte: «diritto naturale ossia diritto razionale, e così dovrebbe chiamarsi» (10.498)¹⁰⁶.

In che rapporto si trova allora il diritto naturale con il diritto positivo? Hegel polemizza contro la concezione che vede una opposizione (necessaria) tra i due (§ 3 A, 7.35 (22)); si tratta piuttosto di un rapporto di complementarità: il diritto positivo è *più concreto* delle norme del diritto naturale, va più nel *dettaglio*, poiché deve essere posto in relazione con condizioni di base di carattere empirico (storiche, geografiche e così via). In un paragone storicamente non del tutto convincente Hegel determina la relazione del diritto naturale col diritto positivo secondo il paradigma del rapporto «di Istituzioni a Pandette» (§ 3 A, 7.35 (22)); forse oggi potremmo dire che questo rapporto è analogo a quello che sussiste tra le norme di una Costituzione e alcune determinazioni della parte generale dei codici fondamentali, da un lato, e le semplici leggi, dall'altro¹⁰⁷. Il giurista positivo può, di conseguenza, esaminare la compatibilità delle singole leg-

¹⁰⁴ Cfr. E § 502 A, 10.311 seg. (III 361 seg.) e *Ber.* num. 312, p. 201: diritto *naturale* è propriamente solo il diritto del più forte. Sulla critica di Hegel al termine “diritto naturale” cfr., per esempio, M. Riedel (1969), 69 segg.

¹⁰⁵ Hegel accetta perciò la riflessione *formale* degli Stoici, secondo i quali la ragione non proibisce incesto, omosessualità e cannibalismo semplicemente per il fatto che queste pratiche si trovano in contraddizione con *sentimenti naturali*; a differenza degli Stoici, è però dell'opinione che comportamenti del genere possano essere respinti anche *in base a motivi razionali* (19.291 (2 438); cfr. R § 168, 7.321 (sull'incesto) (146)). Bisogna sicuramente ammettere con Hegel che l'“essere contro natura” non è fondamento di validità; anzi, fra tutto ciò che c'è sulla terra lo spirito è ciò che è massimamente contro natura e proprio per questo è superiore. In effetti l'incesto è qualcosa di ignobile *proprio perché è così naturale* – numerosi animali lo praticano; e proprio a molte civiltà vicine alla natura esso non è necessariamente estraneo.

¹⁰⁶ Sulla sinonimia delle espressioni “diritto naturale” e “diritto razionale” nella discussione odierna cfr., per esempio, O. Höffe (1980), 6.

¹⁰⁷ Il paragone è zoppicante nella misura in cui anche nelle Costituzioni bisogna accogliere norme che, per quanto contingenti in base al loro contenuto, devono godere, ciò nonostante, di una particolare protezione, poiché la loro modificabilità sarebbe dannosa per la stabilità dello Stato: si pensi alla norma che stabilisce la forma e i colori della bandiera e così via.

gi con la Costituzione e per fare ciò non ha bisogno della filosofia; ma chiedersi se le norme costituzionali stesse siano legittime non è una domanda a cui si possa rispondere con mezzi giuridici; è indispensabile a tal proposito un diritto naturale filosofico¹⁰⁸.

Viene qui spontaneo il confronto con un sistema di assiomi matematici: anche in un sistema del genere soltanto i teoremi possono essere fondati matematicamente sugli assiomi, ma gli assiomi stessi non possono essere fondati matematicamente. Ma non va trascurata un'importante differenza: non è possibile presentare il sistema delle norme di diritto naturale come un sistema completo, volendo usare un importante termine matematico. Le singole leggi positive non possono essere *dedotte* dalle norme del diritto naturale; non si può ottenere più di una loro *compatibilità* con queste ultime. Il che porta a questa conseguenza: *moltissimi punti possono essere decisi in un modo o in un altro, ma diverse soluzioni possono essere categoricamente escluse*. Hegel stesso ha visto assai presto l'insostenibilità della concezione secondo la quale ogni legge va fondata a priori e già nel saggio sul diritto naturale ha respinto l'idea «di una assoluta legislazione» (2.487 (Sfd 101)), idea che si trova, per esempio, in Fichte (3.103 (Dn 92)). Hegel ha così il merito di aver riconosciuto la storicità di determinate norme; da questa critica al diritto razionale astratto egli però non fa conseguire che *niente* si possa fondare in base al diritto naturale. Gli attacchi alla scuola storica del diritto¹⁰⁹ fanno parte pur sempre delle cose più acute da lui scritte; e la recensione dei *Lineamenti* scritta da Hugo (1821) mostra quanto profondamente Hugo si sia sentito colpito da questi attacchi. Scrive perciò giustamente F. Tönnies in un saggio intitolato *Hegels Naturrecht* (1932; 74) che il diritto naturale «sta in una manifesta opposizione nei confronti della scuola storica del diritto. Esso vuole essere assolutamente razionale e perciò universalmente valido»; e H. Welzel ha definito

¹⁰⁸ Secondo una diffusa teoria della democrazia, una concezione del diritto naturale sarebbe incompatibile con la democrazia, perché in un regime democratico tutte le norme sarebbero fondate sul consenso. Il principio stesso del consenso, però, non può essere fondato sul consenso; non solo, ma in una democrazia costituzionale anche i diritti fondamentali sono giustamente considerati inalienabili: lo sterminio di una minoranza sulla base di una decisione legale della maggioranza è e resta un'ingiustizia. Solo in relazione alle norme del terzo tipo (v. *infra* pp. 589 seg.) si può dire che la loro validità si riduce alla legalità del procedimento mediante il quale entrano in vigore, e bisogna esigere che questo procedimento sia di natura democratica.

¹⁰⁹ Cfr. § 3 A, 7.35 segg. (21 segg.); § 3 hZ, 7.43 segg. e § 211 A, 7.363 (170 seg.) contro G. Hugo e F.C. von Savigny.

i *Lineamenti* di Hegel addirittura «la forma più perfetta di una dottrina materiale del diritto naturale» (1962; 175).

Come risolvere questa apparente contraddizione¹¹⁰? Evidentemente solo nel modo seguente: l'argomentazione del § 3 dei *Lineamenti* significa che esistono, secondo Hegel, tre diversi tipi di norme: (a) norme che conseguono *categoricamente* dalla ragione (così, per esempio, Hegel ritiene che il diritto relativo ai debiti e ai debitori delle leggi romane delle XII Tavole sia assolutamente contrario al diritto naturale: § 3 A, 7.39 (24 seg.)); (b) norme che sono compatibili con la ragione e che diventano necessarie sotto determinate condizioni storiche o anche per la determinazione di oggetti dati empiricamente; venendo a mancare queste condizioni, viene a mancare anche il senso di queste norme. Tali norme non sono affatto irrazionali; si può piuttosto capire assai bene perché debbano valere sotto determinati rapporti; solo che non hanno appunto alcuna pretesa di validità atemporale¹¹¹. Hegel menziona norme di questo genere nei punti α e β del § 3 (7.34 (21)) e pensa giustamente che la presentazione della genesi storica di queste norme non solo non contribuisca a legittimarle nel presente, ma, all'opposto, sia un indizio del fatto che esse sono ormai superate (§ 3 A, 7.37 (23); cfr. 4.373)¹¹². (c) Norme la cui struttura contenutistica non è derivabile razionalmente nemmeno da condizioni di base storico-empiriche. Nel § 3 (punto γ) Hegel riconosce l'esistenza anche di norme di que-

¹¹⁰ Indica la giusta direzione, ma resta vaga la frase seguente di N. Bobbio: «Rispetto alla tradizione della dottrina del diritto naturale la filosofia del diritto di Hegel è nel contempo *superamento e compimento*» (1967; 81).

¹¹¹ Queste norme possono essere dette propriamente storiche, poiché la loro *pretesa di validità* dipende da condizioni di base storiche. Nelle norme categoriche, invece, storica è soltanto la loro *conoscenza* così come la loro *realizzazione*. Si può dire tuttavia che esistono norme categoriche che possono essere realizzate solo a partire da presupposti empirici, se si verificano cioè determinate condizioni generali (così, per esempio, una democrazia, per poter funzionare, presuppone un certo livello culturale della popolazione); se queste condizioni generali non sono date, è legittimo violare quelle norme, a condizione che ci si impegni nel contempo a realizzare le condizioni generali corrispondenti. Nelle norme storiche vere e proprie è invece quasi indifferente quali condizioni generali siano dominanti, poiché le diverse norme in competizione non si possono distinguere l'una dall'altra in base al loro valore.

¹¹² Norme di questo tipo potrebbero esser dette *implicative*. Evito consapevolmente l'espressione "norme ipotetiche", poiché ciò che Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (B/A 39 segg. (107)) ha chiamato così, ha una struttura del tutto diversa. Le norme ipotetiche di Kant hanno la forma: "se vuoi A, devi fare B"; qui la validità di B dipende dal mio volere. Le norme implicative hanno invece la forma: "se è dato A, devi fare B"; qui la validità di B non dipende dal mio capriccio, bensì dalla constatazione empirica che A è

sto tipo, ma soltanto perché è possibile comprendere razionalmente che quel corrispondente ambito di oggetti deve di necessità essere sottoposto a norme¹¹³. Hegel, però, non tratta la necessità di norme di questo tipo nella parte dedicata al diritto astratto, bensì nella sezione sulla società civile e precisamente nel capitolo «Il diritto come legge». Così, secondo lui, è razionale che la misura della pena per i singoli delitti sia assolutamente *determinata*, anche se *sul piano contenutistico* non può essere stabilita a partire dal concetto. «È precipuamente in questo *restringimento* dell'universale, non soltanto verso il particolare, bensì verso la riduzione a singolo, cioè verso l'*applicazione immediata*, che risiede il *puramente positivo* delle leggi. [...] È la ragione stessa, la quale riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e parvenza ha la sfera e il diritto suoi, *ma limitati*, e non si affatica ad uguagliare e aggiustare simili contraddizioni; qui c'è ancora unicamente l'interesse della *realizzazione*, l'interesse che in generale si determini e si decida, in qualsiasi modo ciò avvenga (all'interno di un limite)» (§ 214 A, 7.366 segg. (173))¹¹⁴. Qui – ma qui soltanto – trova il suo posto, secondo Hegel, ciò che oggi chiamiamo decisionismo: «dove la cosa princi-

dato. Sarebbe semplice mostrare che la perdita della dimensione storica di numerose norme in Kant e in Fichte dipende dal fatto che entrambi conoscono solo norme categoriche e ipotetiche, ma non norme implicative: dal momento che riconoscono giustamente l'inidoneità delle norme ipotetiche a fondare il diritto e l'etica, ne traggono la conclusione errata di considerare categoriche tutte le norme rilevanti. Del resto è chiaro che norme implicative presuppongono norme categoriche: anzi, esse possono essere dedotte solo da un sillogismo, in cui la prima premessa sia di natura categorico-normativa (“devi fare C”) e la seconda sia invece un enunciato empirico (“sotto la condizione A si può raggiungere lo scopo C, solo se si fa B”). Da quanto detto emerge senz'altro a sufficienza in che senso una teoria normativa debba tener conto del sapere empirico.

¹¹³ Un esempio efficace: non ci sono motivi per cui la circolazione stradale debba procedere mantenendo la destra o la sinistra. Ma ci sono motivi molto razionali per uniformare la circolazione stradale (mentre uniformare il modo di vestire dei privati cittadini sarebbe un atto arbitrario dello Stato); da questo punto di vista è assolutamente razionale *che* nel caso in questione venga presa una decisione, anche se il *come* si debba decidere non può essere fondato.

¹¹⁴ Sul carattere storicamente condizionato della misura della pena cfr. anche § 96 Z, 7.185 (311); § 218 Z, 7.373 (350 seg.). Le idee di Hegel si possono peraltro esplicitare nel modo seguente: in un codice penale deve esserci una *coerenza* almeno *relativa*; la rapina, per esempio, in quanto è una lesione della libertà più grave del furto, dovrebbe essere punita in ogni caso più severamente di quest'ultimo (cfr. § 96 A, 7.183 seg. (87)); in questo senso bisogna considerare inaccettabile, per esempio, che nel codice penale tedesco sia punibile il tentato danno materiale (§§ 303 segg.), ma non la tentata lesione personale (§ 223).

pale è che si prenda una decisione, la decisione deve essere prodotta nel mondo da un comando, da un puro comando; ossia: nella religione e nella ragione non si può semplicemente comandare – ma ciò si verifica appunto nel versante della infinita accidentalità» (§ 3 hZ, 7.43). Hegel affida questa sfera alla giurisprudenza positiva¹¹⁵; e nella «Prefazione» (7.25 seg. (14 seg.)) ironizza su Platone e su Fichte, i quali, rispettivamente, nelle *Leggi* (790c segg.) e nel *Fondamento del diritto naturale* (3.295 (257)) si sono spinti fin troppo nei dettagli.

Bisogna riconoscere senz'altro che questa concezione tripartita del diritto, che si può ricavare da Hegel, supera in modo magistrale tanto le astrazioni del diritto naturale quanto l'arbitraria avalutatività di un positivismo giuridico di tipo decisionista. Mi sembra addirittura che questo sistema tripartito sia una prolessi della determinazione dei tre fattori del diritto giusto stabilita da G. Radbruch, forse il più importante filosofo tedesco del diritto del secolo XX. Radbruch riconosce tre parti costitutive dell'idea di diritto – giustizia [Gerechtigkeit], funzionalità [Zweckmäßigkeit] e certezza del diritto [Rechtssicherheit] (1973; 164 segg.); e in effetti si vede facilmente che queste tre parti corrispondono esattamente ai tre tipi di norme che abbiamo appena enunciato. Radbruch mostra in modo molto convincente che l'isolamento *pratico* dei singoli fattori (nell'epoca del diritto naturale, nell'età dell'assolutismo e nel positivismo giuridico) può essere solo fatale (169); e bisogna riconoscere che Hegel ha evitato teoreticamente i pericoli corrispondenti a questo isolamento.

7.3.2. Libertà e diritto. Il problema del determinismo

Per una teoria filosofica del diritto che voglia essere esaustiva vanno necessariamente presi in considerazione tutti e tre i fattori appena trattati; è tuttavia evidente che sono le norme di diritto naturale a rivestire un particolare interesse *filosofico*: esse soltanto possono essere dedotte a priori. Nell'«Introduzione» ai *Lineamenti* Hegel sviluppa dunque il principio che genera queste norme. Si tratta del principio della «volontà, la quale è

¹¹⁵ È perciò una banalità ciò che scrive M. Villey con intenzione critica: «Per noi giuristi il diritto comincia là dove Hegel si ferma» (1975; 148). Una cosa simile si potrebbe dire di ogni scienza particolare; del resto, e viceversa, anche la filosofia potrebbe dire la stessa cosa nei confronti di qualsiasi scienza particolare.

libera», cosicché «la libertà costituisce la sua [sc. del diritto] sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura» (§ 4, 7.46 (27)). Il concetto di volontà libera, a cui Hegel qui ricorre, è collocato nell'*Enciclopedia* del 1830 alla fine della filosofia dello spirito soggettivo; nel 1817 e nel 1827 è ancora tematizzato all'inizio della filosofia dello spirito oggettivo (cfr. *supra* pp. 485 seg.). Da quanto detto in precedenza alle pp. 507 segg. risulta che lo spirito libero è la volontà pensante: la volontà che vuole non i contenuti particolari degli impulsi, bensì ciò che è razionale. Nell'«Introduzione» ai *Lineamenti* Hegel delinea lo sviluppo della volontà verso la ragione in modo un po' diverso rispetto all'*Enciclopedia*, attenendosi cioè allo sviluppo del concetto del concetto esposto nella *Scienza della logica* (v. *supra* pp. 311 segg.). Come il concetto, la volontà è unità di universalità, particolarità e singolarità (§§ 5-7, 7.49 segg. (28 segg.)). In quanto *universale* può astrarre da tutto: è la libertà negativa, che in ambito politico «può essere soltanto la furia del distruggere» (§ 5 A, 7.50 (29)). Ma, nel contempo, la volontà deve determinarsi, tendere a contenuti *particolari*; l'universalità astratta contrapposta al particolare è infatti essa stessa un particolare (§ 6 A, 7.52 (29 seg.)). In quanto *singolare*, la volontà nella sua particolarità si esclude da tutto il resto: universalità e particolarità formano dunque un'unità e questa unità consiste nel fatto che la volontà universale particularizza *se stessa* e in questa determinatezza è *presso di sé* (§ 7, 7.54 seg. (30)).

Ma come fa l'Io universale ad essere presso di sé in un contenuto particolare? Hegel polemizza contro l'intelletto che non è in grado di comprendere ciò, sebbene ogni autocoscienza costituisca una realizzazione di questa unità (§ 7 A, 7.55 (30 seg.)). Peraltro una effettiva *comprensione concettuale* di questa unità non è semplice. Come fa l'universalità a trovarsi in accordo con una particolarità? I due momenti formano sicuramente un'unità, ma non è forse ovvio intenderla secondo il modello sostanza-accidenti? Qui forse ci aiuta un'indicazione di Hegel, il quale di frequente sottolinea che questa unità è annunciata già nel concetto dell'Io: l'Io è qualcosa di escludente, qualcosa di unico; ma tutti gli altri uomini sono anch'essi Io (E § 20 A, 8.74 seg. (I 156 seg.)). Questo esempio suggerisce l'interpretazione seguente: l'Io può essere effettivamente presso se stesso soltanto

* Si tenga presente che nella tr. it. dei *Lineamenti* a cui facciamo riferimento *Einzelheit* è resa con "individualità" e non con "singolarità". *N d. c.*

in un altro Io: solo un altro Io è un contenuto in cui l'Io può ritrovare se stesso; e in effetti nell'aggiunta al § 7 Hegel menziona amicizia e amore: «Qui non si è unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi» (7.57 (287))¹¹⁶. Abbiamo messo giustamente in rilievo che nella determinazione hegeliana dell'Io come unità di universalità e particolarità l'Io viene concepito nel contempo come unità di soggettività e intersoggettività¹¹⁷; tuttavia questo momento intersoggettivo, quantunque imprescindibile per lo sviluppo del concetto, è tematizzato *expressis verbis* soltanto in un'aggiunta e questo aspetto va criticato. In ogni caso l'intersoggettività non gioca alcun ruolo nel testo principale dell'«Introduzione»; la critica di Theunissen a tal proposito (1982; 332) è senz'altro condivisibile.

Ma bisogna, innanzi tutto, sottoporre ad una ulteriore analisi l'argomentazione di Hegel. Da essa risulta che la volontà può essere libera solo se ha *se stessa* per contenuto. La volontà il cui contenuto è distinto da essa, invece, è libera soltanto *in sé* (§ 10, 7.60 (32)); in tal caso, infatti, il suo contenuto è *prestabilito* dagli impulsi (§§ 11 seg., 7.62 seg. (33 seg.)). Un grado più alto è rappresentato dall'arbitrio che sceglie, che è «il termine medio della riflessione tra la volontà come meramente determinata dagli impulsi naturali, e la volontà libera in sé e per sé» (§ 15 A, 7.66 (35)). Ma anch'esso permane nell'ambito dell'eteronomia: il materiale, tra cui sceglie l'arbitrio, è soltanto trovato; e pertanto questa libertà è un'illusione, come Hegel concede al determinismo (§ 15 A, 7.66 seg. (35 seg.)). Questa non-libertà rimane tale anche quando è posta in relazione con la felicità, intesa come quintessenza dei più diversi appagamenti (§ 20, 7.71 (37)). Autenticamente autonoma è unicamente «*la volontà libera, la quale vuole la volontà libera*» (§ 27, 7.79 (41)); in essa infatti anche il contenuto è posto dal pensiero: l'universalità dell'Io determina se stessa (§ 21, 7.71 segg. (38)). Questa volontà non si rapporta più ad alcunché di estraneo (§ 23, 7.74 seg. (39)); è ad un tempo soggettiva e oggettiva nel significato più autentico della parola (§§ 25 seg., 7.76 seg. (40 seg.)).

Il concetto hegeliano di libertà merita un'analisi più approfondita. Il problema del determinismo è stato per la verità soltanto sfiorato da Hegel

¹¹⁶ In un bel passo Hegel sostiene che gli dei greci non sono ancora veramente liberi, poiché sono soltanto per sé: «[m]a una simile libertà non è quella dell'amore, che è più ricco di anima e più intimo, giacché risiede nel rapporto di anima ad anima, di spirito a spirito» (15.42 (911)).

¹¹⁷ Cfr. F. Wagner (1971), 150.

qui e anche in tutta la sua opera; tuttavia in ciò che egli ha detto si trova senz'altro l'impostazione per una soluzione convincente del problema. Quale dovrebbe essere questa soluzione nel senso hegeliano? Vale la pena di osservare che Hegel non mette mai in questione il principio di causalità; all'opposto, nella sua critica all'arbitrio asserisce espressamente che gli uomini che agiscono arbitrariamente sono eteronomi (cfr. 20.366 seg. (3/II 320 seg.)). Libero, secondo Hegel, è solo chi segue la ragione. Il concetto hegeliano di libertà corrisponde quindi completamente a ciò che Kant chiama libertà *pratica* e determina come «la indipendenza dell'arbitrio dalla *costrizione* degli stimoli sensibili» (KdrV, B 562/A 534 (348)); tale libertà «può essere dimostrata per esperienza» (KdrV, B 830/A 802 (494)). Ma Kant ammette, come è noto, anche una libertà *trascendentale*, ammissione resa possibile dalla sua distinzione tra fenomeni e noumeni e che comprende una negazione della validità del principio di causalità. Questo tentativo di evitare il determinismo meccanicistico si basa tuttavia su assunzioni gnoseologiche e ontologiche da Hegel giustamente denunciate come inconsistenti ed è pertanto inaccettabile. Bisogna quindi ammettere senz'altro che ogni azione ha un motivo, anche se ciò non vuol dire assolutamente che questi motivi possano essere unicamente sensibili¹¹⁸. Possono esserci piuttosto, per usare la terminologia kantiana, anche motivi intelligibili; tali motivi non sono, però, qualcosa di ultraterreno, di inconoscibile, ma esistono realmente nella forma della concreta convinzione della razionalità e della normatività di un'azione. Libero è chi agisce con questa coscienza – e con la coscienza di questa coscienza, consapevole della propria libertà: questo è il concetto hegeliano di libertà, che non esclude affatto che una libertà razionale di tal genere sia mediata da predisposizioni, educazione, influenze ambientali¹¹⁹.

Ma una libertà di questo tipo non è forse condizionata? Sicuramente, ma una delle idee più importanti di Hegel è che le condizioni stesse si auto-superano in quanto sono qualcosa di non-vero. Si può dire in generale che nello sviluppo del reale si può constatare la formazione di un numero sempre più grande di centri soggettivi, i quali capiscono, essi stessi, ciò che produce effetti su di loro e possono così trasformarlo. Rispetto alla pietra, che soggiace alla legge di gravità, già nel processo di assimilazione della

¹¹⁸ Vedi già Pl. *Phd.* 98c segg.

¹¹⁹ Una concreta ricostruzione dell'argomentazione hegeliana, al livello dell'interpretazione teoretica del sistema, è stata fornita da Wandschneider in un importante saggio (1979), nel quale si mostra in modo molto preciso perché libertà non esclude causalità.

pianta viene raggiunto un primo grado di autonomia. Il grado successivo va individuato nel movimento locale libero e nella sensazione dell'animale, che rendono possibile un'ulteriore emancipazione dall'ambiente. Ma, per quanto l'animale produca effetti sulla natura, i suoi impulsi sono predisposti dalla natura stessa. Con la capacità di controllare gli impulsi, di differirli in vista di uno scopo più alto, con l'arbitrio quindi, viene raggiunto un ulteriore grado della libertà; ma anche qui la natura resta lo scopo supremo. Il grado successivo è quello dell'universalità della volontà, che, in quanto tale, gode di sé e si autocomprende: l'astrazione da qualsiasi cosa e la negazione di qualsiasi cosa, quindi l'agire il cui motivo ultimo è mostrare agli altri che non si è condizionati da nulla, che si è imprevedibilmente liberi. Questa libertà negativa, però, costituisce la più acuta delle contraddizioni: si è infatti condizionati dal desiderio di mostrare agli altri che non si è condizionati. Vera libertà può esserci allora solo se il motivo ultimo del comportamento consiste nell'agire in modo conforme alla ragione, ossia: se è possibile una determinazione di scopi ultimi che sia autonoma e al tempo stesso razionale. Da ciò risulta che la libertà nel senso più alto e autentico presuppone un'autonomia del concetto e cioè una fondazione ultima del pensiero¹²⁰. Un agire libero di questo tipo è quindi in grandissima misura prevedibile: è unità di libertà e necessità. «Questa è la concezione superiore, per cui lo spirito è libero nella sua necessità, e soltanto in questa trova la propria libertà, come la sua necessità riposa soltanto sulla sua libertà» (18.45 (I 37))¹²¹. Ma come si realizza questa libertà razionale? Da quali condizioni concrete è mediata? Nell'«Introduzione» ai

¹²⁰ Scrive giustamente K. Larenz (1927; 48) che in Hegel la volontà libera si rapporta all'arbitrio come la ragione si rapporta all'intelletto. Mentre quest'ultimo dipende da un elemento esterno, la ragione può autofondarsi.

¹²¹ Da ciò risulta chiaramente che l'eliminazione della causalità non soltanto non è una condizione necessaria, ma non è nemmeno una condizione sufficiente della libertà. Assumere che ci troveremmo di fronte a un comportamento autenticamente libero, se esso non potesse essere previsto nemmeno ove fossero noti tutti i dati sugli uomini coinvolti in tale comportamento, è privo di senso: un comportamento del genere (che non potrebbe essere chiaro nemmeno a chi si comportasse in questo modo!) sarebbe piuttosto assolutamente eteronomo. Giustamente scrive K. Larenz (1927; 47): «Determinismo e indeterminismo coincidono come necessità esterna e accidentalità. In fondo dicono entrambi la stessa cosa: l'accidentalità della volontà». Che cosa si debba pensare dell'opinione di fisici anche famosi, secondo i quali il concetto statistico di causalità della fisica quantistica avrebbe aperto al problema della libertà una nuova dimensione, risulta di per sé evidente da quanto appena detto.

Lineamenti Hegel non si occupa di questo problema, sul quale tuttavia dovremo ritornare in relazione alla teoria hegeliana della pena.

Riprendiamo l'esame del testo hegeliano. L'*esserci* [Dasein] dell'universalità della volontà libera che ha se stessa come contenuto è, secondo Hegel, il diritto (§ 29, 7.80 (42)). Da questo sviluppo concettuale segue immediatamente che il diritto non è un limite della libertà, ma ne è piuttosto il compimento. La negazione dell'arbitrio da parte del diritto è in verità una liberazione; ed Hegel polemizza con forza contro l'impostazione atomistico-individualistica di Rousseau e di Kant, che trova la sua espressione, per esempio, nella definizione kantiana del diritto come «l'insieme delle condizioni per le quali l'arbitrio di uno può accordarsi con l'arbitrio dell'altro in base a una legge universale della libertà» (*Metafisica dei costumi*, I, § B, B/A 33 (61)). Sulla base di questo concetto il diritto razionale potrebbe essere inteso solo come un elemento secondario, una mera generalità dell'intelletto; e questa fatuità ha trovato un corrispettivo pratico adeguato soltanto nel Terrore della Rivoluzione francese (§ 29 A, 7.80 (42); cfr. § 258 A, 7.400 seg. (196 seg.))¹²².

La libertà trova la sua concreta realtà nelle singole forme del diritto. In quanto *esserci* della libertà, il diritto deve dispiegarsi in *diverse* figure, che si succedono secondo un certo ordine: ne risulta pertanto un sistema di gradi (§ 30, 7.83 seg. (43)). Ad ogni concetto corrisponde un'istituzione reale, anche se Hegel sottolinea che lo sviluppo logico dei concetti non è sovrapponibile alla genesi temporale delle istituzioni (§ 32, 7.85 (44 seg.)); anzi, egli sembra essere piuttosto dell'idea che l'elemento logicamente più concreto sia presente all'inizio dello sviluppo reale (cfr. E § 408 Z, 10.171 (III 226 seg.)). Dalla molteplicità dei gradi segue allora, da un lato, la possibilità di conflitti tra le singole sfere; ma la loro successione ordinata offre, da un altro lato, chiare possibilità di decidersi per l'una o per l'altra (§ 30 A, 7.83 seg. (43)). Più avanti alle pp. 625 segg. mostreremo la fecondità di questo concetto di diritto per il diritto penale.

¹²² D'altra parte, rispetto al *Fondamento del diritto naturale*, colpito anch'esso dalla critica di Hegel a Kant, un certo superamento dell'impostazione individualistica è presente nella *Rechtslehre* di Fichte del 1812. Su ciò ha giustamente richiamato l'attenzione I.H. Fichte (1845; XXXV segg.). Nella *Staatslehre* [Dottrina dello Stato] del 1813 Fichte ha visto chiaramente che una concezione individualistica dello Stato non avrebbe mai potuto legittimare il fatto di mettere a rischio la propria vita in guerra (4.401 segg.).

7.3.3. *Persona e proprietà*

Il concetto fondamentale del diritto astratto è la *persona*. Nella persona si astrae da ogni particolarità (§ 37, 7.96 (48)); essa è l'autorelazione universale, formale (§ 35, 7.93 (47)). Questa astrattezza, da un lato, è una grande conquista: senza di essa non ci sarebbe alcuna uguaglianza tra gli uomini; la considerazione dell'uomo in quanto uomo presuppone questo concetto. Da un altro lato, in questa astrattezza c'è anche un difetto; in quanto persona, lo spirito ha «la propria particolarità ed il proprio riempimento non ancora in se stesso, bensì in una *Cosa* esteriore» (E § 488, 10.306 (III 356)). Nell'imperativo giuridico fondamentale di essere una persona e di rispettare gli altri come persone (§ 36, 7.95 (48)) ciò ha come conseguenza che il rispetto delle altre persone sia determinato in modo puramente negativo come non-lesione. «Ci sono perciò soltanto *divieti giuridici*, e la forma positiva dei precetti giuridici in conformità al loro ultimo contenuto ha per fondamento il divieto» (§ 38, 7.97 (48); cfr. 4.234). Questa affermazione sembra in prima istanza convincente, soprattutto perché viene proposta come valida unicamente per il diritto astratto, che comprende soltanto norme di diritto civile e penale; lo stesso Hegel aggiunge più oltre che nel diritto pubblico si presentano necessariamente anche doveri positivi (servizio militare, pagamento delle tasse) (§ 261, 7.407 segg. (201 segg.)). Ma come regolarsi con i reati di omissione? Sulla base delle considerazioni hegeliane si potrebbe difficilmente fondare la punibilità dell'omissione di soccorso (che Fichte, invece, sostiene esplicitamente: 3.252 (Dn 220), 10.597); nel migliore dei casi potrebbe diventare plausibile la punibilità dei reati omissivi impropri (quindi nel caso di soggetti responsabili e così via) analogamente al dovere di rispettare un contratto, che Hegel vuole ricondurre ugualmente a un divieto¹²³. Produce qui le sue conseguenze negative il fatto che, come già abbiamo rilevato criticamente in relazione all'«Introduzione», Hegel pensa il concetto di persona completamente avulso dall'intersoggettività; «riguardo per l'altro – che qui a rigore ancora non c'entra», si legge nell'aggiunta manoscritta al § 38 (7.97; cfr. già § 29 hZ, 7.82).

Come è suddiviso il diritto astratto? Hegel critica, innanzi tutto, in modo molto convincente la suddivisione giuridica romana in diritto attinente alle persone, alle cose e alle azioni¹²⁴, nonché la suddivisione kantia-

¹²³ Cfr. § 38 hZ, 7.97; R. Iltng III 195 (Hotho) e R. Iltng IV 176 seg. (Griesheim).

¹²⁴ Suddivisione che è alla base, per esempio, del sistema di Gaio; cfr. D. Liebs (1975), 67 seg.

na in diritti reali, personali e personali-reali; il soggetto del diritto è infatti sempre una persona e ci sono diritti sempre soltanto su cose (§ 40 A, 7.98 segg. (49 seg.)). Non per questo è accettabile la specifica suddivisione di Hegel in proprietà, contratto e illecito [Unrecht]. Ci si può chiedere in particolare come la posizione dell'illecito possa essere una posizione sintetica. In effetti questa collocazione è così strana che già nel 1821 fu criticata da Paulus con acrimonia (56)¹²⁵; e in effetti nell'*Enciclopedia* di Berlino Hegel ha intitolato la sezione corrispondente «Il diritto contro l'illecito [Unrecht]*» (§§ 496 segg., 10.309 segg. (III 359 segg.)). Il contenuto di questa sezione è però invariato: anche in essa si parla dell'illecito e della pena. Rappresenta perciò senz'altro un progresso che Rosenkranz nel suo sistema (1850) dia a ciò che chiama «diritto singolare [singuläre Recht]» un ordinamento tale per cui l'illecito viene a costituire la seconda sezione, a cui segue come terza sezione la pena. La prima sezione di Rosenkranz include ciò che Hegel tratta nel capitolo sulla proprietà e il contratto, ed è peraltro suddivisa in tre parti: «libertà personale», «proprietà» e «contratto». Questa partizione – analoga a quella hegeliana presente nell'*Enciclopedia* di Norimberga (§§ 402 segg.) – è effettivamente convincente: in primo luogo, è dialettica¹²⁶ e in essa, in secondo luogo, persona e proprietà, riunite maldestramente da Hegel vengono separate: del concetto hegeliano di proprietà fanno parte persino prestazioni, vita, corpo e libertà (§ 43 A, 7.104 seg. (52 seg.))¹²⁷, per cui Hegel discute il problema del suicidio in relazione all'alienazione della proprietà (§ 70, 7.151 (71)).

La necessità della proprietà come prima categoria del diritto viene giustificata da Hegel nel modo seguente: «per esser come idea», la persona deve avere un'esistenza esterna (§ 41, 7.102 (51)). A un livello più fondamentale questo vale già per il corpo: soltanto nel corpo io sono per gli altri, i quali devono pertanto rispettarlo (§ 48, 7.111 seg. (55 seg.)), soprattutto perché è espressione della mia volontà (§ 47, 7.110 seg. (54 seg.)). Ora, proprietà dell'uomo può essere ogni cosa naturale – nei confronti della volontà umana la natura è priva di volontà e di diritti. Anche gli ani-

¹²⁵ Vedi anche C. M. Kahle (1845), 36, n. 89.

* Il termine *das Unrecht*, "l'illecito", è reso nella tr. dell'*Enciclopedia* a cui facciamo riferimento con "il torto". *N. d. c.*

¹²⁶ Corrisponde addirittura alla partizione dell'«Organica»: soggetto, relazione soggetto-oggetto, relazione soggetto-soggetto.

¹²⁷ Questo aspetto fu criticato già da F.C. von Savigny (1840 segg.), III 319: in Hegel «anche la singola attività della persona [è] trattata come cosa».

mali «non hanno un diritto alla loro vita, poiché essi non lo vogliono» (§ 47 Z, 7.11 (298)). Nella presa di possesso della natura da parte dello spirito Hegel vede l'attuazione del potere idealistico dello spirito, potere che dimostra come lo spirito sia la verità delle cosiddette cose esterne (§ 44 A, 7.106 (53)). Considerare la proprietà dell'uomo un semplice mezzo per la soddisfazione dei bisogni è una visione superficiale: in verità, in quanto primo esserci della libertà, la proprietà è un fine in sé assoluto (§ 45 A, 7.107 (53))¹²⁸. A queste considerazioni non si può disconoscere una profonda forza speculativa. In un importante saggio (1962) J. Ritter ha mostrato che la reificazione della natura è vista da Hegel come condizione della possibilità della libertà dello spirito: solo cosificando e oggettivando la natura, lo spirito può cogliere se stesso come spirito.

Ma l'analisi hegeliana del concetto di proprietà, nonostante tutta la sua grandezza, non è forse unilaterale? Mi sembra che in essa vadano evidenziati due difetti. In primo luogo: la concezione che la natura sia del tutto priva di diritti suscita un certo disagio in un'epoca come la nostra, che è quella della crisi ecologica – in cui non solo le Costituzioni della maggior parte dei paesi comunisti¹²⁹, ma anche la Costituzione dello Stato libero di Baviera (art. 3 II; art. 141) hanno dichiarato un dovere dello Stato la difesa dell'ambiente. Ma già i contemporanei criticarono la concezione hegeliana. Così scrive Ulrici nel 1841: «La natura in quanto *mera* cosa, da considerare come *assolutamente* priva di diritti, è in effetti una visione altrettanto priva di diritti e di spirito. Piuttosto il maltrattamento degli animali è stato considerato un illecito finora in tutti gli Stati civilizzati del mondo» (156). In effetti sulla base di quanto Hegel afferma esplicitamente, ben difficilmente potrebbero essere dichiarati illeciti punibili non soltanto la distruzione dell'ambiente, ma anche il più brutale maltrattamento di animali; per quanto su quest'ultimo problema Hegel non si pronuncia¹³⁰, proprio in senso hegeliano Michelet sostiene (1866; II 4) che si potrebbe proibire soltanto il maltrattamento *pubblico* degli animali – «in quanto offesa contro il sentimento etico proprio di chi commette l'azione o contro quello degli altri, non contro l'animale stesso». Ora, bisogna sicuramente riconoscere con Michelet

¹²⁸ Cfr. a tal proposito K. Larenz (1932), 140.

¹²⁹ Cfr. il lemma «difesa dell'ambiente» nell'indice analitico di G. Brunner/B. Meissner (1980; 533). [Il lettore tenga presente che il libro è stato pubblicato nel 1987. *N. d. c.*]

¹³⁰ Fichte invece afferma esplicitamente che il maltrattamento di animali può suscitare solo disprezzo, ma non implica una pena: 3.279 (Dn 242 seg.).

che nel caso di maltrattamento di animali non indigna tanto il dolore dell'animale – che si presenta di continuo nel libero *habitat* naturale, così come anche l'estinzione di intere specie, che è quanto di *più naturale* ci sia –, bensì l'atto crudele di colui che infligge i maltrattamenti; se così non fosse, persino il “giocare” di un gatto con un topo dovrebbe essere un illecito contro il quale far intervenire la polizia. Occorre pertanto dar ragione a Hegel sul fatto che la natura non è un soggetto *diretto* di diritti. Ma si dovrebbe allora consentire il maltrattamento di animali anche senza uno scopo che lo legittimi? A tal riguardo si dovrebbe argomentare nel modo seguente: è possibile punire un'azione che, pur non costituendo una lesione di un altro soggetto di diritto, mina tuttavia la dignità morale della persona coinvolta, poiché è la persona che costituisce la base di ogni diritto; non si dovrebbe consentire un'autorinuncia alla dignità personale, poiché essa distruggerebbe il fondamento del diritto, la necessità del rispetto degli altri. Dovremo però occuparci ancora di questo problema, che ha conseguenze assai importanti nel diritto penale. Ma in che modo fondare il divieto di distruzione dell'ambiente? Qui bisogna sicuramente argomentare in prima istanza – così come nella Costituzione bavarese – richiamandosi a un dovere dell'uomo nei confronti della conservazione della specie; si deve conservare l'ambiente in vista delle generazioni future¹³¹. Oltre a questo argomento pragmatico, si può poi rinviare al fatto che c'è un legittimo interesse *teoretico* per la molteplicità delle specie; anche un insetto è sempre un ente infinitamente più complesso di quasi ogni artefatto umano. Per conoscere la natura come immagine riflessa dell'idea – così ci si potrebbe forse esprimere –, lo spirito la deve conservare e non soltanto in quanto mezzo per soddisfare bisogni fisici. Ma ciò che importa è lo spirito che vuole conoscere la natura. Una natura che non sia orientata allo spirito è e rimane un'astrazione priva di diritti – questo, penso, non può essere contestato a Fichte e a Hegel.

Ricorrendo ad alcune precisazioni, è stato possibile rispondere all'obiezione appena discussa contro il concetto hegeliano di proprietà in modo ancora del tutto immanente alla filosofia di Hegel. Va, invece, al di là di Hegel il problema seguente, la cui eco era presente già nella forma della preoccupazione per le generazioni future. Si tratta del fatto che la fondazione hegeliana della proprietà ha luogo senza tener conto in alcun modo degli altri soggetti. Già Kahle aveva rilevato criticamente che Hegel trattava il suo

¹³¹ Così anche I. Fetscher (1982), 773, che parimenti non riconosce uno stato giuridico specifico per piante e animali (776, n. 3).

proprietario «come se fosse *solo* al mondo» (1845; 37, n. 92); e di recente Ilting ha criticato Hegel, sostenendo che la proprietà senza il momento del riconoscimento intersoggettivo resta soltanto un possesso (1982a; 232 seg.). Le considerazioni di Ilting toccano un punto importante: anch'egli, come Theunissen, è dell'opinione che il concetto hegeliano di persona sia insufficiente, perché fa a meno di qualsiasi momento intersoggettivo. Anzi, in ciò Ilting vede persino una carenza rispetto a Fichte: all'inizio della *Filosofia del diritto* Hegel avrebbe raggiunto soltanto il livello del primo teorema del *Fondamento del diritto naturale* di Fichte, che attribuisce alla coscienza finita una libera attività causale. Ma in Hegel mancherebbe un corrispettivo al secondo e al terzo teorema di Fichte, che affermano l'esistenza di altri esseri razionali e la sussistenza di un rapporto giuridico con essi (231, n. 35). Mi sembra che su questo si debba in ogni caso concordare con Ilting; anche Siep, nella sua relazione critica complementare alla conferenza di Ilting, ammette che Hegel ha «completamente eliminato nella filosofia del diritto data alle stampe i presupposti intersoggettivi del diritto di proprietà, il riconoscimento reciproco degli individui in quanto soggetti giuridici, che trovavano ancora un'espressione nelle stesure precedenti» (1982; 255 seg.). Che questo costituisca un difetto può essere in effetti facilmente dimostrato anche in modo immanente al sistema. Infatti, già alla fine della «Fenomenologia» enciclopedica con l'autocoscienza che riconosce l'altra autocoscienza viene raggiunta una sfera dell'intersoggettività che Hegel sembra aver dimenticato all'inizio dei *Lineamenti*.

Altrettanto inaccettabile, tuttavia, è la concezione opposta sviluppata da Ilting¹³². Per Ilting, infatti, il diritto di proprietà dell'uomo, anzi in ultima analisi tutte le istituzioni vanno legittimate in forza di un riconoscimento *fattico*. Questa impostazione incorre, però, nelle note aporie del contrattualismo: in primo luogo, non si può spiegare senza cadere in un circolo da che cosa l'istituto del contratto ovvero del riconoscimento riceva la sua validità; e, in secondo luogo, la conseguenza di questa impostazione è che, in ultima analisi, tutto può diventare oggetto di un contratto; e proprio questo è contestato giustamente da Hegel: nel capitolo sulla proprietà si tratta piuttosto di spiegare *che cosa in generale possa essere regolato in base a un contratto*. Hegel, inoltre, non nega che la proprietà (che è indipendente dal contratto ossia da qualcosa la cui legittimità va dimo-

¹³² Fuorviante è anche la tesi generale del saggio di Ilting: i *Lineamenti* non sarebbero una teoria normativa, bensì una fenomenologia della coscienza della libertà.

strata) riceva una particolare validità in forza del contratto (§ 71, 7.152 seg. (71 seg.); cfr. 4.237)¹³³.

È quindi ragionevole sviluppare la critica di Ilting nel modo seguente: occorre ribadire, in primo luogo, che la proprietà deve essere trattata prima del contratto e che il suo carattere affermativo si basa sul fatto che in essa si manifesta un dominio dello spirito sulla natura. Ma, in secondo luogo, già nel capitolo sulla proprietà bisogna riflettere – al di là di Hegel – sul fatto che la relazione soggetto-oggetto della proprietà si dispone nel contesto di relazioni intersoggettive¹³⁴. Da ciò risulta – sul piano del puro diritto naturale – una correzione della netta opzione di Hegel in favore della proprietà privata come della più alta forma di proprietà. È vero che questa opzione non è del tutto infondata, come sostiene, per esempio, T. Oizerman (1982; 280), poiché deriva in modo assolutamente conseguente dalla filosofia hegeliana del soggetto. «Poiché nella proprietà la mia volontà diviene a me oggettiva come volontà personale, quindi come volontà dell'individuo, ne segue che la proprietà acquista il carattere di *proprietà privata*» (§ 46, 7.107 seg. (53 seg.)). Ma la questione è appunto se questa filosofia del soggetto sia difendibile. Ora, è interessante che nel capitolo sulla famiglia anche Hegel abbia definito la forma della proprietà comune richiesta dalla famiglia come più etica di quella della proprietà privata (§ 170, 7.323 (147)) – in palese contraddizione col § 46. Ma allora, se nella prima istituzione dell'eticità la proprietà comune è qualcosa di affermativo, perché non potrebbero esistere forme di proprietà cooperativa e pubblica anche nella società civile e nello Stato¹³⁵?

¹³³ Cfr. le ottime osservazioni di Siep (1982; 264 seg., 266).

¹³⁴ Ciò è ammesso, per la verità, anche da Hegel (GW 8, 215 seg.), che però nel contempo contesta che ne possano derivare concrete conseguenze sul piano del diritto naturale. «Il diritto del *possesso* va immediatamente contro le cose e non contro un terzo. – L'uomo ha il *diritto* di impossessarsi di ciò di cui può impossessarsi in quanto singolo; egli ha il diritto, il che sta nel suo concetto, di essere un sé, per cui egli è la potenza contro tutte le cose. Ma la sua presa di possesso contiene anche il significato di escludere un terzo – che cosa è ciò che, considerando questo significato, vincola l'altro? Che cosa posso lecitamente prendere in possesso, senza arrecare torto a un terzo? Simili domande non possono appunto avere risposta».

¹³⁵ Che qui abbia luogo un accomodamento con la realtà del tempo, del tutto immotivato, è stato detto in modo assai plausibile da U. Spirito (1934; 223): «Nella famiglia la proprietà raggiunge in qualche modo il concetto della comunità e la filosofia ne dimostra la necessità dialettica, nello stato il principio della proprietà privata è dominante e la dialettica si piega a questa constatazione di fatto».

Che la proprietà privata sia la forma più astratta, ma anche la forma basilare della proprietà è tuttavia incontestabile. Anche nei suoi confronti, d'altronde, dovrà farsi valere l'intersoggettività – nella forma del vincolo sociale della proprietà privata, forma presente in numerose costituzioni moderne (cfr. GG art. 14 II) e che costituisce il fondamento dell'esproprio e soprattutto delle leggi che limitano la proprietà. Per quanto riconosca che lo Stato può intervenire nella sfera della proprietà privata ed anzi sostenga persino che l'utilizzazione di oggetti elementari non può «venir particolarizzata a possesso privato» (§ 46 A, 7.108 (54); cfr. § 52 A, 7.116 (147)), Hegel respinge in generale vincoli di questo tipo alla proprietà¹³⁶, il che è comprensibile, se si pensa che egli aveva in mente soprattutto i vincoli tradizionali derivanti dal feudalesimo (§ 62, 7.131 segg. (63 seg.)). Una questione del tutto diversa, però, è chiedersi se questi vincoli vadano respinti in linea di principio, anzi se siano addirittura contrari al diritto naturale, come Hegel sembra suggerire quando, per esempio, afferma che «[l]a proprietà è perciò essenzialmente proprietà *libera, piena*» (§ 62, 7.132 (63)) e soprattutto quando polemizza contro il concetto di proprietà di Fichte, polemica che si trasforma addirittura in una caricatura della posizione fichtiana (§ 52 Z, 7.117 (300)). Invece il concetto di proprietà di Fichte, in base al quale la proprietà è soltanto il diritto ad un determinato uso, che non può legittimamente escludere un altro uso con esso compatibile (3.217 (Dn 191); 10.546 segg.), potrebbe essere senz'altro utile per comprendere in che modo giustificare leggi volte a limitare il diritto di proprietà. Secondo Hegel può esserci propriamente soltanto o la proprietà o l'esproprio; nel concetto hegeliano di proprietà non è pensabile una terza possibilità.

Analogamente, astratta, e pertanto da respingere, è la tesi hegeliana, secondo la quale razionale è soltanto *che* «io possegga proprietà [...]». *Che cosa e quanto* io possegga, è perciò un'accidentalità giuridica» (§ 49, 7.112 (56)). Per quanto Hegel giustifichi tale asserzione rinviando al § 45, in cui ha dimostrato la caratteristica della proprietà di essere un *fine in sé*, non è difficile vedere che la sua tesi con consegue da tale caratteristica. Piutto -

¹³⁶ Scrive giustamente J. Binder (1934; 51): «La proprietà astratta, così come venne intesa, per esempio, in modo esclusivo dalla giurisprudenza delle pandette del XIX secolo, in quanto *arbitrio assoluto del soggetto legittimo*, non è *più possibile né nel mondo morale né in quello dell'eticità*; qui essa accoglie in sé con interna necessità una nuova funzione, appunto la funzione sociale ... In HEGEL non si trova alcuna traccia di questo mutamento di significato».

sto, se ogni uomo deve essere proprietario, bisogna provvedere anche a che *rimanga* uomo, ossia a che sopravviva. La capacità di sopravvivere, pertanto, pur non essendo lo scopo della proprietà, deve essere garantita in quanto *mezzo* per pervenire ad essa¹³⁷.

Il capitolo sulla proprietà è suddiviso da Hegel – in modo tricotomico, ma non dialettico – in presa di possesso, uso della cosa e alienazione della proprietà. Le sue argomentazioni particolari non sempre sono originali, per cui ci si può limitare ad accennarvi; occorre occuparsi in modo più dettagliato soltanto della teoria relativa all'alienazione della proprietà, poiché in essa viene trattato un importante problema di filosofia del diritto. Ma, dal momento che tale teoria è strettamente connessa al problema giuridico del contratto, la discuteremo nel capitolo successivo.

La presa di possesso avviene in forza dell'apprensione corporea della cosa, del dar forma alla cosa e della apposizione di un segno alla cosa. Il momento più adeguato è il dar forma, poiché unifica il soggettivo e l'oggettivo (§ 56 A, 7.121 (60)). Il concetto di attività formatrice è altrettanto ampio del concetto di proprietà: in relazione all'attività formatrice Hegel prende in considerazione l'attività che dà forma al proprio corpo e al proprio spirito, mediante i quali soltanto l'uomo diventa padrone di se stesso e quindi libero (§ 57, 7.122 segg. (60 seg.)). Da ciò risulta, da un lato, l'illegittimità della schiavitù, che contraddice il *concetto* dell'uomo; da un altro, la sua necessità storica: infatti l'uomo non è libero per natura, bensì in virtù del lavoro storico da lui compiuto (§ 57 A, 7.123 seg. (60 seg.)).

L'uso della cosa è «il lato avente *realtà* e la realtà [effettiva] della proprietà» (§ 59 A, 7.128 (62)). Da ciò non segue, però, che sia lecito impadronirsi di una cosa che non venga usata dal suo proprietario; infatti la volontà, che è alla base di una proprietà, è il fondamento generale a cui l'uso si aggiunge soltanto (*ibidem*). Ciò nondimeno, Hegel polemizza contro la «vuota signoria» (§ 62 hZ, 7.134), una situazione cioè in cui qualcuno è formalmente proprietario, ma un altro, in quanto detentore del possesso, ha la disponibilità della cosa nell'intera estensione del suo uso (§§ 61 seg., 7.130 segg. (63 seg.)); e, rifiutando una separazione assoluta tra proprietà e possesso, come già Kant (*Metafisica dei costumi* I, § 33, B/A 131 segg. (191-193)), considera la prescrizione (ossia l'usucapione) non soltanto una concessione alla certezza del diritto, bensì un obbli-

¹³⁷ In effetti anche Hegel antepone il diritto alla vita al diritto di proprietà (§ 127, 7.239 seg. (110)).

go di giustizia (§ 64, 7.138 (65 seg.)). In connessione con l'uso Hegel sviluppa inoltre la sua teoria del valore, che dipende fortemente da Aristotele (*EN* V 8) (cfr. in particolare § 63 Z, 7.137 (303 seg.)); è il valore a rendere le cose commensurabili¹³⁸.

7.3.4. *Alienazione e contratto*

L'alienazione della proprietà porta al contratto. Di essa fanno parte, sulla base del concetto hegeliano di proprietà, anche l'alienazione di prestazioni lavorative (§ 67, 7.144 seg. (67 seg.)) e di prodotti spirituali (§§ 68 seg., 7.145 segg. (68 segg.)). Sono soprattutto questi ultimi ad essere presi in esame da Hegel in modo dettagliato, specialmente il problema della contraffazione dei libri, che concerne in particolare gli intellettuali (§ 69 A, 7.147 segg. (69 segg.))¹³⁹. Più interessanti sono le riflessioni hegeliane su ciò che è inalienabile. Inalienabili sono «la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione» (§ 66, 7.141 (66)). Queste determinazioni non possono essere oggetto di contratti; non è perciò possibile vendere se stessi in schiavitù o in totale dipendenza spirituale. Contratti del genere sono non soltanto nulli, bensì eventualmente addirittura passibili di pena, anche nel caso in cui entrambe le parti siano d'accordo sul contenuto del contratto. «Anche il diritto alla vita è inalienabile, a motivo cioè del libero arbitrio. Uno si vende ad un altro per essere ucciso; – [in cambio di] denaro per la propria famiglia o di altro. – Chi lo compra e lo uccide, chi lo mutila, [è] un assassino» (§ 66 hZ, 7.144). Ma Hegel va ancora più in là: contesta al singolo persino il diritto di annientare la propria vita, anche nel caso in cui tale annientamento non coinvolga un altro essere umano; per Hegel il suicidio va condannato non soltanto sul piano morale, ma anche su quel-

¹³⁸ Sulla teoria hegeliana del valore cfr. M. Heinen (1977); Heinen ritiene che di tale teoria facciano parte tanto momenti della teoria soggettiva quanto momenti della teoria oggettiva del valore, per cui secondo Hegel il valore dovrebbe essere determinato non soltanto dal bisogno, ma anche dal lavoro. Le tesi di Heinen, però, non sono fondate in modo particolarmente convincente sul testo hegeliano, che va piuttosto nella direzione di una teoria soggettiva del valore.

¹³⁹ Su ciò cfr. già Kant, *Metafisica dei costumi* I, § 31 II, B/A 127 segg. (185 segg.) e Fichte in *Beweis der Urechtmäßigkeit des Büchernachdrucks* del 1791 (8.223-244).

lo giuridico, ed è quindi – almeno potenzialmente – una fattispecie di reato (§ 70, 7.151 (71))¹⁴⁰.

È pertanto evidente che Hegel respinge la concezione diffusa nell'età contemporanea, in base alla quale si potrebbe vietare soltanto ciò che produce un danno a un'altra persona, ma non ciò che arreca un danno solo a se stessi, e nemmeno ciò che forse danneggia un altro, ma che è da lui stesso voluto (soprattutto in assenza di una situazione di necessità, nella maggiore età e così via)¹⁴¹. Questa concezione liberale ha trovato il suo più energico rappresentante in Fichte: "Volenti non fit iniuria" è un principio che Fichte (in accordo con la maggior parte dei giusnaturalisti della prima età moderna) determina come un principio valido per il diritto privato (3.290 (Dn 253)). Dal momento che per Fichte i reati commessi all'interno delle mura domestiche sono necessariamente reati perseguibili solo in seguito a una denuncia¹⁴², ne deriva che, per esempio, una lesione fisica, contraria alla morale, inferta all'interno delle mura domestiche non può, secondo lui, costituire una fattispecie di reato. Nel caso del tentativo di suicidio Fichte contesta ciò anche espressamente (3.331 (Dn 288); cfr. 3.293 (Dn 255)); analogamente nei casi di prostituzione, adulterio, concubinato (3.331 seg. (Dn 288 seg.); v. però 334 seg. (Dn 290 seg.)), matrimonio fra consanguinei e incesto (3.323 (Dn 281 seg.)), in cui in un certo senso – come dice lo stesso Fichte – ci si priva dell'onore. È vero che Fichte è dell'opinione che suicidio, prostituzione e così via vadano respinti *moralmente* (cfr. 4.263 segg. (Sdm 307 segg.), 11.91); così come pretende che, per esempio, un contratto di prostituzione sia nullo (3.332 (288 seg.)); ma ciò concerne soltanto il diritto civile e non quello penale. Importante è che Fichte consideri divieti del genere non semplicemente inadeguati allo scopo, bensì assolutamente contrari al diritto naturale.

La domanda che è alla base di questioni del genere – se cioè allo Stato sia lecito punire l'autolesionismo nonché il danno e l'attentato all'onore di

¹⁴⁰ In effetti l'automutilazione e il (tentativo di) suicidio erano fattispecie di reato anche nel diritto regionale generale degli Stati prussiani (II. Parte, 20. titolo, 11. sezione, §§ 802-805).

¹⁴¹ Hegel, inoltre, si esprime forse a favore anche di una punibilità dell'incesto (R § 168, 7.321 seg. (146)) e di relazioni extraconiugali (§ 164, 7.315 segg. (143 seg.)).

¹⁴² Da ciò risulta che la sfera privata della casa è il fine supremo e lo scopo ultimo dello Stato, al quale non è lecito violarla in nessuna eventualità contro la volontà di chi la abita (3.243 (Dn 213)). Non va considerato delitto perseguibile a seguito di una denuncia soltanto l'omicidio doloso commesso all'interno delle mura domestiche, il che però Fichte riesce a giustificare con difficoltà (248 segg. (217 segg.)).

un altro soggetto nel caso in cui tali atti siano stati commessi col consenso del soggetto danneggiato – riveste una grande importanza pratica. Se Fichte avesse ragione, numerose determinazioni del diritto penale tedesco¹⁴³ sarebbero contrarie al diritto naturale. Per di più, tale controversa questione è di importanza decisiva per molti problemi attuali di legislazione: si pensi a cose tanto diverse come l'obbligo per gli automobilisti di allacciare le cinture, il divieto della pornografia e eventuali misure contro sette religiose che privano i loro membri di ogni libertà spirituale. Per chiarire il punto fondamentale della questione è imprescindibile evidenziare le premesse che stanno alla base delle diverse risposte di Fichte e di Hegel. Fichte prende le mosse dal fatto che la legge giuridica è in linea di principio solo una legge permissiva; il diritto non è un dovere, cosicché «ai propri diritti si può certo perfino rinunciare» (3.104 (Dn 93)). Il fine supremo dello Stato è infatti l'assoluta libertà privata; certamente non è lecito che tale libertà limiti quella degli altri, ma, se ciò non avviene, ognuno può fare ciò che vuole. Proprio questo concetto di libertà è però respinto da Hegel (v. *supra* pp. 591 segg.). Libertà è sempre soltanto libertà razionale ed è grazie a questa libertà (o almeno alla capacità di tale libertà) che gli uomini sono soggetti giuridici. Su questa base si può allora mostrare in modo effettivamente stringente che c'è una contraddizione nell'ammettere l'alienazione della propria vita, della propria salute, libertà, onore e così via. Infatti il desiderio corrispondente a queste azioni potrebbe essere rispettato solo se il soggetto fosse un soggetto giuridico; ma egli vuole rinunciare proprio a ciò che costituisce il principio della sua capacità giuridica. Vendersi in schiavitù (spirituale o fisica) non è perciò *un diritto, poiché uno schiavo non ha diritti*. Va detto, inoltre, che un autodanneggiamento non è mai un mero autodanneggiamento: in quanto essere sociale, il tossicomane o colui che corre rischi inutili o il suicida (soprattutto giovane)¹⁴⁴ grava sempre sulla comunità dei suoi sodali. Se poi sia oppor-

¹⁴³ Cfr. StGB § 109, § 173, § 180a, § 184, § 216, § 226a, § 236; BtMG § 29 I 3. – Ho presentato una discussione più dettagliata di questa questione problematica in 1987d.

¹⁴⁴ Se il suicidio costituisca una fattispecie di reato nell'attuale diritto penale tedesco non emerge da StGB § 212 con chiarezza definitiva; l'opinione dominante respinge peraltro un'interpretazione del genere. Di diverso avviso è, per esempio, E. Schmidhäuser (1974), le cui considerazioni – per lo meno dal punto di vista giuridico-politico – possono essere condivise. Bisognerebbe quindi sostenere che il suicidio va considerato come una fattispecie di reato; soltanto in questo modo potrebbe essere punito il *concorso* nel suicidio (in base al principio di accessoriarietà, che vale nel diritto tedesco e che in effetti è logi-

tuno – e non piuttosto eventualmente persino controproducente – proibire tutte le possibilità, è una questione completamente diversa; qui però si trattava della *legittimità* di divieti di questo tipo.

Abbiamo già detto che all'alienazione della proprietà segue il contratto, che è la verità della proprietà: nel contratto, infatti, si esplicita la relazione intersoggettiva implicitamente contenuta nella proprietà in quanto esserci dello spirito; l'esserci è necessariamente essere per altro (§ 71, 7.152 (71); cfr. § 48 A, 7.111 seg. (55 seg.)). In questa «relazione di volontà a volontà» la libertà raggiunge il suo terreno peculiare (§ 71, 7.152 (175)): anche il contratto quindi, come la proprietà, è un mezzo di soddisfacimento dei bisogni solo in apparenza; in verità esso è piuttosto un fine in sé (§ 71 A, 7.153 (175)): «è infatti l'interesse della ragione che la volontà soggettiva divenga universale» (§ 71 Z, 7.155 (306)). Il movimento di mediazione nel contratto viene descritto plasticamente da Hegel come «il processo nel quale espone e media sé la contraddizione per cui io in tanto *sono* e *rimango* proprietario essente per me, escludente l'altra volontà, in quanto io in una volontà identica con l'altra *cesso* d'esser proprietario» (§ 72, 7.155 (73); cfr. § 74, 7.157 (73 seg.)). Nel contratto, che unisce volontà diverse, viene conseguita un'identità del non-identico (§ 73, 7.156 (73)). Questa struttura affermativa, però, è ancora difettosa, in quanto le parti contraenti restano autonome: l'attuazione del contratto dipende dall'arbitrio; il contenuto della volontà contrattuale è solo un contenuto comune e non un contenuto razionale-universale anteriore alla volontà singola; l'oggetto del contratto è una cosa esteriore (§ 75, 7.157 (179); cfr. E § 490 segg., 10.307 (III 357 seg.)). Non è pertanto possibile intendere matrimonio e Stato in base a questo modello (§ 75 A con Z, 7.157 segg. (74, 306)).

Hegel suddivide i contratti in formali e reali, ossia in contratti di donazione e contratti di scambio¹⁴⁵; solo in questi ultimi – che per questo stanno in una posizione più elevata¹⁴⁶ – è presente una relazione simmetri-

camente cogente). Il tentativo di suicidio potrebbe e dovrebbe, ciò nonostante, restare sempre impunito – ma solo perché in una negazione così elementare dell'istinto di autoconservazione bisogna presupporre motivi di esclusione della *colpevolezza*; tali motivi, tuttavia, non cambiano nulla all'*illiceità* del fatto. Non escluderei, inoltre, che in casi estremi (per esempio, in una malattia inguaribile e atroce) ci possano essere anche motivi giustificativi, cosicché in tali casi possa restare impunito anche il concorso nel suicidio.

¹⁴⁵ Oggi si parla di contratti (obbligatori) unilaterali e bilaterali.

¹⁴⁶ Secondo il BGB una donazione può essere annullata in caso di impoverimento del donatore o di grossolana ingratitudine del beneficiario (cfr. BGB §§ 528 segg.); il fonda-

ca (§ 76, 7.159 (75)). Appoggiandosi a Kant (*Metafisica dei costumi* I, § 31, B/A 118 segg. (175 segg.)), Hegel differenzia ulteriormente questa partizione nel § 80 (7.165 segg. (78 segg.)): dei contratti di donazione fanno parte, accanto alla donazione propriamente detta, anche prestito, mutuo infruttifero, custodia senza compenso; nei contratti di scambio egli include, oltre allo scambio come tale, il contratto di compravendita, il contratto di locazione e il contratto di lavoro, nonché il mandato. Vi si aggiunge come terzo gruppo il «*completamento di un contratto (cautio)* per mezzo del *dare in pegno*» (§ 80, 7.167 (60)): al contraente che effettua una prestazione per primo rimane una garanzia contro il possibile non verificarsi della controprestazione¹⁴⁷. In questo gruppo Hegel include anche l'ipoteca e la fideiussione (168 (80)). La preferenza di Hegel per i contratti reali si mostra anche nella sua difesa dell'istituto (di diritto romano e sviluppato nel Medioevo) della "laesio enormis": nello scambio si dovrebbe mantenere un elemento identico – il valore; è quindi insito nel concetto del contratto che un'obbligazione sia nulla, se nello scambio il valore va in massima parte perduto (§ 77 A, 7.160 (75 seg.))¹⁴⁸. Interessante in questa argomentazione è la polemica implicita contro la posizione assoluta di una autonomia privata intesa in senso puramente formale e lo sforzo in direzione di una giustizia contrattuale materiale.

Nella teoria hegeliana del contratto va messo in risalto ancora il punto seguente: a differenza di quanto sostiene Kant (*Metafisica dei costumi* I, § 21, B 103 segg./A 102 segg. (153-155)), per Hegel lo scambio di proprietà si verifica già con l'accordo e non solo con la prestazione, con l'adempimento (§§ 78 seg., 7.171 segg. (76 segg.)). Dal concetto hegeliano di proprietà consegue che ciò vale anche per i contratti di lavoro e di prestazione di servizi, dove questa idea è palesemente priva di senso; e ciò ha in generale come conseguenza che Hegel non conosce rapporti giuridici obbligatori e quindi nemmeno contratti obbligatori¹⁴⁹. La concezione hegeliana sarebbe estremamente discutibile nei contratti di compravendita; e in effetti

mento filosofico-giuridico di questa norma sta nell'unilateralità e nel carattere parzialmente contrario al concetto che riveste il contratto di donazione.

¹⁴⁷ Contratti di questo tipo si chiamano oggi nel diritto tedesco "dingliche Verträge".

¹⁴⁸ Sulle radici giusnaturalistiche dell'argomentazione hegeliana in Grozio e in Pufendorf si v. P. Landau (1973), 186 segg. Come è noto, la "laesio enormis" non è trattata nel BGB (mentre lo è nel ABGB austriaco: § 934). Cfr. però BGB § 138 II sull'usura.

¹⁴⁹ Su ciò ha richiamato molto giustamente l'attenzione J. Binder (1934: cfr. soprattutto 45, 49). Cfr. anche G. Dulckeit (1936), 99 segg.

Hegel l'ha ripresa dal *Code Civil* napoleonico, dove si trova articolata. Il diritto civile tedesco ha preso, come è noto, strade diverse: risale a Savigny la rigorosa separazione tra diritto reale [Sachenrecht] e diritto delle obbligazioni [Obligationenrecht]¹⁵⁰, che culmina nel principio di astrazione del diritto civile tedesco, che non solo distingue, come il principio di separazione, tra negozio di assunzione dell'obbligo [Verpflichtungsgeschäft] e negozio di disposizione [Verfügungsgeschäft], ma addirittura consente che il secondo sia valido senza il primo¹⁵¹. La concezione hegeliana è allora effettivamente accettabile? Il problema oggetto della controversia fa comunque parte delle classiche questioni del diritto naturale; «la questione già menzionata da Ugo Grozio – fino a che punto anche secondo il diritto naturale [...] per il passaggio di proprietà sia indispensabile una consegna – fu discussa dai dotti in modo molto approfondito» (W. Felgentraeger (1927), 4)¹⁵². Vale la pena perciò di esaminare in modo più dettagliato l'argomentazione di Hegel. Hegel si rivolge soprattutto contro Fichte, che nei *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* [Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese] (6.111 seg. (Rf 123 segg.)) ebbe a difendere la tesi, secondo la quale un contratto non comporta alcun carattere di obbligatorietà, dal momento che non si può mai escludere che l'altro non lo abbia inteso seriamente; l'interiorità dell'altro sarebbe anzi in linea di principio inaccessibile. Hegel, invece, dimostra giustamente che questa concezione, che presuppone un dualismo assoluto fra interno ed esterno, porterebbe ad abolire ogni diritto; si avrebbe, in ultima analisi, un contratto soltanto nel caso di un contratto a prestazioni corrispettive con una conseguente divisione infinita (§ 79 A, 7.162 seg. (77)). La critica di Hegel è assolutamente stringente. Solo che da essa non segue affatto che il passaggio di proprietà avvenga già con la stipulazione del contratto: anzi, il concetto dell'obbligazione si basa proprio sul fatto che i contratti giustificano pretese. La concezione di Hegel, quindi, non è sostenuta da argomenti sufficienti, ma a suo fondamento c'è implicitamente l'avversione hegeliana contro il dover-essere: in un rapporto giuridico di obbliga-

¹⁵⁰ Si veda a tal proposito W. Felgentraeger (1927), in particolare 40. Felgentraeger riferisce che la soluzione del *Code Civil* fu «avvertita» a quel tempo «come un trionfo sul “sistema antiquato”» (22).

¹⁵¹ Sulle concrete differenze che le due soluzioni producono negli effetti si v. K. Larenz (1981), 13 segg.

¹⁵² Sulla dottrina delle obbligazioni contrattuali nel diritto naturale razionalistico si v. per esempio F. Wieacker (1974).

zione io *devo* [soll] trasferire la mia proprietà, pur non avendolo ancora fatto. L'opzione di Hegel a favore del fatto che già nella stipulazione avvenga il passaggio di proprietà cade in una singolare dialettica: per superare l'*interiorità* del mero dover-essere, il passaggio di proprietà deve considerarsi compiuto nel momento *interiore* della stipulazione. È pertanto più sensato esigere che il passaggio di proprietà avvenga soltanto con la consegna del possesso. Ciò risulta proprio dal concetto hegeliano dell'idea, di cui fa parte in modo costitutivo il momento della *realtà*. Per di più, è lo stesso Hegel ad affermare trattando della presa di possesso: «Per la proprietà intesa come l'*esserci* della personalità, non è sufficiente la mia *interiore* rappresentazione e volontà che qualcosa debba esser *mio*, bensì si richiede allo scopo l'*apprensione del possesso*. L'*esserci*, che quel volere grazie a ciò riceve, racchiude entro di sé la conoscibilità per altri» (§ 51, 7.114 (57); cfr. 4.236))¹⁵³. Possiamo dire perciò, riassumendo, che contro la soluzione del *Code Civil*, preferita da Hegel, si possono addurre non solo motivi di certezza del diritto, ma anche ragioni di diritto naturale: del concetto di proprietà fa parte necessariamente il possesso, in quanto esso è il lato della realtà¹⁵⁴.

7.3.5. *Illecito e pena*

Nella differenza fra accordo e prestazione risiede, secondo Hegel, la possibilità dell'illecito: uno dei due contraenti può fornire la prestazione, ma non deve necessariamente farlo; e può quindi portare una lesione alla proprietà dell'altro contraente (§ 81 Z, 7.172 (307 seg.)). Ma il passaggio all'illecito non risiede soltanto nella rottura del contratto, bensì già nel contratto stesso: i contraenti si uniscono soltanto in una volontà comune, non universale; essi restano nel contempo volontà particolari, che possono rivolgersi contro la volontà comune (§ 81, 7.169 seg. (80 seg.)). Il con-

¹⁵³ Che tra questa enunciazione di Hegel e la sua teoria del contratto sussista una contraddizione eclatante fu già messo in risalto da uno dei più intelligenti recensori dei *Lineamenti*: Z. C. (119), iniziali dietro le quali si nasconde probabilmente C. S. Zachariae.

¹⁵⁴ Cfr. in questo senso K. Larenz (1981; 19): «Alla fine il puro principio del contratto tiene conto troppo poco del ruolo naturale del possesso rispetto al *segno esteriore della proprietà*». Da ciò non segue, però, che si debba accettare il principio tedesco dell'astrazione; piuttosto Larenz ha mostrato in modo convincente che la soluzione intermedia del diritto generale regionale prussiano del 1794 – che tiene fermo il principio della consegna del bene, ma, ciò malgrado, riconosce soltanto un unico contratto – è quella più appropriata e più giusta sul piano della dogmatica giuridica (20).

tratto in quanto *apparenza* [Erscheinung] del diritto diventa quindi nell'illecito *parvenza* [Schein] (§ 82, 7.172 (82))¹⁵⁵. I diversi modi di questa parvenza sono secondo Hegel l'illecito senza dolo o illecito civile, la frode – la parvenza posta (§ 83 Z, 7.174 (309)) – e, infine, la coercizione e il delitto. Questa partizione è dialettica: nel primo caso viene leso solo il diritto soggettivo di un altro, ma non il diritto in sé, che resta riconosciuto; nella frode, invece, viene negato proprio il diritto in sé, ma non il senso soggettivo della giustizia dell'altro; nel delitto infine vengono lesi entrambi questi aspetti (cfr. § 90 Z, 7.178 (310)). Come già per le forme della proprietà (§ 53, 7.118 (58)), Hegel illustra queste lesioni del diritto con le forme del giudizio – e precisamente con il giudizio negativo, infinito-positivo e infinito-negativo (§ 85, 7.175 (83); § 88, 7.177 (84)); § 95, 7.181 seg. (86)). Soltanto la negazione del diritto universale porta nella «sfera del *diritto penale*» (§ 95, 7.182 (86)), che comprende soprattutto la coercizione e il delitto, ma anche la frode (§ 89 Z, 7.178 (310))¹⁵⁶.

Nelle considerazioni sulla coercizione Hegel sottolinea innanzi tutto che la volontà può in generale essere costretta solo in quanto si pone in qualcosa di esteriore (§ 90, 7.178 (84)). È vero che la volontà potrebbe sempre ritirarsi da questa esteriorità (§ 91, 7.178 seg. (85)); ma una lesione di questa esteriorità, in cui soltanto la volontà ha il suo esserci, è mediatamente anche una negazione della volontà stessa. In quanto la volontà che opera la coercizione è quindi un'estrinsecazione che cancella l'estrinsecazione di un'altra volontà, la prima volontà si autocancella: essa è pertanto anti-giuridica (§ 92, 7.179 (85)). Hegel ritiene, com'è chiaro, che la prima volontà, nella misura in cui si rivolge contro un'altra volontà, si dirige in verità contro se stessa: essa stessa, infatti, in quanto universale, è identica a quell'altra. La manifestazione reale di questa autocancellazione logica della volontà operante la coercizione è la controcoercizione, la pena (§ 93, 7.179 (85))¹⁵⁷,

¹⁵⁵ Questo passaggio che avviene sul piano della filosofia reale potrebbe essere il legittimo indizio di un difetto nella collocazione della parvenza (che precede di molto l'apparenza o fenomeno) all'interno della logica dell'essenza: la parvenza è in effetti l'apparenza posta in quanto tale.

¹⁵⁶ Ciò non cambia niente al fatto che in questo campo si possono far valere anche pretese sul piano del diritto civile (per esempio, il risarcimento dei danni) (§ 98, 7.186 (88)).

¹⁵⁷ Hegel sostiene tuttavia che quella che in apparenza è la prima coercizione, la coercizione esercitata da educatori ed eroi contro la volontà naturale di bambini e di barbari, è una coercizione esercitata a buon diritto, perché la stessa volontà naturale è già violenza (§ 93 A, 7.179 seg. (85 seg.)).

in cui si mostra la realtà effettiva del diritto in quanto negazione della negazione (§ 97, 7.185 (87 seg.))¹⁵⁸. Queste brevi considerazioni di Hegel richiedono un'analisi più precisa.

È chiaro, in primo luogo, che per Hegel la pena è legale solo perché la coercizione costituisce una contraddizione logica: la coercizione è qualcosa di negativo, che in parte si autoelimina e in parte deve essere ancora eliminato. Ma in che senso questo è vero? Da un lato, si potrebbe argomentare così: il delitto del singolo potrebbe diventare generale; ma ciò annullerebbe ogni sicurezza. Hegel stesso si è in effetti richiamato a questa idea (§ 99, 7.187 (88); § 96 hZ, 7.184). Da un altro lato, Hegel ha anche chiarito che questa argomentazione teoretica basata sulla teoria della prevenzione concerne soltanto «una necessità esterna e non la necessità interna della pena» (§ 96 hZ, 7.184). La necessità interna è piuttosto la seguente: il delinquente, in quanto essere razionale, ha compiuto la sua azione con una inevitabile pretesa di universalizzazione (cfr. già 4.244 (45 seg.)). Ciò ha come conseguenza, tra l'altro, che la sua azione, se non fosse punita, dovrebbe avere effetti contagiosi; ma essenziale per la legittimazione della pena è che il delinquente con ciò abbia già accettato la pena come un *suo* diritto (§ 100, 7.190 (89 seg.); § 100 A, 7.191 (90))¹⁵⁹. Poiché dunque a fondamento della pena c'è il diritto dell'universale, la pena non può essere vendetta privata. Infatti nella vendetta privata, per quanto giusta in base al contenuto, c'è il momento della soggettività, poiché colui che punisce è soltanto un soggetto particolare; e da ciò consegue che la vendetta costituisce una nuova lesione, che porta al regresso infinito (§ 102, 7.196 seg. (92)). Proprio per questo Hegel opta per il principio della perseguibilità d'ufficio; nell'esistenza di reati perseguibili solo in seguito a querela di parte egli ravvisa ancora «un residuo di vendetta» (§ 102 Z, 7.197 (313 seg.))¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Il carattere coercitivo del diritto è quindi causato dall'illecito (§ 94 A, 7.180 (86)). «Non la coercizione, bensì la *possibilità* della coercizione [...] è propria del diritto» (R. Marcic (1970), 203).

¹⁵⁹ In un ottimo saggio di K. Seelmann (1979) questa considerazione di Hegel è stata ricollegata agli abbozzi jenesi e interpretata alla luce della teoria del riconoscimento: dal momento che il riconoscimento presuppone uguaglianza, la lesione giuridica dovrebbe essere, a sua volta, annullata; e ciò è possibile solo in quanto il delinquente, che si è posto al di sopra del soggetto leso, viene «ridotto nuovamente alla normale misura di chi riconosce e chi viene riconosciuto» (690 (40)). Un ulteriore importante tentativo di attualizzazione della teoria hegeliana della pena si trova in W. Schild (1979).

¹⁶⁰ Con ciò nel complesso si può essere solo d'accordo; tuttavia, potrebbe essere insito nel concetto di alcune fattispecie di reato che esse costituiscano reati perseguibili solo in

Da quanto detto emerge a sufficienza che la teoria hegeliana della pena non sostiene in nessun modo la vendetta. Ma è anche chiaro che questa teoria, come quella kantiana, va annoverata tra le teorie assolute: “punitur quia peccatum est”. Così Hegel polemizza con forza contro le teorie relative della pena, che perdono di vista l'essenza della pena stessa (§ 99 A, 7.187 seg. (88 seg.); cfr. già nel saggio sul diritto naturale 2.440 seg., 479 seg., 512 segg. (Sfd 36, 90 seg., 137 segg.)). Certamente Hegel non nega che le teorie *relative* della pena abbiano una *relativa* giustificazione; al contrario, i punti di vista della prevenzione e dell'intimidazione sono, a suo parere, importanti per la concreta misura della pena (§ 96 A, 7.184 (87); § 99 A, 7.188 (88 seg.); § 218 con Z, 7.371 segg. (176, 350 seg.)). Solo che Hegel nutre la giusta convinzione che queste teorie *già da sempre* presuppongano la legittimità della pena. Così, in riferimento alla teoria feuerbachiana dell'intimidazione, secondo cui sarebbe la minaccia della pena a fondarne la legittimità, Hegel chiede molto a proposito: «Ma come sta la questione con la giuridicità della minaccia?» (§ 99 Z, 7.190 (312)) – una domanda questa tanto più imbarazzante in quanto la minaccia stessa è una fattispecie di reato (cfr. StGB § 241)¹⁶¹. Si deve pertanto ammettere

seguito a querela di parte – così, per esempio, la diffamazione (non menzionata, del resto, da Hegel nei *Lineamenti*; v. però GW 8, 234 e 236) è un illecito soltanto se viene *avvertita* come tale. È sensato, inoltre, accordare alla famiglia una sfera privata, cosicché il furto commesso all'interno della casa e della famiglia va considerato del tutto giustamente come un reato perseguibile solo in seguito a denuncia (StGB § 247). Che ci siano anche reati perseguibili in seguito a querela di parte, ma in cui il magistrato non è obbligato a procedere e può lasciare alla parte offesa il diritto di rivolgersi alla corte in proprio (cfr. in particolare StPO § 377 I) va infine spiegato solo storicamente e non può essere giustificato sul piano del contenuto.

¹⁶¹ È assolutamente chiaro che da questa critica alla teoria feuerbachiana della minaccia non consegue che Hegel contesti il principio elementare dello Stato di diritto “nulla poena sine lege” (già espressamente riconosciuto da Fichte (3.248 e 267) (Dn 217 seg., 233)); tuttavia è stato affermato anche questo: lo ha sostenuto G. Dulckeit (1936; 126, n. 42), il quale si rallegra nel constatare che Hegel avrebbe già rivendicato ciò che solo la giustizia nazista ha poi realizzato. (Si può essere comunque d'accordo con Dulckeit sul fatto che in quel principio il termine “lex” non dovrebbe comprendere solo un diritto positivo; la punizione di violazioni di norme di diritto naturale è perciò giustificata, anche se tali violazioni hanno avuto, come negli Stati ingiusti, una base legale; cfr. *Convenzione europea dei diritti dell'uomo*, art. 7 II.). La ricezione nazionalsocialista della filosofia hegeliana del diritto va annoverata tra i capitoli più tristi della fortuna di Hegel; ciò nondimeno, non si può contestare che – malgrado numerose mostruosità per giustificare le quali si fece ricorso a Hegel – alcuni lavori di quel periodo, quelli di Larenz soprattutto, ma anche quelli di Binder, fanno parte di quanto di meglio sia stato scritto su Hegel.

con Hegel che questa teoria offende la dignità dell'uomo, che «vien trattato [...] come un cane» (*ibidem*). Interessante è che uno dei critici più intelligenti dei *Lineamenti*, C.M. Kahle, nel suo scritto sistematico (1846) – uno scritto complessivamente giustamente dimenticato, ma che nelle considerazioni giuridiche sulla pena è di alto livello – abbia sviluppato in un modo assai convincente la critica hegeliana alla teoria della prevenzione generale. Kahle dimostra in modo analitico che, in ultima analisi, anche una teoria generale della pena di tipo preventivo – secondo la quale il punito costituisce soltanto un mezzo di intimidazione¹⁶² – implica che il fondamento giuridico della pena sia l'azione commessa e non già i possibili effetti, quali che siano, nel futuro. Se così non fosse, si potrebbero punire anche persone incolpevoli, nel caso in cui non ci si fosse impadroniti del delinquente (349); e in effetti non c'è alcun dubbio che, sulla base di una teoria conseguente dell'intimidazione, potrebbe senz'altro essere giustificata, per esempio, la nazista "Sippenhaft" ossia la responsabilità penale estesa alla famiglia. Kahle, inoltre, mostra in modo stringente che una teoria di questo tipo dovrebbe prevedere per trasgressioni più lievi ma più frequenti, pene più severe che nel caso, per esempio, del parricidio, un reato per il quale la prevenzione non è necessaria in modo così impellente; ma ciò sarebbe in contraddizione con qualsiasi forma di giustizia (350 seg.). Bisogna pertanto ribadire che – contrariamente all'opinione diffusa – la teoria assoluta della pena è superiore sia sul piano logico sia sul piano pratico alla teoria generale della prevenzione; essa in verità costituisce per il delinquente, per i suoi congiunti e così via, una protezione di gran lunga più grande di quella che consegue da una teoria radicale dell'intimidazione.

Anche la teoria hegeliana dell'espiazione comporta, tuttavia, una difficoltà. Essa ha come inevitabile conseguenza la pena di morte nel caso di omicidio. Infatti l'argomentazione hegeliana porta ineluttabilmente a sostenere il principio di retribuzione: la pena deve essere determinata a partire dall'azione del delinquente (§ 100 A, 7.191 (90)). Certamente Hegel è in grado di rendere flessibile il principio del taglione grazie al suo concetto di valore (§ 101, 7.192 segg. (90 segg.)); inoltre egli è dell'opinione che la misura della pena dipenda da condizioni esterne e che con l'andar del tempo debba diventare più mite (cfr. n. 114) e guarda con favore al fatto

¹⁶² In effetti nel testo di E.F. Klein criticato da Hegel (§ 99 A, 7.187 (88 seg.); § 101 A, 7.194 (92)) si dice esplicitamente che il punito è «mezzo per un altro scopo» (1796; 6). Una concezione del genere è criticata giustamente da Kant (*Metafisica dei costumi* I, § 49 Anm. E I, B 226/A 196 (273)).

che la pena di morte sia diventata più rara (§ 100 Z, 7.192 (312)). Ma nel caso dell'omicidio entrerebbe in questione per ragioni aprioriche soltanto la pena di morte (§ 101 Z, 7.196 (313)). Con Beccaria Hegel ha gioco facile, e non solo perché respinge la teoria del contratto, che è alla base degli argomenti di Beccaria (§ 100 A, 7.191 (90)); piuttosto egli concede a Beccaria che il delinquente dovrebbe dare il consenso alla sua esecuzione, ma tale consenso il delinquente l'avrebbe già dato col suo delitto (§ 100 Z, 7.191 (312))¹⁶³.

Questa confutazione è assolutamente stringente; e sul piano filosofico non è ammissibile rifiutarla perché produce *conseguenze* sgradite. Piuttosto è indispensabile dimostrare un errore nei suoi *presupposti* logici. Ora, questo errore consiste, in primo luogo, nel fatto che Hegel compie un'astrazione. L'azione del delinquente, infatti, è soltanto il motivo della pena; ma non per questo costituisce lo *scopo* della pena. Lo scopo della pena è inteso da Hegel essenzialmente come la sicurezza della società. Ma non è questo uno scopo dello Stato dell'intelletto, uno scopo della società civile? (In effetti questo scopo viene trattato nel capitolo relativo: § 218, 7.371 seg. (176)). Lo scopo supremo dello Stato, in quanto realtà effettiva del diritto, non è forse la realizzazione della libertà di tutti i cittadini? Lo scopo ultimo della pena (uno scopo che certamente non si può sempre conseguire, ma che non per questo perde il suo carattere vincolante) non deve forse essere la reintegrazione e la riabilitazione del delinquente nello Stato? Probabilmente Hegel obietterebbe che il delinquente ha già agito liberamente, per cui non ci sarebbe nessun'altra libertà da realizzare se non quella di applicare la sua azione a lui stesso: «È la sua stessa azione che si fa valere su di lui – l'universale, del quale egli è adesso il particolare – prima egli ha sussunto un altro sotto di esso – ora è lui ad essere sussunto sotto l'universale. Egli non aveva inteso così, ma aveva agito in quanto *ragione*, in quanto *volontà*» (§ 101 hZ, 7.195). Questo presupposto di Hegel è però inaccettabile per un secondo motivo: proprio per Hegel infatti – diversamente che per Kant o per Schelling – non può esserci nessuna libertà nel male. Secondo Hegel la vera libertà consiste soltanto nell'agire razionalmente; il delinquente non agisce razionalmente, per cui non è libero nel senso pieno della parola. Così già Kahle si chiede: «È poi

¹⁶³ In questo argomento supplementare A.A. Piontkowski (1947; 142) vede una sfumatura nuova rispetto alla critica di Kant a Beccaria (*Metafisica dei costumi*, I, § 49 Anm. E I, B 232 seg. / A 202 seg. (279 seg.)).

il delinquente, in ciò che fa, razionale? Ed è razionale [...] trattare ciò che è irrazionale come razionale e fare della sua irrazionalità la misura incondizionata per la ragione che punisce, la quale con ciò diverrebbe anch'essa irrazionalità?» (1845; 50, n. 138)¹⁶⁴.

Ma si deve perciò far ricorso a quelle «triviali rappresentazioni psicologiche intorno agli eccitamenti e alla forza degli stimoli sensibili di fronte alla ragione» (§ 99 A, 7.188 (89)), a cui Hegel giustamente rinfaccia di ridurre il delinquente a un animale? In effetti non c'è alcun dubbio che il determinismo astratto della teoria psico-sociologica dell'ambiente degrada l'uomo nel modo più profondo; anzi, in ultima analisi, in tale teoria, così come nella teoria dell'intimidazione, è insito un enorme pericolo per il delinquente: se infatti il delinquente fosse semplicemente governato dagli istinti come un animale, non avrebbe affatto diritti (cfr. § 132 A, 7.247 (113 seg.)). Anche la correlazione criminologica fra ambiente e delitto non va peraltro trascurata; non sussiste, inoltre, nessun dubbio sensato sulla validità del principio di causalità. È quindi indispensabile individuare una situazione terza, mediana fra la dipendenza animalesca dagli istinti e l'autodeterminazione razionale: la situazione di una *disposizione alla libertà*. Il delinquente non è completamente libero; ma può diventarlo in virtù del fatto che, attraverso una riflessione sulla sua azione, comprende l'universalità dell'agire umano che deve essere razionale. Libero però può diventare solo chi sa della sua libertà. Ma come si può arrivare al sapere della propria libertà (v. *supra* pp. 594 seg.)? Questo è possibile, come è evidente, solo se viene *presupposto* dall'esterno. È pertanto assolutamente indispensabile che si attribuisca al delinquente, pur sapendo che in un senso più alto ha agito in modo non libero, libertà e responsabilità delle sue azioni e che pertanto gli si chieda conto di esse, dal momento che egli è sussunto sotto l'universalità della sua azione. Nulla è più controproducente del dire al delinquente che egli è *semplicemente* determinato: si perpetua con ciò soltanto la sua non-libertà. Nel contempo, però, si deve essere consapevoli che la libertà che si presuppone nel delinquente è solo una presupposizione, ed è tuttavia l'unico mezzo per farlo diventare veramente libero¹⁶⁵.

La teoria ora sviluppata si basa sul fatto che lo scopo della pena – non già il suo fondamento! – sia nell'essenziale il miglioramento¹⁶⁶ e la reintegra-

¹⁶⁴ In modo del tutto analogo O.K. Flechtheim (1975), 86 seg.

¹⁶⁵ Cfr. *supra* pp. 456 seg. sulla teoria hegeliana della cura della follia.

¹⁶⁶ Il miglioramento si riferisce qui non alla coscienza morale, bensì al comportamento.

zione del delinquente, sia quindi di natura preventiva speciale. Questo scopo della pena è immanente al delinquente e non esterno, come quello della sicurezza; è perciò poco convincente che Hegel faccia uno stesso fascio della teoria dell'emenda e di quella dell'intimidazione (§ 99 A, 7.187 (89); § 100 A, 7.191 (90)). La teoria che abbiamo sviluppato, inoltre, presuppone senz'altro la libertà del delinquente – solo che la intende, a differenza di Hegel, come scopo e non come punto di partenza. Essa pertanto non porta affatto a trasformare le pene in misure di miglioramento a cui sottoporre esseri incapaci di intendere e di volere. Nell'uomo normale, infatti, il miglioramento è possibile solo se gli si attribuisce libertà e responsabilità, e non già l'assenza di libertà e responsabilità. Questa teoria presenta, infine, un importante vantaggio: consegue da essa l'illegittimità della pena di morte, pena che, come è evidente, non può produrre nessuna libertà positiva¹⁶⁷.

La teoria della pena ora delineata si può rinvenire in accenni in Fichte (in particolare nel tardo Fichte). Purtroppo nella discussione contemporanea la teoria fichtiana della pena è pressoché dimenticata, nonostante sia da preferire in alcuni punti a quella hegeliana. Essa contiene, a dire il vero, molti aspetti inaccettabili, che conseguono, tra l'altro, dall'impostazione contrattualistica, nonché dalla separazione astratta di diritto e moralità, aspetti sui quali non è possibile soffermarsi in questa sede¹⁶⁸. Di grande importanza è tuttavia il fatto che Fichte – il quale, a differenza di Kant e di Hegel, non accetta la pena di morte (3.278 segg. (Dn 242 segg.), 10.621 segg.) – abbia riconosciuto la situazione mediana di una disposizione alla libertà e l'importanza del presupporre una libertà razionale per la sua realizzazione¹⁶⁹. Fichte scrive: «Si deve assolutamente trattare ognuno come se

¹⁶⁷ Andrebbero quindi il più possibile eliminate anche pene detentive a vita (l'ergastolo), purché l'interesse della società alla sicurezza lo consenta, interesse che – in quanto *condizionato* – ha naturalmente anche il suo diritto. È ciò che richiedevano già Kahle (1846; 371) – favorevole però in modo inconsequente alla pena di morte (372 segg.) – e H.B. Oppenheim (1850; 114). Particolarmente degno di nota è l'argomento di quest'ultimo: le pene detentive a vita sarebbero illegittime, tra l'altro, perché necessariamente *indeterminate*: la loro durata è diversa per ogni condannato.

¹⁶⁸ Particolarmente sgradevole è la concezione di Fichte, secondo la quale il delinquente renderebbe se stesso affatto privo di diritti; su ciò si veda la critica di R. Zaczek (1981), 98 segg. Purtroppo l'ottimo libro di Zaczek si occupa soltanto del *Fondamento del diritto naturale* (11 segg.), sebbene la *Rechtslehre* del 1812 sia più importante per il punto di vista che andrà sviluppato nelle pagine seguenti.

¹⁶⁹ Questa visione gioca in Fichte in genere un grande ruolo e non solo nella sua teoria della pena. Cfr. 3.32 segg. (30 segg.).

fosse libero e sensibile all'eticità; questa pretesa non va assolutamente risparmiata a nessuno. (Nella vita, invece, ciò viene molto spesso negato mediante il ricorso a spiegazioni basate su motivi psicologici.) Infatti, *con ciò* egli riceve questa libertà: (che egli non l'abbia, lo sa certo chi è ragionevole.) Del diventare libero fa parte però la vita, poiché non si può certo dire che facendo uccidere qualcuno, che non ha libertà, costui con ciò la riceva. Dunque il diritto non si spinge fino alla pena di morte» (10.623 seg.).

Questo passo è notevole non soltanto per il suo riferimento alla pena di morte. In esso si mostra una chiara visione del fatto che la libertà non presuppone semplicemente che si sappia di essere liberi; la sua genesi piuttosto è impensabile senza che questa libertà ci venga attribuita da un altro. *La libertà dunque è non solo una struttura soggettiva, bensì parimenti una struttura la cui realizzazione è mediata intersoggettivamente.*

7.4. La moralità

La moralità è stata introdotta tardi nel sistema di Hegel. Nei *System-entwürfe* jenesi la si cercherebbe invano; ma anche nei *Lineamenti* il capitolo sulla moralità è sicuramente la parte più debole, anzi una delle parti più insoddisfacenti dell'intera opera di Hegel. In questo capitolo vengono messe insieme cose del tutto disparate: determinazioni che rivestono un interesse per il diritto penale (e in parte addirittura per il diritto civile), elementi di una teoria dell'agire e infine considerazioni che potrebbero far parte di un'etica, se non fossero puramente distruttive e critiche. Ciò è tanto più increscioso in quanto in questo modo nel sistema di Hegel viene a mancare un'etica concreta – la dottrina dei doveri vera e propria è esclusivamente la dottrina dell'eticità¹⁷⁰. Bisogna senz'altro ammettere che in un sistema l'eticità costituisce necessariamente il grado più elevato; da ciò, però, non segue affatto che non debbano essere sviluppate anche norme che, pur non potendo essere esigibili, poiché concernono la disposizione d'animo, rappresentano tuttavia qualcosa di affermativo, senza di cui le istituzioni, in ultima analisi, non potrebbero esistere così come non po-

¹⁷⁰ Cfr. R § 148, 7.296 seg. (135). Scrive giustamente A. Peperzak (1982a; 114): «I lineamenti e il contenuto di una morale concreta vengono stabiliti dall'introduzione all'eticità e non dalla problematica meramente formale della sezione sulla moralità». In (1982b) Peperzak ha però mostrato in modo convincente che l'etica di Hegel comprende anche lo spirito assoluto: l'uomo perfetto ha anche doveri estetici, religiosi e filosofici (109 seg.).

trebbero esistere senza comportamenti di natura legale¹⁷¹. Rientrano in questo ambito, per esempio, quelle qualità che caratterizzano i rapporti con sé e con gli altri, analizzate da Aristotele nella sua etica, come autocontrollo, coraggio, benevolenza, mancanza di invidia, generosità, capacità di amicizia, fiducia e così via. Che una trattazione di queste qualità etiche non sia da Hegel nemmeno accennata non è allora semplicemente una lacuna specifica, bensì mette piuttosto in pericolo l'architettura della filosofia del diritto. Così nessun contenuto *materiale* proveniente dal capitolo sulla moralità entra nell'eticità; e anche l'elemento formale di una soggettività che sa se stessa non è, in ultima analisi, superato nel concetto hegeliano di eticità, come si è visto in precedenza (pp. 581 seg.). Ch. Jermann ha mostrato in modo assai convincente (1986c; 130 segg.) che il carattere tetico del concetto hegeliano di eticità è, tra l'altro, una conseguenza della posizione in via primaria negativa assunta da Hegel nei confronti della moralità: nella moralità non c'è alcun elemento positivo, cosicché nell'eticità essa non può essere conservata e insieme superata. Pertanto, se si guarda a quanto Hegel espone nel capitolo sulla moralità, la sua pretesa che l'eticità sia una *sintesi* di diritto e moralità è insostenibile. Con ciò, si badi, non si afferma che l'idea dell'eticità non debba essere una unità di diritto e moralità; si indica piuttosto l'esigenza di sviluppare all'interno del sistema hegeliano un'etica positiva. Tale esigenza non può assolutamente essere soddisfatta in questa sede. Nelle pagine che seguono dovremo piuttosto illustrare brevemente il percorso del pensiero di Hegel, in un modo peraltro notevolmente più stringato rispetto alle altre parti del sistema, poiché ciò che si può ricavare sul piano normativo da questo capitolo è ben poca cosa.

La riflessione che consente il passaggio dal diritto astratto alla moralità è la seguente: nell'illecito sussiste una divergenza fra la volontà giuridica universale, che è in sé, e la volontà singolare, che è per sé e che infrange il diritto. Questa divergenza è non-vera; esige pertanto una volontà «che come volontà *soggettiva* particolare voglia l'universale come tale» (§ 103, 7.197 seg. (93)). Questa volontà deve essere la volontà morale, in cui si raggiunge una dimensione dell'essere-per-sé (§ 105, 7.203 (94)). Nella sfera della moralità importanti sono pertanto non solo le azioni, bensì le disposizioni d'animo (§ 106 Z, 7.205 (314)); il soggetto ha d'ora in avanti

¹⁷¹ Hegel invece trae implicitamente la falsa conclusione seguente: dal momento che le norme morali non sono vincolanti nel senso di "essere imposte dallo Stato", non possono essere nemmeno vincolanti nel senso di "presentarsi con una pretesa di validità oggettiva". Questa falsa conclusione è naturalmente favorita dalla sua critica al dover-essere.

il diritto di ritrovare se stesso nelle sue determinazioni (§ 107, 7.205 (96)). Tuttavia in questa sfera non sussiste ancora nessun accordo tra norma oggettiva e volontà soggettiva; senza esplicitamente fondarla, Hegel dà per certa piuttosto un'opposizione tra i due termini. In questa sfera predomina di conseguenza il dover-essere che è l'essere non-realizzato (§ 108, 7.206 seg. (96 seg.)); della moralità fa parte quindi non solo l'elemento morale, ma anche quello immorale (§ 108 A, 7.207 (97); cfr. E § 503 A, 10.313 (II 363)). Hegel tratta in dettaglio i diversi modi dell'opposizione fra soggettività e oggettività, che qui si presentano: di fronte alla volontà interiore, che desidera pur sempre di essere presente nell'oggettivazione dei suoi scopi, sta, da una parte, la realtà esteriore, dall'altra, il concetto, cioè la ragione, alla quale la volontà deve essere conforme, e, infine, la volontà di altri soggetti (§ 112 A, 7.210 (98) § 113, 7.211 (98)); ed essa può entrare in opposizione con tutti questi elementi. La partizione del capitolo sulla moralità deve allora portare ad espressione una corrispondenza sempre più forte tra i momenti della soggettività e dell'oggettività: nel proponimento [Vorsatz] si tratta solo del fatto che l'azione corrisponde *formalmente* alla volontà; nell'intenzione [Absicht] si tratta di ciò che ci si prefiggeva in quanto lato *particolare* dell'azione – del contenuto specifico dell'azione che, in quanto scopo dell'azione stessa, serve al proprio benessere; nel bene, infine, si ha a che fare con l'oggettività essente in sé e per sé di ciò che ha valore (§ 114, 7.213 (100)). Questa partizione va criticata non solo perché è lineare, ma anche perché nella sua realizzazione concreta non è nemmeno tale. La terza sezione della prima parte dei *Lineamenti* è intitolata in modo abbastanza infelice «L'illecito»; ma comunque si conclude nel togliimento dell'illecito tramite la vendetta. La terza sezione della seconda parte, dedicata alla moralità, che porta il titolo «Il bene e la coscienza morale», culmina, invece, nell'illustrazione del *male*¹⁷², in cui è ben difficile riconoscere una determinazione sintetica.

7.4.1. Responsabilità giuridica. Giustificazione e scusante

La prima sezione del capitolo sulla moralità comincia con una distinzione tra i concetti di “causa” e di “responsabilità” [Schuld] (che

¹⁷² Non a caso questo titolo (come anche quello delle due sezioni precedenti) è bipartito; in tal modo Hegel vuole certamente indicare che la moralità presenta i caratteri della logica dell'essenza (cfr. § 108, 7.206 seg. (96 seg.)).

significativamente nella parola greca αἰτία sono ancora uniti). In forza del proprio agire si può diventare causa di qualsiasi cosa, di cose che non sono state nemmeno previste, anzi di cose che nemmeno potevano essere previste (§ 115, 7.125 (101)) – si ha però colpa imputabile soltanto in relazione a ciò che si è anche *voluta*. Mentre la coscienza eroica degli antichi assume su di sé la responsabilità per ogni cosa da essa provocata (§ 118 A, 7.219 (103) con riferimento a Edipo), tipico del diritto della volontà moderna è l'imputare a sé solo ciò che risiede nel proponimento. Si danno tuttavia anche conseguenze *necessarie* delle proprie azioni, di cui si deve rispondere, quand'anche possano essere difficilmente distinte da conseguenze casuali. Ciò vale, in primo luogo, al livello del diritto civile: io sono responsabile, secondo Hegel, perfino del danno che può derivare ad altri dalla mia proprietà (di animali, per esempio), «perché quelle cose sono le mie in genere, anche se, secondo la loro peculiare natura, sono soggette soltanto più o meno al mio dominio, vigilanza, ecc». (§ 116, 7.126 (101)). È un passo notevole, poiché Hegel vi anticipa la concezione della responsabilità oggettiva, che è stata sviluppata solo alla fine del XIX secolo e che gioca un ruolo importante nell'attuale diritto civile. Mentre l'idealista soggettivo Fichte ancora contesta esplicitamente che un soggetto, di cui non si possa dimostrare alcuna negligenza nel dovere di prendersi cura delle cose di sua proprietà, debba accollarsi il risarcimento dei danni provocati da queste ultime (3.227 seg., 267 seg. (Dn 199 seg., 233)), Hegel ha «riconosciuto per primo questa idea giuridica universale [sc. della responsabilità oggettiva] e nella sua filosofia del diritto le ha dato chiara espressione, una bella prova questa del fatto che il filosofo a volte è in grado di precedere di gran lunga anche e proprio in una questione specifica le conoscenze di una scienza particolare!» (K. Larenz (1927), 56; cfr. 103 segg.). In effetti è assolutamente giusto – soprattutto nel caso di oggetti dai quali non deriva alcun beneficio per la collettività – che il proprietario si accolli anche il rischio insito nella natura della cosa di sua proprietà, anche se non ha agito in modo negligente. In secondo luogo, al livello del diritto penale Hegel accetta che nell'attribuzione della misura della pena si tenga conto anche del *successo* di un'azione dovuta ad un proponimento (§ 118 A, 7.218 seg. (102 seg.); cfr. § 119 Z, 7.225 (318)). Questo punto non è tuttavia da lui motivato; in generale, si sente la mancanza di una presa di posizione di Hegel sulla questione allora in discussione ossia se il tentativo di un illecito penale doloso dovesse essere sempre punibile,

il che, come è noto, fu contestato da Feuerbach¹⁷³. Colpisce inoltre che Hegel non tratti esplicitamente di una classificazione delle azioni omissive¹⁷⁴; ma certamente non può aver ritenuto che tali azioni dovessero restare impune¹⁷⁵.

All'inizio della seconda sezione dedicata all'intenzione vengono, inoltre, prese in esame determinazioni importanti per il diritto penale. Nel caso di un'azione dovuta ad un proponimento, possiamo senz'altro averne previsto tutte le conseguenze – in quanto insite nel proponimento –, ma possiamo non averle volute in quanto tali, non averne avuto cioè *l'intenzione*, bensì averle semplicemente accettate. Tuttavia Hegel ritiene giustamente che l'uomo in quanto essere razionale debba conoscere l'universale e debba pertanto essere responsabile delle conseguenze delle sue azioni. «Ma la verità del *singolo* è l'*universale*, e la determinatezza dell'azione è per sé non un contenuto isolato ad una singolarità esteriore, bensì un contenuto *universale* includente entro di sé la connessione molteplice» (§ 119, 7.223 (104)). Una lesione fisica al cuore (inferta di proposito) che porti alla morte, non può essere giustificata sostenendo che l'intenzione era di infliggere semplicemente una lesione; nella natura della cosa è insito che «nell'assassinio non viene leso un pezzo di carne, come qualcosa di singolare, sibbene, ivi, la vita stessa» (§ 119 A, 7.224 (104 seg.)). La riflessione che si mantiene ferma all'intenzione ha portato, secondo Hegel, alla categoria del “*dolus indirectus*” (*ibidem*), ad una prestruttura, nel frattempo giustamente abbandonata, dell'attuale “*dolus eventualis*”; con quest'ultimo si intende il caso dell'accettare le conseguenze di un'azione, caso che,

¹⁷³ Nel diritto penale tedesco il tentativo è punibile in linea di principio se si tratta di un delitto, solo occasionalmente se si tratta di un'infrazione; inoltre può essere punito più lievemente dell'atto effettivamente compiuto (StGB § 23). Sarebbe meritevole di una ricerca specifica l'esaminare in modo più preciso se questa soluzione possa essere legittimata al livello del diritto naturale.

¹⁷⁴ Così giustamente Larenz (1927), 52.

¹⁷⁵ Cfr. § 116 hZ, 7.217: «A uno gli parte un colpo – *uccisione*, non omicidio». – La punibilità di azioni omissive è invece espressamente fondata in Fichte (3.143 segg., 263 segg. (Dn 128 segg., 230 segg.)). Nella determinazione dei confini tra dolo e omissione si mostra del resto che già il diritto presuppone caratteristiche *soggettive* della fattispecie, che debbono essere prese in considerazione in relazione ad una giusta misura della pena. (Nel «Diritto generale per gli Stati prussiani» la sezione relativa parla addirittura di «moralità del delitto»: II. Teil, 20, Titel, 1. Abschnitt, §§ 16-25). Anche Fichte deve riconoscere ciò, ma cerca di legittimarlo nel senso della sua teoria dualistica di legalità e moralità, avendo riguardo solo alla sicurezza della società (3.264 seg. (Dn 230 seg.)).

come si dovrebbe in effetti esigere dal punto di vista di Hegel, nel diritto penale tedesco rientra nella categoria del dolo e non della colpa dovuta a negligenza¹⁷⁶.

Dal dovere di conoscere le conseguenze necessarie possono essere dispensati solo bambini e idioti; costoro – ma solo costoro – sono non imputabili (§ 120 A, 7.226 (105)). Le loro azioni sono certamente frutto di un proponimento, ma essi non *sono in grado* di conoscerne le conseguenze: «Idioti, bambini sanno certo che picchiano, incendiano, ma non che in tal modo uccidono, possono uccidere» (§ 120 hZ, 7.228). L'argomentazione di Hegel è però piuttosto astratta; egli accetta soltanto o una completa imputabilità o una completa non-imputabilità e sembra escludere la possibilità di un'imputabilità semplicemente diminuita (cfr. StGB § 21): «Ma rendere accecamento dell'istante, eccitazione della passione, ubriachezza [...], rendere tutte queste cose fondamenti nell'imputazione e nella determinazione del *delitto* stesso e della sua *punibilità*, e riguardare tali circostanze come se ad opera di esse venga rimossa la *responsabilità* del delinquente, significa in pari modo [...] non trattarlo secondo il diritto e l'onore dell'uomo» (§ 132 A, 7.247 (113)). Si può certamente concedere a Hegel che i punti menzionati non possono essere motivi di *esclusione* di responsabilità, ma non si vede perché non debbano consentire una mitigazione della pena. Purtroppo Hegel – a differenza di Fichte (3.268 (Dn 233 seg.)) – non si è pronunciato in modo più dettagliato sui reati commessi in stato di ebbrezza; e, poiché non parla di negligenza colposa, lo si dovrebbe interpretare press'a poco in questo modo: i reati commessi in stato di ebbrezza vanno puniti come i reati dolosi; il che sicuramente sarebbe ingiusto¹⁷⁷.

Dalla categoria di intenzione – del contenuto a cui io miro – Hegel passa alla categoria del *benessere* [Wohl]. Il soggetto particolare ha il diritto di trovare il suo appagamento nell'azione (§ 121, 7.228 seg. (105 seg.)); in tal modo diverse azioni diventano mezzi (§ 122, 7.229 seg. (106)) per lo scopo finale della *felicità* (§ 123, 7.230 (106)). Queste categorie – che producono, secondo Hegel, «una vera e propria noia» (§ 125 hZ, 7.236) – sono però già note dalla filosofia dello spirito soggettivo (cfr. *supra* pp. 507

¹⁷⁶ Distinguere con precisione dolo eventuale (*dolus eventualis*) [bedingte Vorsatz] e colpa con previsione [bewusste Fahrlässigkeit] presenta però delle difficoltà. Sulla colpa con previsione – con un dettagliato riferimento a Hegel – cfr. M. Köhler (1982).

¹⁷⁷ Tranne naturalmente se ci troviamo di fronte ad una intenzionale “*actio libera in causa*”.

segg.); Hegel rinvia anche all'Enciclopedia di Heidelberg (§ 123 A, 7.230 (106)) e ripete la critica, indubbiamente calzante, a quella psicologia che tenta di sminuire il valore di grandi imprese mediante l'osservazione che tali imprese avrebbero avuto luogo soltanto in vista dell'onore, della fama e così via (§ 124 A, 7.233 (107 seg.)). In generale sussiste un diritto dell'individuo di appagare i suoi bisogni in quanto essere organico: «Non vi è niente di degradante nel fatto che qualcuno viva, e che non ci sia di fronte a lui una più elevata spiritualità, nella quale si possa esistere» (§ 123 Z, 7.232 (319 seg.)); inoltre, la caratteristica principale che differenzia l'Antichità dall'epoca moderna sta in ciò: nell'epoca moderna viene riconosciuto «il diritto della *libertà soggettiva*», che «è stato nel cristianesimo enunciato e reso universale principio reale di una nuova forma del mondo» (§ 124 A, 7.233 (107)).

Il mio benessere porta da sé al benessere degli altri, poiché non può esistere senza quest'ultimo (§ 125, 7.236 (108)); e, sebbene tale ampliamento possa senz'altro servire ad intenzioni egoistiche, un'azione che vi corrisponda gode di universale simpatia. Hegel mostra tuttavia che la cura del mio benessere e magari anche di quello degli altri è ovviamente *giustificata* solo se si basa sul fondamento sostanziale del diritto; tale cura non può ledere il diritto. Egli fustiga quella che è «una delle corrotte massime del nostro tempo» concernente le azioni *illecite*, che fa leva sull'interesse «per la cosiddetta *intenzione morale* e present[a] cattivi soggetti con un preteso buon cuore, che vuole il suo proprio benessere e magari anche il benessere di altri» (§ 126 A, 7.237 (109)). Questa osservazione è, per un verso, incontestabile, se con diritto si intende il diritto naturale; diventa però più difficile da condividere, se con diritto si intende invece un qualsiasi diritto positivamente vigente. Ma Hegel si dichiara, innanzi tutto, favorevole a mettere in prigione San Crispino, che si era sentito in dovere di rubare cuoio per le scarpe dei poveri («bisognava metterlo in prigione»; § 126 hZ, 7.239); e, inoltre, in riferimento a Rousseau, sostiene che a colui che lede il diritto al fine di sopravvivere, si dovrebbe senz'altro opporre che non si vede la necessità di fare ciò. «La vita non è necessaria di contro al superiore momento della libertà» (§ 126 Z, 7.239 (320)).

Hegel stesso, tuttavia, si corregge nel paragrafo successivo: per la salvezza della vita si dovrebbe permettere la lesione della proprietà di un altro – e precisamente «non come equità, bensì come diritto». Infatti qui «da un lato, sta l'infinita lesione dell'esserci ed ivi la totale mancanza di diritto, dall'altro lato soltanto la lesione di un singolo limitato esserci della libertà, nel

che in pari tempo viene riconosciuto il diritto come tale e la capacità giuridica di chi è leso soltanto in *questa* proprietà» (§ 127, 7.240 (110); cfr. § 127 Z, 7.240 segg. (320 segg.)). Questo passo è in effetti assai notevole per diversi motivi. Come ha mostrato P. Bockelmann (1935) in un ottimo saggio, Hegel infatti ha anticipato qui con grande chiarezza l'idea giuridica dello stato di necessità giustificante [*rechtfertigender Notstand*]; anzi ha addirittura esercitato, tramite la scuola hegelianizzante del diritto penale del XIX secolo (Abegg, Köstlin, ecc.)¹⁷⁸, un dimostrabile influsso sulla formazione di questa idea giuridica (così come è stata sviluppata, tra l'altro, in connessione con i motivi di carattere medico che possono giustificare l'aborto). È vero che già Kant (*Metafisica dei costumi*, B/A 41 segg. (71 segg.)) e Fichte (3.252 segg. (Dn 221 segg.), 10.598 segg.) discutono il fenomeno del diritto di necessità; ma entrambi intendono con ciò il caso che oggi viene contrassegnato come stato di necessità scusante [*entschuldigender Notstand*], ossia il caso in cui si dà una collisione tra beni di ugual valore (ed entrambi adducono come esempio paradigmatico per una situazione del genere la tavola di Carneade*); Fichte, inoltre, sostiene una teoria dell'esonazione: per questi casi egli assume come base di partenza uno spazio libero dal diritto, cosicché la possibilità di una sanzione penale viene esclusa¹⁷⁹. Scrive però giustamente Bockelmann che questa teoria dell'esonazione non è «in fondo una soluzione, bensì soltanto *una rinuncia alla soluzione*» (10). In Hegel invece lo stato di necessità è inteso espressamente come una *causa di giustificazione*. «Questo principio, nuovo per i contemporanei e sorprendente, in una formulazione così chiara viene ripetutamente espresso con ogni incisività e, a quanto pare, perfino con una piega polemica contro Kant (non “*ius aequivocum*”, non equità, bensì *diritto*)» (22). Legittima, peraltro, è solo la lesione di un bene giuridico che abbia un valore inferiore a quello per la cui conservazione si verifica la lesione.

Questa concezione è in effetti di grande importanza in problemi giuridici, ma anche in problemi morali. Hegel ammette che ci siano beni giuridici, la cui lesione – in vista di beni superiori – può essere *giustificata*. Questa visione può sembrare banale, ma non è possibile rinvenirla in Kant e in Fichte. Dall'astrattezza del loro pensiero segue piuttosto che le norme eti-

¹⁷⁸ Su questa scuola si veda la monografia di E. Sulz (1910).

* Si tratta di una tavola galleggiante che può sostenere uno solo di due naufraghi. [N. d. c.]

¹⁷⁹ Analogamente anche il penalista E.F. Klein è del parere che azioni commesse in stato di necessità, per quanto non legali, non siano nemmeno punibili (1796; 33); anch'egli non conosce la differenza tra stato di necessità giustificante e stato di necessità scusante.

che non vanno lese in modo categorico e pertanto in nessuna circostanza. Ciò porta Kant alla nota affermazione presente nel saggio *Über ein vermeintes Recht aus Menschenlieben zu lügen* [Sul presunto diritto di mentire per amore degli uomini] del 1797: non è permesso di mentire neanche nel caso in cui, mentendo, sarebbe possibile salvare un innocente da un assassino¹⁸⁰. L'idea fondamentale dell'argomentazione di Kant – che non può essere confutata osservando semplicemente che essa contraddice il sentire etico di ogni uomo normale – è esplicitamente la seguente: i principi pratici non possono ammettere alcun eccezione legittima, «poiché le eccezioni distruggono l'universalità ed è soltanto a causa dell'universalità che questi principi hanno il nome di principi» (A 314). Questa convinzione kantiana contiene sicuramente un suo nocciolo razionale: l'inventare eccezioni e scappatoie ai principi morali e giuridici – così come, per esempio, vennero escogitate nella casistica dei gesuiti – porta necessariamente a scalzare ogni morale, ma se (e solo se) non si ha a disposizione nessun criterio vincolante, in base al quale legittimare le eccezioni. In effetti, in assenza di un criterio del genere¹⁸¹ persino la concezione kantiana è senz'altro preferibile; e anche Hegel ha criticato nel modo più aspro il cattivo procedimento, del tutto insostenibile sul piano logico, che consiste nell'addurre un buon motivo di giustificazione per ogni delitto (cfr. R § 140 A, 7.267 segg. (122 segg.)) e che proprio da eccezioni fa conseguire l'inermità dei principi corrispondenti¹⁸² – *sebbene le eccezioni, in quanto tali, presuppongano piuttosto la validità di tali*

¹⁸⁰ In modo del tutto analogo Fichte (4.287 segg. (Sdm 336 segg.) e 11.99). Hegel invece osserva criticamente (R. Henrich 119) che un comportamento del genere, dire cioè la verità a qualsiasi prezzo, non sarebbe «che una boriosa, ridicola fedeltà contro la verità».

¹⁸¹ Un triste esempio di uno sviluppo del genere è la storia delle motivazioni dell'aborto. Se si accetta – contro Fichte e con Hegel (cfr. *infra* pp. 647 seg.) – che la *potenzialità* individuale dell'attuazione della ragione è una soggettività titolare di diritti (e non si vede quando debba iniziare questa potenzialità se non nel momento del concepimento, poiché lo sviluppo successivo al concepimento è assolutamente continuo), si potranno certamente accettare come valide cause di giustificazione dell'aborto motivazioni mediche (poiché la vita di un essere razionale effettivamente esistente è qualcosa di più alto rispetto a quella di un essere meramente potenziale), ma – soprattutto in uno Stato sociale – andranno respinte motivazioni eugenetiche e sociali (e comunque andranno respinte norme legislative sulla non punibilità dell'aborto volontario entro i primi tre mesi di gravidanza).

¹⁸² Cfr. § 137 hZ, 7.267: «Ci sono però collisioni in cui il dovere va contro il dovere – il benessere contro il benessere – casi fuori dell'ordinario – su di essi si sofferma volentieri la riflessione sofistica – in parte per amore della vuota sottigliezza [...] – in parte per escogitare da ciò che è fuori dell'ordinario, dall'eccezione, uno svincolarsi generale dal dovere e dal diritto».

principi. «I tribunali, i soldati hanno non soltanto il diritto, ma anzi il dovere di uccidere uomini, dove però è *esattamente determinato* verso che qualità di uomini e in quali circostanze ciò sia permesso e ciò sia dovere» (§ 140 A, 7.272 (125)). Come vanno giustificate in modo stringente queste eccezioni? Nell'aggiunta manoscritta al passo ora citato si trova un importante rinvio: «doveri – essenzialmente in quanto sistema – subordinazione oggettiva» (*ibidem*). Con ciò è anche menzionato il punto di vista decisivo: se c'è una oggettiva *gerarchia di valori*, allora si può stabilire in modo vincolante quando sono permesse eccezioni, quando cioè l'eccezione è appunto indispensabile in vista di un valore *superiore*¹⁸³. Ora, né Kant né Fichte conoscono una gerarchia di valori di questo genere, ma certo la conosce Hegel: la filosofia hegeliana del diritto è infatti un sistema di stadi, in cui, per un verso, sono possibili collisioni e, per un altro verso, lo stadio più concreto ha «anche un più alto diritto» (§ 30, 7.83 (43); cfr. *supra* pp. 596 seg.). Molto giustamente pertanto Bockelmann (38 seg.) ha visto in questa idea degli stadi la chiave della scoperta hegeliana del principio di giustificazione.

Dopo aver illustrato la grande importanza che riveste l'idea hegeliana di giustificazione sul piano della filosofia morale e del diritto, vanno però menzionate alcune obiezioni. Già Bockelmann ha criticato Hegel per non aver riflettuto sul modo in cui sorgono le collisioni e nemmeno su come debbano essere risolte (40). In effetti è del tutto ovvio esigere che il conflitto tra diritto e benessere, che Hegel ha in mente, venga risolto dallo Stato, ossia mediante misure sociali che non avrebbero costretto San Crispino a rubare il cuoio per le scarpe dei poveri. (Ciò però non cambia nulla al fatto che non sia possibile escludere il verificarsi di situazioni caratterizzate da uno stato di necessità giustificante anche in uno Stato migliore di quello di San Crispino.) Inoltre è increscioso che nei *Lineamenti* il problema di una collisione tra due beni *di uguale valore*¹⁸⁴ non venga preso

¹⁸³ C'è qui anche un aggancio per esporre correttamente la famigerata tesi del fine che giustifica i mezzi. Questa tesi è assolutamente falsa, se con essa si intende accettare ogni mezzo in vista di un fine del tutto particolare, qualunque esso sia; è vera, se con essa si intende permettere in vista di un valore superiore (ossia spesso: più universale, più fondamentale) la lesione di beni morali o giuridici che si situano ad un livello inferiore e la cui lesione in vista di quel valore superiore è, da un lato, *assolutamente necessaria* e, dall'altro, *ha come conseguenza* molto probabile il *successo* (penso, per esempio, all'uccisione di civili in una guerra giusta che bisogna vincere). Cfr. R § 140 A, 7.271 seg. (124 seg.).

¹⁸⁴ Importante sul piano della filosofia del diritto e della filosofia morale è anche il problema relativo a *quando* due beni vadano considerati di ugual valore. La vita di *un* uomo, per esempio, ha valore uguale a quello della vita di *più* uomini? Nell'attuale diritto

in esame da Hegel¹⁸⁵. Solo in un'aggiunta manoscritta al § 137 egli allude all'esempio della tavola (7.257), menzionato peraltro occasionalmente anche nelle lezioni (cfr. Wa 84 seg.; R. Henrich 118). Da questi passi emerge che anche Hegel sostiene la teoria dell'esonazione, teoria che, come è stato già detto, è senz'altro inaccettabile. Comunque egli esclude giustamente per un caso del genere una giustificazione dell'azione corrispondente; Hegel, infine, non è in grado di sviluppare la concezione di uno stato di necessità scusante, poiché riconosce come non-imputabili solo bambini e idioti¹⁸⁶. Criticabile, infine, è l'introduzione dello stato di necessità come conflitto tra diritto e benessere (cfr. § 128, 7.241 (110)) – si tratta quindi secondo la sua concreta esposizione di un problema puramente giuridico, che pertanto avrebbe dovuto essere tematizzato nella sezione dedicata al diritto astratto. Dal momento poi che per Hegel nello stato di

penale tedesco questa domanda ha una risposta affermativa – fondata su motivazioni da prendere sul serio, ma che produce conseguenze indesiderate nel caso di situazioni in stato di necessità.

¹⁸⁵ Ciò fu criticato già da C.M. Kahle (1845), 63, n. 178. Anche il problema della legittima difesa non è tematizzato da Hegel. Interessante sarebbe stata una sua presa di posizione sulla questione seguente: in una situazione di legittima difesa sono permesse tutte le misure *indispensabili* o solo quelle *proporzionate* all'offesa? Per addurre un esempio concreto: colui al quale un ladro abbia rubato un oggetto, pur di scarso valore, e si sia dato alla fuga ha il diritto di sparare contro il malvivente (ed eventualmente ucciderlo), se non è in grado di acciuffarlo? A tale domanda Fichte ha dato una energica risposta affermativa nella sfera del diritto (3.250 seg. (Dn 219 seg.): 10.595 segg.), ma anche in quella della morale (4.307 segg. (Sdm 359 segg.); v. però la riserva in 10.596); e in effetti anche il diritto penale tedesco – a differenza di quello di altri paesi civili, come la Svizzera (StGB § 33) o l'Italia (CP, art. 52) – si basa sul principio che il diritto non deve cedere all'illecito. È vero che questo principio è stato sottoposto nel corso della storia a determinate «limitazioni motivate sul piano etico-sociale» (Th. Lenckner in: A. Schönke/H. Schröder (1982), 433) – così venne considerato inammissibile sparare un colpo mortale contro un ladro fuggito con una bottiglia di sciroppo del valore di 0,10 marchi (435) –, ma secondo l'opinione dominante, anche nel caso di una chiara sproporzione tra l'aggressione e la reazione di difesa, è ammessa la legittima difesa, se indispensabile; secondo il diritto tedesco è quindi lecito sparare a un ladro che fugge con il bottino (435; ma forse solo se il valore del bottino supera quello di 0,10 marchi?). Ma, sulla base del superamento hegeliano della astratta separazione fichtiana tra diritto e morale potrebbe essere chiara l'inaccettabilità di queste norme, la cui incompatibilità con la *Convenzione europea dei diritti dell'uomo* (art. 2 II a) è comunque controversa (*ibidem*, 439).

¹⁸⁶ Se la concezione dello stato di necessità scusante – in cui chi agisce in modo illegale, agisce tuttavia senza colpa – sia effettivamente convincente è questione che in questa sede non può che restare in sospeso.

necessità (giustificante) «la situazione psicologica di colui che è messo in pericolo, [...] la paura e le debolezze umane» non hanno «nessun effetto liberatorio rispetto alla pena» (Bockelmann (1935), 48), per cui si ha qui a fare con una struttura puramente *oggettiva*, tale stato dovrebbe essere trattato – a differenza di quanto non faccia Hegel – *prima* dei possibili motivi di esclusione di colpa che concernono il momento *soggettivo*; e del resto anche questi motivi di esclusione dovrebbero essere tematizzati nella fondazione filosofica del diritto astratto. Bisognerebbe ancora ricordare, per concludere, che in una lettera alla fidanzata Hegel ha anticipato nel suo punto decisivo la differenza, fondamentale per il moderno diritto penale (ed anche per ogni filosofia morale sensata), tra giustificazione e scusante. Egli scrive che “giustificare” è del tutto differente da “scusare”, «perché ciò che si può scusare negli altri, non lo si ritiene permesso a se stesso, laddove ciò che si può giustificare è giusto per ognuno e anche per noi» (*Briefe* I 369 (II 147))¹⁸⁷.

7.4.2. *Coscienza morale verace e coscienza morale falsa*

Nel diritto di necessità diventa palese, secondo Hegel, tanto la finitezza del diritto isolato senza riferimento alla vita concreta del singolo quanto la finitezza del benessere isolato senza il fondamento sostanziale del diritto. La loro unità, che deve porre rimedio alle rispettive unilateralità, ha una doppia struttura: «il *bene*, inteso come l'universale *riempito*, determinato in sé e per sé, e la *coscienza morale*, intesa come l'infinita soggettività entro di sé consapevole ed entro di sé determinante il contenuto» (§ 128, 7.241 (110)). Ma già questa duplicità della determinazione sintetica della moralità, in cui momento oggettivo e soggettivo sono ancora reciprocamente separati, mostra che questa “sintesi” è di natura del tutto particolare – il che dal punto di vista dell'architettura dei *Lineamenti* ben difficilmente si può giustificare, ma dà a Hegel la possibilità di collocare all'in-

¹⁸⁷ La triade del diritto penale costituita da fattispecie [Tatbestand], giustificazione [Rechtfertigung] e colpevolezza [Schuld] è uno dei più importanti contributi concettuali nell'ambito della dottrina delle norme; e si può soltanto deplorare che la maggior parte delle attuali trattazioni di filosofia e di teologia morale non raggiungano il livello di questa differenziazione precisa e molto feconda. (Si ha quasi l'impressione che in questo momento ad impegnarsi nell'elaborazione di una filosofia morale concreta siano in prima linea studiosi di diritto penale).

terno del sistema la sua critica ad una morale soggettivistica di provenienza kantiana. I primi paragrafi di questa sezione impostano tuttavia senz'altro la categoria del bene come un'autentica categoria affermativa. Il bene, in quanto unità di diritto e benessere, è nel contempo «unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare*» e quindi è «l'idea», «la *libertà realizzata*» (§ 129, 7.243 (111)) – determinazioni queste che sono però sorprendenti in questo luogo, poiché ce le aspetteremmo nell'eticità. La volontà soggettiva deve dunque adeguarsi al bene, proporselo come fine, e il bene, viceversa, può diventare reale solo grazie alla volontà soggettiva. Tuttavia il bene è ancora astratto; la volontà soggettiva sta perciò con esso solo in un *rapporto*, e più precisamente nel rapporto del dover-essere (§ 131, 7.245 (111 seg.)). Il diritto della volontà soggettiva consiste solo in questo: essa comprende come bene ciò che fa. Questo diritto è peraltro ancora formale; la convinzione del soggetto – che è possibile solo grazie al pensiero – è quindi fallibile. Di fronte ad essa, continua Hegel, il *diritto dell'oggettività* ha una chiara superiorità. Lo Stato deve pertanto accettare il diritto della soggettività solo nel senso di *mettere* la soggettività a *conoscenza* del diritto vigente mediante il carattere pubblico delle leggi e non ha bisogno di rispettare l'opinione della soggettività su ciò che essa ritiene giusto (§ 132, 7.245 segg. (112 segg.)).

Dopo queste osservazioni anticipatrici Hegel ritorna alla categoria del bene, che viene determinata come l'*essenziale* della volontà – e quindi in modo necessariamente astratto. Nel bene si tratta pertanto innanzi tutto del bene stesso, che però deve essere *riconosciuto* come essenziale: il dovere deve essere compiuto per amore del dovere (§ 133, 7.250 (114)). Quantunque lodi Kant, che ha inteso il dovere come verità della soggettività – «allorché lo [*sc.* il dovere] compio, io sono presso me stesso e libero» (§ 133 Z, 7.251 (322)) –, Hegel osserva criticamente che queste considerazioni, come diremmo oggi, metaetiche restano insulse e vuote, se non viene indicato *che cosa* è il dovere (§ 134, 7.251 (114)). Ma a tale scopo Kant dispone soltanto della formula dell'universalizzazione, di un criterio di consistenza meramente formale; e con questa identità vuota di contenuto si può fondare tutto e niente: tutto, se si assumono determinati presupposti, niente, se non si assumono questi presupposti. Così, se deve esserci proprietà, rubare è naturalmente una contraddizione; ma, senza assumere questo presupposto, rubare non è contraddittorio. «Che *non* abbia luogo *proprietà*, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto che non esista questo o quel singolo popolo, famiglia, ecc., o che in genere *non vivano uomini*» (§ 135 A,

7.253 (115))¹⁸⁸. La decisione su ciò che deve valere concretamente, rientra perciò nella coscienza morale particolare (§ 136, 7.254 (116)), la quale, in quanto polo opposto all'oggettività del diritto e della religione, si è formata soltanto nell'epoca moderna (§ 138 A, 7.259 (118)). Ma la coscienza morale non ha quelle determinazioni stabili che possono darsi solo dal punto di vista dell'eticità; pertanto, dal momento che non ha alcun contenuto oggettivo, è la mera «infinita certezza formale di se stessa, che appunto perciò è in pari tempo come la certezza di *questo* soggetto» (§ 137, 7.255 (116)). Solo la coscienza morale *verace*, che è effettivamente un'unità di sapere soggettivo e norme oggettive, deve essere considerata «un santuario, violare il quale sarebbe un *sacrilegio*». Non è però affatto sicuro se la singola coscienza morale di un individuo particolare corrisponda o meno all'idea della coscienza morale. «La coscienza morale è perciò soggetta a questo giudizio, se essa è *verace* o no, e il suo richiamo soltanto *a se stessa* si oppone immediatamente a ciò che essa vuol essere, la regola di un universale modo di agire, di un modo razionale, valido in sé e per sé. Lo Stato perciò non può riconoscere la coscienza morale nella sua forma peculiare, cioè come *sapere soggettivo*, tanto poco quanto nella scienza ha una validità l'*opinione* soggettiva, l'*asseverazione* e il *richiamo* a un'opinione soggettiva» (§ 137 A, 7.255 (117)).

Gli ultimi paragrafi del capitolo sulla moralità analizzano la coscienza puramente soggettiva, che fa volatilizzare entro di sé ogni determinatezza del diritto e del dovere (§ 138, 7.259 seg. (117 seg.)) e in tal modo è il male: la capacità cioè, nella coscienza della nullità di ogni elemento oggettivo, di fare consapevolmente del proprio arbitrio e della propria particolarità il principio dell'agire. In modo felice Hegel intende il male come una *forma intermedia*, assolutamente contraddittoria, *tra natura e spiritualità*¹⁸⁹.

Per un verso, il male non è più natura; infatti la volontà meramente naturale non è «né buona né cattiva», poiché non è ancora riflessa entro di sé. Di fronte ad essa il male rappresenta persino uno stadio più alto – «la cosiddetta natura –, popoli incolpevoli – peggiori del male», scrive Hegel acutamente (§ 139 hZ, 7.263)¹⁹⁰. In effetti bisogna concedere a He -

¹⁸⁸ Sulla critica di Hegel al formalismo dell'imperativo categorico kantiano si veda, per esempio, H. Krumpel (1972), 27-39. Una difesa di Kant contro la critica hegeliana si trova in A. Wildt (1982; 44-84), che però, nonostante alcune precisazioni (v. anche *infra* la n. 197), non riesce a confutare in modo convincente l'obiezione fondamentale di Hegel.

¹⁸⁹ Buone considerazioni su questo punto in A. Elsigan (1972), 191.

¹⁹⁰ Cfr. la nona tesi di abilitazione di Hegel: «Status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum» (2.533).

gel che l'agire irriflesso può diventare bene solo passando attraverso il male (o meglio: attraverso la *possibilità* del male): «*soltanto* l'uomo è buono, e lo è precisamente in quanto egli può essere anche cattivo» (§ 139 Z, 7.263 (324)). Infatti si può attribuire un merito soltanto all'agire che sorge da libera convinzione, che conosce la possibilità del male, la rifiuta e si decide *consapevolmente* per il bene; tanto poco si può ammirare la castità di un eunuco, quanto poco incute rispetto l'*incapacità* di mentire del bambino o di popoli primitivi. Hegel si richiama al mito del peccato originale della *Genesi*: «Nel mito religioso viene detto che l'uomo è simile a Dio per il fatto che egli possiede la conoscenza del bene e del male, e la somiglianza con Dio per certo è sussistente perché la necessità non è qui una necessità di natura, bensì la risoluzione è appunto il togliere questo elemento duplice, del bene e del male» (§ 139 Z, 7.265 (326)).

Per un altro verso, è un grande merito di Hegel l'aver confutato, col suo concetto del male, la tesi che nel male vede la più alta dimostrazione della libertà e pertanto un elemento più affermativo del bene¹⁹¹. Per quanto da un punto di vista fenomenologico sia evidente che il male si differenzia dalla debolezza per il fatto che la soggettività si irrigidisce su di sé e gode di se stessa, non per questo esso è un atto di autentica spiritualità; il male è piuttosto una forma *specificata* di non-spiritualità, che va distinta dalla semplice debolezza per l'energia del volere-se stessi che la contraddistingue. A questo riguardo il male è *la libertà dimezzata*: sul piano *formale* presuppone senz'altro che la soggettività sia andata entro di sé, ma il suo *contenuto* è natura, è concreto: sono impulsi naturali e inclinazioni, a cui si ci attiene con tutta la forza della soggettività contro l'universalità e la razionalità (e che proprio per questo, però, non sono più qualcosa di *meramente* naturale). «L'uomo è perciò in pari tempo cattivo tanto *in sé* o *per natura*, quanto ad opera della sua *riflessione entro di sé*, così che né la natura come tale, cioè se essa non fosse naturalità della volontà (della volontà restante nel suo contenuto particolare), né la riflessione *che va entro di sé*, il conoscere in genere, se non tenesse sé in quell'opposizione, è per sé il male» (§ 139 A, 7.261 seg. (119)). Il male pertanto è solo uno stadio di transizione che deve autosuperarsi: l'uomo può fare il male, ma *deve* però *non* volere il male; la decisione ultima per l'assoluto essere-per-sé del

¹⁹¹ Non c'è niente di più falso e di più pericoloso sul piano pratico del fascino intellettuale di fronte al male, rispetto al quale il bene sarebbe migliore, ma per l'appunto più banale. In verità il diavolo, in ultima analisi, è stupido.

male sta nella soggettività dell'uomo e rientra pertanto unicamente nella sua responsabilità (*ibidem*).

Gli ultimi paragrafi del capitolo sulla moralità, infine, analizzano le singole forme del male. Il male culmina nella completa inversione dei valori: da un lato, nello spacciare il male per bene come avviene nell'ipocrisia; dall'altro, nell'apice del soggettivismo assoluto che presume di aver smascherato tutti i valori come meramente soggettivi e che, nell'euforia della propria ironica superiorità, gode di se stesso come se fosse l'assoluto. I singoli stadi di questo sviluppo, secondo Hegel, sono: innanzi tutto l'agire con cattiva coscienza, in secondo luogo l'ipocrisia (nei confronti di altri), in terzo luogo il probabilismo, che lascia che il proprio agire sia giustificato con un qualsivoglia buon motivo da un'autorità esterna, in quarto luogo la concezione, secondo cui una volontà sarebbe buona solo per il fatto che vuole il bene¹⁹², in quinto luogo il punto di vista secondo il quale la convinzione soggettiva della bontà della propria azione giustifica l'azione stessa senza bisogno di alcun motivo ulteriore, e infine, in sesto luogo, la coscienza ironica che scopre l'inganno nascosto nel precedente punto di vista e si riconosce espressamente nel soggettivismo e nelle sue conseguenze distruttive¹⁹³.

Considerando retrospettivamente la sezione «Il bene e la coscienza morale», bisogna, innanzi tutto, riconoscere che l'analisi hegeliana dello sviluppo a cui è necessariamente destinato il punto di vista soggettivistico,

¹⁹² Hegel ritiene giustamente che non sia nemmeno indispensabile una grande educazione intellettuale per giustificare in questo modo una qualsiasi azione; dietro ogni azione c'è uno scopo positivo (§ 140 A, 7.271 (124)). (Così l'autore di un crimine di tipo sessuale vuole naturalmente anche lui qualcosa di *buono*: non si può infatti diffamare il piacere sessuale come qualcosa di cattivo; dunque il piacere sessuale è buono.) Scrive Hegel sarcasticamente: «Nel nostro tempo così ricco di riflessione e così dedito al raziocinare, non ha fatto certo molta strada chi non è in grado di addurre una buona ragione per tutto, anche per ciò che vi è di peggiore o di più assurdo. Tutto ciò che nel mondo è stato rovinato, lo è stato per buone ragioni» (E § 121 Z, 8.252 (I 326)).

¹⁹³ Andrebbe aggiunto anche un settimo stadio, che Hegel non tratta, poiché dà erroneamente per certo che possano formarsi solo *deboli* comunità del soggettivismo, che non tormentano altri uomini (R § 140 A, 7.279 (130 seg.)). Penso al soggettivismo assoluto che vuole con tutti i mezzi, anche terribili, che gli altri riconoscano il suo punto di vista come l'unico possibile e l'unico vero. In questo bisogno si mostra certamente un'ultima scintilla di ragione; ma la contraddizione – e quindi il male – raggiunge proprio per questo il suo *climax* assoluto. (In riferimento a quest'ultima figura del male si potrebbe dire che la soggettività non ne è soltanto la forma, ma anche il contenuto: una soggettività che assottiglia la propria egoità e nega ogni autentica intersoggettività).

delle contraddizioni in cui si avvolge e delle conseguenze disastrose che comporta è di una penetrazione e di un rigore fuori del comune (e purtroppo anche di grande attualità). È tuttavia possibile avanzare importanti obiezioni contro queste considerazioni: in primo luogo, il loro posto non è quello dove Hegel le colloca e, in secondo luogo, con queste considerazioni egli non consegue lo scopo dimostrativo che si propone ossia il passaggio all'eticità «tetica» della rettitudine (§ 150, 7.298 (136)) e del costume (§ 151, 7.303 (137)). Per quanto concerne il primo punto, non è affatto semplice capire che cosa abbiano a che fare le analisi di Hegel con una teoria *normativa*. E se a ciò si replicasse che qui verrebbe appunto in evidenza che i *Lineamenti* non sono una teoria normativa – il che in un *certo* senso è sicuramente giusto –, si dovrebbe allora controbattere che nelle altre parti della *Filosofia del diritto* Hegel non prende in considerazione fenomeni estremi altrettanto negativi. Se la parte sulla moralità si conclude giustamente con una critica della soggettività assoluta, allora la parte dedicata al diritto astratto dovrebbe terminare con una critica del positivismo giuridico e la filosofia dello Stato dovrebbe culminare in una descrizione dello Stato ingiusto espressione del positivismo del potere. Ma, in modo caratteristico, Hegel demonizza soltanto la moralità: solo nei confronti della moralità manifesta diffidenza, mentre sembra non temere l'incrostazione delle istituzioni e nemmeno il loro svuotamento etico¹⁹⁴. Eppure è chiaro che, se già figure dello spirito oggettivo come la moralità possono imboccare una cattiva strada, uno Stato cattivo, che è un'organizzazione più potente, è in grado di causare maggior male anche del più disinibito soggettivismo, destinato a dissolversi di gran lunga più rapidamente¹⁹⁵. Indubbiamente uno Stato, se è buono, ha un diritto superiore rispetto a una coscienza capricciosa che gioca con la sua particolarità. Ma che cosa bisogna fare, se lo Stato è cattivo? Si può restare inoperosi, esigendo che uno Stato del genere rispetti la coscienza morale; se esso è cattivo, non lo farà. Ma è legittimo, anzi necessario attribuire in tal caso alla coscienza morale un *diritto* (per esempio, il diritto di resistenza); solo in questo modo è pensabile in generale il superamento dell'ingiustizia, è pensabile un progresso.

¹⁹⁴ L'antipatia di Hegel per la moralità è chiaramente connessa alla sua tesi sulla conclusione del sistema. A ciò rinvia giustamente, per esempio, R. Pelzer (1962), 6.

¹⁹⁵ Così, per addurre un esempio storico, il pericolo principale alla fine della repubblica di Weimar non consisteva tanto nel cinico relativismo culturale della sinistra (che ebbe rilevanti responsabilità nella disgregazione di quello Stato) quanto piuttosto nel nazionalsocialismo.

Con la moralità Hegel dunque se la cava in modo troppo semplice: ne presuppone la forma estrema negativa e così effettivamente non è difficile ridurla all'assurdo. Si potrebbe peraltro rispondere che la moralità porta appunto *necessariamente* al soggettivismo; e in effetti questa è proprio la visione di Hegel: dal momento che la critica della ragione che esamina le leggi non ha intrinsecamente alcun carattere vincolante, l'*ethos* dell'eticità originaria le è superiore. Hegel cerca infine di fondare la premessa di questa argomentazione in questo modo: col principio di universalizzazione, che sta alla base dell'etica kantiana, non è possibile giustificare niente di concreto¹⁹⁶. Ora, questa critica, mossa da Hegel a Kant già nel saggio sul diritto naturale (2.461 segg. (Sfd 65 segg.)) e nella *Fenomenologia* (3.317 segg. (I 355 segg.)), è sicuramente giusta¹⁹⁷.

Altrettanto giusto è anche il rifiuto hegeliano di un'etica della convinzione, in cui fin dal principio non si tratta affatto del successo oggettivo dell'azione, ma soltanto del dovere in vista del dovere e della propria perfezione – un'etica della convinzione così come è sviluppata in forma paradigmatica nel *Sistema della dottrina morale* di Fichte. Istruttivo sotto questo aspetto è il modo in cui Fichte tratta l'esempio della tavola: mentre *giuridicamente* è permesso che uno spinga in mare l'altro, è invece un dovere *morale* che ognuno dei due offra la tavola all'altro, ma nel contempo ri-

¹⁹⁶ Da quanto detto risulta che Hegel non intende sostenere che l'etica di Kant sia identica al punto di vista del soggettivismo assoluto, ma che essa «in ultima analisi non mette a disposizione niente contro il male – e ciò è abbastanza grave» (Ch. Jermann (1986c), 121)).

¹⁹⁷ Questa affermazione va tuttavia limitata in questo senso: il principio di universalizzazione, per quanto non sia condizione sufficiente, è però condizione necessaria per individuare il carattere distintivo delle norme. Così – in contrasto con quanto dice Hegel (2.462 (Sfd 67 seg.)) – con l'aiuto dell'imperativo categorico si può senz'altro dimostrare che l'*appropriarsi* di un deposito è contrario al dovere; ma, secondo quanto ammesso, non si può dimostrare che debba in generale esserci l'istituto giuridico del deposito. Se però lo accettiamo, allora non mi è lecito appropriarmi di alcun deposito: è chiaro che inganno e menzogna non sono universalizzabili. È difficile, tra l'altro, capire, nella concezione kantiana, a quali ambiti debba applicarsi l'universalizzazione dell'imperativo categorico: così, per esempio, il rifiuto di prestare servizio militare può essere legittimato, se si assume per certo che *tutti* gli uomini lo rifiuterebbero; ma deve essere respinto, se si riflette sulle conseguenze prodotte da un rifiuto del servizio militare da parte di tutti i membri del proprio Stato (e di essi soltanto). (Si veda già Hegel, 2.466 (Sfd 72)). Assolutamente vago è inoltre l'ampliamento dell'imperativo categorico nella forma “agisci solo secondo quella massima, in forza della quale tu possa nel contempo *volere* che divenga una legge universale”, almeno fino a quando non venga indicato un criterio per stabilire ciò che si può volere razionalmente.

fiuti l'offerta dell'altro, fino a che *entrambi* anneghino. Ma non si potrebbe escogitare un'altra soluzione tale da consentire la salvezza di almeno una delle due persone? A questa obiezione critica Fichte risponde, innanzi tutto, che a livello empirico non è mai dato di sapere esattamente se per l'intervento di una terza eventualità non potrebbero salvarsi entrambi. Ma poi così prosegue: «E anche se perissimo tutti e due: e con ciò? Non già la nostra conservazione è il fine ultimo, il fine ultimo è l'adempimento della legge morale; se noi periamo, questa è stata la volontà della legge morale; essa si è compiuta, e il nostro fine ultimo è raggiunto» (4.303 (Sdm 355))¹⁹⁸. Rispetto a questo punto di vista falsamente sublime – che deriva non senza consequenzialità dall'idealismo soggettivo di Fichte, in base al quale l'*oggettivazione* del bene è secondaria rispetto all'intenzione *interna* – non si può negare un diritto superiore all'annotazione a margine di Hegel: «fiat justitia, pereat mundus – parola vuota» (§ 127 hZ, 7.240; cfr. § 130, 7.243 (111)). Ciò che costituisce il fine ultimo per Hegel è la *realizzazione* della legge morale nel singolo soggetto e nelle istituzioni, una realizzazione che nell'esempio appena addotto non si dà affatto.

Ma, pur dovendosi ammettere che né l'etica di Kant né quella di Fichte forniscono una base seria per una moralità che possa competere con l'eticità, da ciò non segue affatto che si debba accettare l'opzione di Hegel in favore di un'eticità irriflessa che si limita a venire a conoscenza delle leggi e, in caso contrario, si affida alla tradizione: «Può essere desiderabile che gli uomini conoscano i motivi, le fonti più profonde del diritto – ma questo non è oggettivamente necessario. Fiducia, fede, sana ragione, costumi sono il modo universale oggettivo della fondazione» (§ 132 hZ, 7.250). C'è piuttosto una terza possibilità: un'etica razionale e una teoria politica, che, per un verso, *fondino* in modo vincolante norme *concrete*

¹⁹⁸ In modo analogo argomenta Fichte a proposito della menzogna necessaria che potrebbe impedire un assassinio. Egli respinge perfino l'obiezione che in questo caso non si tratterebbe affatto di salvare una *vita*, bensì di aiutare ad impedire un assassinio e cioè una violazione *del diritto*, usando l'argomento seguente: non si dovrebbe esigere legalità nel mondo, bensì moralità, per cui si dovrebbe dire la verità al potenziale assassino che potrebbe così agire liberamente (4.284 (Sdm 333 seg.); cfr. 294 (344)). Non sarebbe, inoltre, possibile sapere se il potenziale assassino non potrebbe forse migliorarsi, «perché io devo sempre aspettarmi che le cose vadano secondo la legge morale e non già contro di essa» (309 (361)). Questa aspettativa, tipica di ogni etica della convinzione, è però un'*illusione*; e non si capisce perché abbandonarsi a crudeli illusioni di tal genere debba essere un dovere.

(non a partire dalla fatticità dei costumi, poiché in tal caso non si tratterebbe affatto di una fondazione) e che, per un altro verso, non si fermino al narcisismo dell'etica della convinzione, bensì portino alla formulazione di una *dottrina normativa delle istituzioni*. Questo terzo punto di vista – in grado di fondare una *verace* coscienza morale¹⁹⁹, che supera il soggettivismo ed evita nel contempo la conseguenza di consegnarsi senza condizioni allo Stato positivamente esistente in quanto unica oggettività pensabile – non è tematizzato da Hegel nei *Lineamenti*²⁰⁰. Ma ben difficilmente Hegel potrebbe contestare l'esistenza di un punto di vista del genere: *esso infatti è il punto di vista degli stessi Lineamenti bene intesi*. In effetti un carattere singolare della *Filosofia del diritto* è costituito dal fatto che al suo interno essa, in quanto tale, non viene mai tematizzata. Mentre anche la «Filosofia della natura» si conclude con uno sguardo su se stessa (v. *supra* pp. 426 seg.), i *Lineamenti* sono un'opera assolutamente irriflessiva. Ciò consegue naturalmente dal teoreticismo di Hegel; nel caso della filosofia pratica tale teoreticismo ha l'effetto che la filosofia non può diventare un

¹⁹⁹ È chiaro che una coscienza morale verace deve innanzi tutto *sapere* che cosa è il bene. Il primo dovere etico è pertanto sforzarsi di *conoscere* il bene (cfr. Fichte, 4.164 (Sdm 190)), per cui non merita rispetto una coscienza morale che non si lascia convincere da argomenti. In *questo* senso si deve assolutamente dar ragione a Hegel, che viene interpretato da H. A. Reyburn nel modo seguente: «It is not enough to be sincere; our sincerity must be well informed» (1921; 195). A causa dell'oggettività dei precetti etici la decisione di una coscienza morale verace deve pertanto essere ricostruibile razionalmente ed essere aperta al giudizio di un terzo; solo in presenza di azioni, la cui valutazione presuppone una conoscenza più precisa, per esempio, di due persone e di ciò che tra di esse è avvenuto, è possibile dire che la decisione va affidata esclusivamente alla coscienza morale delle persone coinvolte. Cfr. su ciò le osservazioni chiarificatrici di Fichte (4.604).

²⁰⁰ Nella *Oberklassenzyklopädie* si dice invece in un bel passo: «L'essenziale sentimento del *cittadino* di fronte allo Stato e al suo governo non è né la *cieca obbedienza* verso i loro comandi, né che a proposito delle disposizioni e delle regole nello Stato *ognuno* abbia da dare il *suo individuale consenso*, ma fiducia e intelligente obbedienza di fronte alle stesse» (4.63 (237)). – Si potrebbe forse operare una differenziazione in relazione ai tre tipi di norme nel modo seguente: nei confronti di norme che riguardano la certezza del diritto è opportuna un'obbedienza assoluta e la critica è del tutto superflua, mentre la critica può avere un senso in relazione a norme fondate sull'utilità (ma, soprattutto in una democrazia, all'interno della cornice costituita dalle leggi e solo sulla base di una solida conoscenza; mere *opinioni* non portano a niente). Nei confronti di lesioni di norme fondamentali di diritto naturale è invece permessa una resistenza in quanto *ultima ratio*, anche violenta, resistenza che può essere, se del caso, addirittura obbligatoria, ma non come fine in sé di una morale della convinzione, bensì soltanto se da essa è possibile realisticamente aspettarsi effetti positivi.

momento del mondo dell'eticità: la filosofia si mantiene all'esterno e non riflette sul fatto che essa, pur esigendo dai filosofi di astenersi dalla politica, produce comunque concreti effetti politici.

Riassumendo: nel capitolo sulla moralità Hegel non ha dimostrato che un'eticità tetica costituisca lo scopo dello sviluppo della filosofia del diritto. La sua prova è, come sempre, negativa e si basa sulla dimostrazione della non-verità della moralità kantiano-fichtiana. È vero che questa prova è stringente, ma il privilegiare una eticità tetica presuppone, oltre a ciò, che "tertium non datur" e in questo caso la validità di quest'ultimo principio non può essere presupposta²⁰¹. Piuttosto, per mostrare *in concreto* il carattere sintetico della filosofia hegeliana del diritto, sarebbe indispensabile sviluppare questo terzo punto di vista, il punto di vista di una eticità pensante e non fondata sulla semplice credenza, in cui la moralità fosse effettivamente contenuta come momento. In ogni caso la filosofia hegeliana del diritto, nella versione data alle stampe, non può evitare del tutto l'accusa di cercare di tornare all'Antichità e di soffocare il principio dell'epoca moderna. «Hegel, che era partito con l'intento di realizzare la sintesi fra Antichità e Cristianesimo, ritorna all'Antichità: nella "libertà razionale", la cui materia è l'universale, si è perduto il principio cristiano della soggettività e della coscienza morale individuale» (H. Welzel (1962), 180).

7.5. L'eticità

Dal momento che del concetto di eticità si è già parlato più volte, può essere sufficiente limitarsi ad analizzare in questo capitolo le considerazioni di Hegel sulle istituzioni concrete dell'eticità, che sono famiglia, società civile e Stato. Questa triade ricorda quella del primo libro della *Politica* aristotelica: οἶκος, κώμη e πόλις; non bisogna però sottovalutare due importanti differenze. In primo luogo, il secondo elemento della triade hegeliana, la società civile, si differenzia in modo specifico dalla κώμη: allo stesso modo della moralità, la società civile è un'acquisizione della Moder-

²⁰¹ Ciò si mostra concretamente anche nel passaggio dalla «Moralità» all'«Eticità», che è uno dei meno plausibili all'interno del sistema hegeliano. Resta misterioso come si possa passare dall'assoluta ironia alla fiducia devota, un "salto mortale" questo, che nel migliore dei casi potrebbe essere interpretato come espressione di quella «brama di oggettività» che Hegel ravvisò nella conversione di F. Schlegel al cattolicesimo (§ 140 hZ, 7.284; cfr. § 141 Z, 7.290 (328 seg.)).

nità. Nell'Antichità il diritto della particolarità, che si afferma nella società civile, poteva presentarsi solo come corruzione (§ 185 A, 7.341 seg. (156 seg.)). Ma anche nell'età contemporanea la società civile ha per Hegel una collocazione peculiare: è l'eticità nel suo essere-altro ed è quindi nel contempo negazione dell'eticità: «*matrimonio, Stato* – sono gli unici gradi in - teri etici, – sono sostanze», annota Hegel sul suo esemplare dei *Lineamenti* (§ 142 hZ, 7.293; cfr. § 156, 7.305 (139)). Con ciò si dice anche che la triade hegeliana si differenzia da quella aristotelica per un secondo motivo: non è raccolta empiricamente e non è ordinata in un modo quantitativo e lineare, ma è generata dal concetto ed è quindi dialettica. La famiglia è l'unità immediata, naturale, in cui domina un altruismo particolaristico ispirato dal sentimento; la società civile è la sfera della particolarità atomistica, dell'intelletto calcolante di un egoismo universale, che solo a fatica viene tenuta insieme in forza di un'universalità esteriore; lo Stato infine ritorna all'unità sostanziale, che qui, però, non si basa più su vincoli naturali o sul sentimento, ma è voluta in termini razionali dalla ragione e apre la sfera di un altruismo universale.

È indubbiamente importante che questa concezione consenta una differenziazione categoriale di sfere particolari e costituisca pertanto una salvaguardia dal totalitarismo: ci sono istituzioni che hanno un diritto a non essere assorbite completamente dallo Stato. Da ciò tuttavia non segue affatto che lo Stato non abbia il diritto di far valere in queste istituzioni principi tratti dal diritto naturale: lo Stato, in quanto detentore del potere giuridico, deve adeguare le istituzioni esistenti di fatto alle esigenze della giustizia mediante politiche della famiglia, della formazione, economiche e sociali²⁰². Questo vale in ogni caso per la società civile che, in quanto sfera della negatività, distruggerebbe se stessa senza le correzioni dello Stato; su ciò dovremo soffermarci ancora in modo più dettagliato. Ma anche nell'ambito della famiglia lo Stato ha il diritto di «togliere i figli a genitori cattivi, per educarli meglio» (§ 175 hZ, 7.328), di farli vaccinare all'occorrenza contro la volontà dei genitori, di mandarli a scuola e di sottoporre la scuola a un controllo statale (§ 239 con Z, 7.386 seg. (186, 354 seg.)). Lo Stato può quindi affermarsi come il culmine dell'eticità solo

²⁰² Si veda a tal proposito K. Hartmann (1976a), 192 segg., che vuole interpretare il rapporto tra società e Stato tanto in modo "stratificante" – la società deve continuare ad avere una propria sussistenza – quanto in modo "integrante" – la società deve essere superata nello Stato – e in questo senso opta per il principio di sussidiarietà (che può essere soddisfatto anche dalla sussidiarietà politica: comuni, regioni).

se non abbandona completamente a loro stesse le due istituzioni precedenti e nemmeno le nega in modo astratto: nel primo caso si dissolverebbe, nel secondo ripudierebbe il principio della Modernità da cui riceve la sua vitalità creativa²⁰³.

7.5.1. *La famiglia*

Fondamento della famiglia è il sentimento dell'amore. In essa il singolo non è né persona né soggetto, bensì *membro* (§ 158, 7.307 (140)). Nella famiglia ci sono quindi diritti solo secondo lati esteriori (patrimonio e così via) e nella misura in cui si scioglie (§ 159, 7.308 (140)); il vincolo sostanziale dell'amore non è giuridicamente esigibile (cfr. § 213 Z, 7.366 (348)). L'amore dunque, da un lato, ha una sua limitatezza per il fatto di essere mediato dalla natura e perciò dipendente da circostanze particolari; dall'altro, è anche una delle strutture più speculative: il soggetto guadagna se stesso perdendosi, è presso di sé essendo fuori di se stesso, perviene a sé nell'altro ed è nel contempo anche il luogo in cui l'altro perviene a sé. L'amore, scrive Hegel, è «la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza, che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo» (§ 158 Z, 7.308 (332 seg.)). Ma non è la contraddizione che persiste, bensì il suo scioglimento e, in quanto tale, è «l'unità etica» (§ 158, 7.308 (333); cfr. 15.43 (912 seg.)).

La famiglia è suddivisa da Hegel in matrimonio, patrimonio della famiglia ed educazione dei figli (§ 160, 7.309 (140 seg.)). Questa suddivisione è chiaramente analoga a quella dell'organismo animale, riproposta soltanto ad un livello superiore, ad un livello intersoggettivo già nel punto di partenza: il matrimonio è una struttura intersoggettiva che è per sé; nel patrimonio il matrimonio si relaziona ad una oggettività esteriore; con i figli la relazione esterna diventa essa stessa un soggetto (cfr. § 173 Z, 7.326 (337)). Il primo stadio, il matrimonio, ha certamente il suo punto di partenza nella sessualità, ma la deve trasformare in un'unità autocosciente, spirituale (§ 161, 7.309 seg. (141)). Hegel respinge a tal proposito tre idee:

²⁰³ Come scrive giustamente H. Heller (1934; 165), è indubbio che nella situazione dei paesi europei, «un individuo che si dissolvesse completamente nella società perderebbe nel contempo l'essenziale fonte di energia che è all'origine anche della sua capacità di produrre effetti sociali»; ma proprio questo vale anche per lo Stato.

in primo luogo, quella di un diritto naturale inteso in senso letterale, che riduce il matrimonio all'*impulso sessuale*; in secondo luogo, l'idea contrattualistica che vede nel matrimonio un semplice *contratto*, che può essere disdetto in qualsiasi momento; in terzo luogo, l'idea sentimentale, secondo cui il matrimonio poggia sull'*innamoramento* (§ 161 Z, 7.310 (333 seg.)). Mentre la prima posizione non intende l'uomo come essere spirituale, l'interpretazione contrattualistica – così come viene sviluppata da Kant in tutta la sua «turpitudine»²⁰⁴ – tralascia di considerare che il matrimonio non può essere un contratto, perché in esso viene superata la rigidità dei singoli individui, che continua invece a sussistere nel contratto, (§ 163 A, 7.313 (142 seg.)). La terza concezione, infine, va respinta, perché riduce l'amore all'umore temporaneo dell'innamoramento, che rappresenta una struttura affermativa solo se sa vincolarsi, se depone la particolarità del desiderare e non-desiderare e unicamente in forza di ciò acquista dignità sostanziale. Giustamente Hegel concepisce il vincolo che dura tutta la vita, che respinge la riserva di revocare la decisione di amarsi, come la più alta conferma e il compimento della libertà²⁰⁵. Il punto di partenza

²⁰⁴ § 75 A, 7.157 (74) con riferimento a *Metafisica dei costumi*, B/A 106 segg. (159 segg.) (§ 24), dove il matrimonio viene definito «l'unione di due persone di sesso diverso per il possesso delle loro prerogative sessuali per tutta la vita» (B/A 107 (159)). Nell'argomentazione di Kant, inoltre, sgradevole è il modo in cui viene giustificato il fatto che il matrimonio debba durare tutta la vita: poiché nel rapporto sessuale si diventa una *cosa*, si può restare persona solo se *anche l'altro* diventa una cosa – come se il carattere di strumentalizzazione potesse essere eliminato da una strumentalizzazione simmetrica! Per di più, in questo modo si potrebbe legittimare, contro l'opinione di Kant, ogni atto di prostituzione: basterebbe che *entrambi* i partner per un paio d'ore si strumentalizzassero *reciprocamente*! In generale Kant sembra ignorare un rapporto sessuale che sia *determinato* dall'amore e che *in forza di ciò* cancelli la strumentalizzazione. Nella sua visione il matrimonio non è altro che una prostituzione reciproca che dura tutta la vita; ogni partner ha il *diritto* di «riportar[e] in suo potere» l'altro che eventualmente l'avesse abbandonato (B/A 108 (161)) – e ciò è palese, dal momento che il matrimonio si riduce a *costringere* il partner ad adempiere ai *doveri contrattuali*. Da questo concetto di matrimonio consegue la sua nullità nel caso di «impotentia coeundi», anche se i due partner siano a conoscenza della circostanza e la accettino (B/A 110 (163)); ciò, del resto, è previsto anche nel diritto della Chiesa cattolica (CIC Can. 1084 § 1), il che porta necessariamente a chiedersi se esso non abbia nelle sue conseguenze un'affinità eccessiva con l'interpretazione contrattualistica, giustamente malvista, del matrimonio in Kant, tanto più che il diritto canonico, come anche Kant, non considera un motivo di impedimento al matrimonio la sterilità accettata da entrambi i partner (Can. 1084 § 3).

²⁰⁵ Analogamente Fichte nella *Staatslehre* del 1813 sul matrimonio afferma: «ha luogo [...] un vincolo eterno della volontà; la libertà è ad un tratto stabilita per sempre» (4.481).

oggettivo del matrimonio è «il libero consenso delle persone, e proprio *a costituire una persona*, a rinunciare alla loro personalità naturale e singola in quella unità, che per questo rispetto è un'autolimitazione, ma appunto in quanto essi acquistano in essa la loro autocoscienza sostanziale, è la loro liberazione» (§ 162, 7.310 seg. (141)). Proprio in considerazione di questa affermatività il matrimonio è un dovere etico (§ 162 A, 7.311 (141)) – come lo era già per Fichte, che pensava tuttavia solo a un dovere morale (4.332 seg. (388 seg.))²⁰⁶; ma anche Hegel è di questo parere, poiché secondo lui non si può essere costretti al matrimonio. Hegel ritiene che il matrimonio possa essere mediato dall'inclinazione particolare, ma anche dalla cura previdente dei genitori (§ 162, 7.310 (141)); contro quest'ultima eventualità si potrebbe però obiettare, e sarebbe una critica coerente con quanto sostenuto da Hegel, che essa entra in contraddizione con l'essenza del matrimonio, che è un atto della libertà. Bisogna essere invece d'accordo senza riserve con Hegel allorché ritiene essere più etico riconoscere innanzi tutto l'importanza dell'istituzione matrimoniale e poi innamorarsi, piuttosto che, all'opposto, passare a poco a poco dall'inclinazione soggettiva al matrimonio (§ 162 A, 7.311 (141 seg.))²⁰⁷; nel secondo caso infatti il valore dell'istituzione non viene compreso: se l'inclinazione fosse il motivo esclusivo del matrimonio, allora esso potrebbe sciogliersi quando l'inclinazione si spegnesse. Da ciò deriva anche il buon diritto della polemica di Hegel contro la tendenza ad incapricciarsi di un determinato partner particolare (§ 162 Z, 7.312 (334)).

La sostanzialità del matrimonio ha come conseguenza che il momento naturale della sessualità, da un lato, diventa d'ora in avanti un elemento condizionato dal vincolo e con ciò un elemento accidentale; dall'altro, proprio per questo viene anche legittimato; Hegel respinge il concubinato, in cui si tratta solo del soddisfacimento dell'impulso naturale, così come respinge il cosiddetto amore platonico, che dà al momento corporeo «un'importanza infinita» proprio grazie alla sua negazione astratta (§ 163 A, 7.314 (143); cfr. 3.174 (I 186)). Poiché il matrimonio è un fatto spirituale, la spiritualità deve essere dichiarata in quanto tale, si deve cioè esigere una celebrazione formale del matrimonio (§ 164, 7.315 segg. (143

²⁰⁶ Cfr. 16.240. Pertanto Hegel sostiene giustamente che il celibato non è contro la natura, «bensì è contro l'eticità» (12.457 (313)).

²⁰⁷ Nella sua lettera *Sul matrimonio* Th. Mann concorda con questa concezione di Hegel: «Un'affermazione che ho letto con piacere, perché rispecchia il mio caso, un caso senza dubbio assai frequente» (1930; 176 (28 seg.)).

seg.)). Hegel polemizza vivacemente contro l'ideologia, che risale alla *Lucinda* di F. Schlegel, del libero amore che non avrebbe bisogno di istituzionalizzarsi; e anche se la realtà oggettiva del nostro tempo corrisponde alle idee di Schlegel più che a quelle di Hegel, gli argomenti hegeliani meritano ancora di essere presi sul serio. Un amore che non ha la forza di oggettivarsi come matrimonio non è un amore autentico, a dispetto di tutte le sue pretese; l'amore autentico presuppone piuttosto il dominio dell'impulso sessuale così come la capacità di sottoporsi ad un vincolo (§ 164 A, 7.316 seg. (143 seg.)). «L'elemento di impregnante gelo», che Hegel riconosce nell'ardore delle passioni sensibili (§ 162 A, 7.311 (142)), si fonda proprio su questa riserva di sciogliere la relazione, se essa non ci va più a genio, una riserva questa che presuppone il punto di vista atomistico della soggettività e che, nonostante le chiacchiere su libertà e profondità di sentimenti, può portare solo ad una strumentalizzazione reciproca, a cui non si può attribuire un valore etico²⁰⁸.

Che Hegel consideri le relazioni prematrimoniali di una donna moralmente più riprovevoli di quelle di un uomo è tuttavia inaccettabile (§ 164 Z, 7.317 seg. (335)). Ciò deriva dalla sua concezione di un'opposizione essenziale tra uomo e donna, che dovrebbe conseguire dalla loro differenza di genere, mostrarsi chiaramente nell'elemento spirituale e nell'elemento sensibile²⁰⁹ ed avere, infine, importanti conseguenze giuridiche. L'uomo sarebbe l'elemento attivo, spirituale, che si scinde entro di sé; la donna l'elemento passivo, l'elemento del sentimento, che resta con sé in un'unità immediata. Pertanto l'uomo soltanto potrebbe realizzare qualcosa di importante nello Stato e nella scienza (§ 166 con Z, 7.318 segg. (144 seg., 335 seg.)); solo lui dovrebbe rappresentare la famiglia, affermarsi nella società civile (§ 171, 7.324 (147)) e svolgere attività politica: che le donne non possano votare è per Hegel una ovvietà che non ha bisogno di essere motivata (§ 301 A, 7.469 (240)). Costituisce invece un merito di Fichte l'aver visto comunque un problema nella disuguaglianza giuridica allora esi-

²⁰⁸ Jermann (1986d; 149) scrive giustamente che sarebbe sbagliato voler riconoscere tendenze emancipative nel libertinaggio sessuale, che non è la liberazione da costrizioni eteronome, bensì il compimento del pensiero consumistico nell'ambito delle relazioni intersoggettive duali.

²⁰⁹ Cfr. 3.328 segg., 351 segg. (II 7 segg., 32 segg.); E § 369 Z, 9.517 segg. (II 522 segg.); § 397, 10.86 seg. (III 150). Non c'è nemmeno bisogno di dire che questa concezione è oggi superata: le differenze spirituali tra uomo e donna sono condizionate *storicamente* e possono essere modificate *storicamente*.

stente tra uomo e donna, pur avendo cercato di giustificarla in tutti i punti concreti. Il suo tentativo, tuttavia, è tale da indurci a non prenderlo sul serio e da suscitare piuttosto irritazione: Fichte prende le mosse da una metafisica dei differenti comportamenti sessuali dell'uomo e della donna (3.306 segg. (267 segg.)), che può essere parzialmente giusta sul piano empirico, ma da cui non si comprende affatto perché debbano derivare conseguenze giuridiche. Per lo meno Fichte è abbastanza coerente da richiedere diritti politici (attivi e non passivi) per i casi che non rientrano nella sua teoria ossia per le vedove e le donne nubili (3.348 (302)). Hegel però, e ciò va addotto a sua giustificazione, in contraddizione con il fatto di ritenere le donne esseri umani di seconda classe, assume per certa l'esistenza di una simmetria nel matrimonio: «Uguaglianza, identità dei diritti e dei doveri – l'uomo non deve valere più della donna – né meno» (§ 167 hZ, 7.321). Egli respinge tanto la poligamia islamica quanto la sopravvalutazione medievale della donna (*ibidem*), poiché la simmetria viene lesa in entrambe le posizioni, ed opta quindi per la monogamia, che giustifica con l'argomento aggiuntivo seguente: solo nella monogamia è possibile una dedizione *totale*; in essa soltanto l'idea dell'amore – essere nell'altro presso di sé – può essere compiutamente realizzata (§ 167, 7.320 (145)). In generale è chiaro che va privilegiata la *dualità* come forma fondamentale della pluralità.

Alla fine del capitolo sul matrimonio Hegel motiva infine la proibizione dell'incesto. Il fondamento di validità di questa proibizione non sta nella presunzione che l'incesto sia contro natura, bensì nell'essenza del matrimonio: in quanto dedizione *libera*, il matrimonio non può essere stretto nell'ambito intimo, naturale della famiglia. In effetti l'incesto è sicuramente espressione della paura di uscire veramente da se stessi, del timore nei confronti degli estranei; il matrimonio, invece, può essere una struttura affermativa, una struttura speculativa, solo in quanto *unità* di *esseri in-dipendenti* (§ 168, 7.321 seg. (146)). L'unificazione presuppone la differenza; ciò che è già unificato non può dunque essere unificato col matrimonio (§ 168 Z, 7.322 (336)).

Questo implicito privilegio conferito al matrimonio rispetto all'unità familiare naturale si evidenzia anche nel capitolo sul patrimonio della famiglia (in cui è degna di nota – come già detto in precedenza a p. 602 – soprattutto l'opzione per la proprietà comune in quanto forma più alta di proprietà rispetto a quella privata: § 170, 7.323 (147)). Hegel infatti sostiene che il legame con la famiglia d'origine ha come fondamento soltan-

to la naturale parentela di sangue, laddove il matrimonio ha a suo fondamento l'amore etico e sta più in alto di quel primo legame. Per questo motivo è razionale un diritto ereditario in cui si preveda, per esempio, che il patrimonio della moglie, in caso di morte di quest'ultima, passi al marito e ai figli e non ai parenti di sangue della sua famiglia d'origine (§ 172, 7.324 (147 seg.)). Qui Hegel polemizza contro la normativa del diritto romano antico, in base alla quale la donna, contro il concetto del matrimonio, stava «in rapporto più stretto con i suoi parenti che con i suoi figli e con suo marito» (§ 172 Z, 7.325 (336 seg.)); in effetti nel diritto romano i figli soppiantano nel caso di morte della madre tutti gli agnati solo dopo il *Senatusconsultum Orfiziano* del 178 d. C.²¹⁰. Hegel fornisce peraltro anche le categorie per comprendere su un piano di filosofia della storia questa idea giuridica: per la coscienza arcaica il legame con i parenti di sangue è più essenziale di quello coniugale, poiché tale coscienza considera la natura prioritaria rispetto alla libertà²¹¹.

Solo nella famiglia vera e propria, ossia nei figli, il matrimonio, secondo Hegel, è perfetto. Egli ravvisa senz'altro una struttura affermativa già nella relazione duale del matrimonio²¹²; ed è solo questa relazione che continua ad esistere dopo l'educazione dei figli: i figli devono abbandonare l'unità immediata con la famiglia ed emanciparsi da essa (§ 177, 7.330 (150)). Ma, sebbene il matrimonio sia indubbiamente un legame tra i due coniugi e non abbia più niente in comune con l'antica famiglia allargata²¹³, la procreazione e l'allevamento dei figli sono considerati da Hegel l'inveramento proprio della struttura duale: l'amore in quanto *relazione* dei coniugi si oggettiva nel figlio, anzi nella stessa relazione *diventa persona*²¹⁴. Questa idea risale all'epoca di Francoforte (1.249 (P 22 seg.)) e nei *Jenaer Systementwürfe I* è già completamente sviluppata: «Il lato del medio in cui

²¹⁰ V.D. Liebs (1975), 136. – Sulla storia e sulle determinazioni fondamentali del diritto ereditario romano – a cui allude Hegel nel § 180 A, 7.334 segg. (152 segg.) – cfr. in generale Liebs (1975), 130-147.

²¹¹ Si veda l'interpretazione hegeliana dell'*Antigone* e come Hegel privilegi la relazione fratello-sorella nella famiglia antica: 3.336 (II 16). Cfr. a tal proposito dell'Autore (1984b), 113 (135), n. 182.

²¹² Proprio per questo anche un matrimonio senza figli non è ritenuto da Hegel contrario al concetto (§ 162 hZ, 7.312; § 164, 7.315 (143)). Ci si può chiedere tuttavia se allora non dovrebbero essere consentiti anche matrimoni tra persone dello stesso sesso.

²¹³ Così giustamente S. Blasche (1975), 319 seg.

²¹⁴ L'argomentazione hegeliana ricorda note argomentazioni che fondano la famiglia alla luce della teoria trinitaria. Cfr. cap. 4, n. 208.

essi [sc. i coniugi] si riconoscono come uno e come superati è necessariamente una coscienza, infatti essi sono uno solo in quanto coscienza; si tratta del figlio, nel quale si riconoscono come uno in quanto si riconoscono in *una* coscienza, e proprio in questo si riconoscono come tolti, e in lui guardano questo loro essere-tolti. Essi si riconoscono in lui [...] come unità divenuta» (GW 6, 303). In modo corrispondente nei *Lineamenti* si dice che l'unità del matrimonio, che nei coniugi esiste soltanto in soggetti separati, diventa nei figli anche un oggetto essente-per-sé, «ch'essi amano come loro amore, come loro sostanziale esserci» (§ 173, 7.325 (148)). Questa struttura è ancora più affermativa di quella già sommamente speculativa del matrimonio: viene ora amato non solo l'Altro, ma anche la *relazione* con l'Altro. «La madre ama nel figlio il marito, questi in lui la moglie; entrambi hanno in lui il loro amore a sé dinanzi» (§ 173 Z, 7.326 (337))²¹⁵.

I figli pertanto, secondo Hegel, sono soggetti di diritto: hanno il *diritto* di essere nutriti ed educati (§ 174, 7.326 (148)). Questa concezione può sembrare ovvia; ma è certamente indirizzata polemicamente contro Fichte. Infatti, secondo l'impostazione contrattualistica fichtiana, soggetti di diritto sono soltanto esseri attualmente razionali, per cui «non [si può] dire che il figlio abbia un diritto di coazione all'educazione» (3.359 (312)). Anzi, compatibile con il diritto razionale, secondo Fichte, è addirittura uccidere i figli; lo Stato può certamente emanare leggi che proibiscano questi atti, ma non deve farlo necessariamente (3.361 (314)). Contro questa rozza concezione Hegel si richiama giustamente alla *potenziale* natura spirituale dei figli: «I figli sono *in sé* liberi, e la loro vita è l'immediato esserci soltanto di questa libertà, essi appartengono perciò né ad altri né ai genitori come cose» (§ 175, 7.327 (149)). In effetti proprio nel caso dello spirito è stringente tener conto della potenzialità; lo spirito è ciò che si sviluppa unicamente verso ciò che egli è, che diventa ciò che è. Hegel pertanto critica la posizione dei figli nel diritto romano, posizione che definisce con qualche esagerazione «un rapporto di schiavitù», «una delle istituzioni che più macchiano questa legislazione» (§ 175 A, 7.328 (149); cfr. § 174 Z, 7.327 (337 seg.)).

Le osservazioni dei *Lineamenti* dedicate all'importanza dell'educazione dei figli sono stringate e si limitano ad una critica della «pedagogia del

²¹⁵ Questo è anche il motivo per cui i genitori amano i figli più di quanto i figli non amino i genitori (cfr. § 175 Z, 7.329 (338) e già Arist. *EN* 1161b 18 segg.): solo i genitori possono riconoscere nei figli un atto della loro libertà.

gioco», che si abbassa al livello dei bambini invece di sollevarli al proprio²¹⁶. Nei *Jenaer Systementwürfe*, invece, Hegel ha descritto con tratti scultorei il modo in cui il figlio viene a conoscenza del mondo in genere soltanto attraverso i genitori: la coscienza dei genitori è «la sua materia, a spese della quale egli si forma; sono per lui un ignoto oscuro presagire di se stesso; essi superano il suo semplice star racchiuso entro di sé» (GW 6, 304). Il figlio non ha un rapporto *immediato* col mondo; questo rapporto è già da sempre impregnato dell'interpretazione dei genitori, mediato dalla loro tradizione: «A questa coscienza il mondo non perviene come un qualcosa che diviene, così come fino ad allora, nella forma assoluta *di un elemento esterno*, bensì compenetrato dalla forma della coscienza; la sua natura inorganica è il *sapere dei genitori*, il mondo è già un mondo preparato; e ciò che perviene al figlio è la forma dell'*idealità*» (304 seg.). Ciò che affascina in questo passo è che Hegel vi anticipa al livello della filosofia reale l'idea fondamentale dell'ermeneutica (trascendentale) di un Peirce e di un Royce: non esiste una relazione immediata soggetto-oggetto; piuttosto questa relazione è intrecciata e si impone in virtù della relazione soggetto-soggetto costituita dalla tradizione.

Dal carattere etico del matrimonio e dall'importanza costitutiva che riveste la famiglia per il singolo, per la sua prima così come per la sua seconda nascita in quanto essere spirituale²¹⁷, deriva che il matrimonio non può essere sciolto senza nessun impedimento. È vero che Hegel ritiene il matrimonio indissolubile solo *in sé* (§ 163, 7.313 (142)) e respinge perciò la totale proibizione del divorzio come una legge «vuota» ossia «rigida» (GW 8, 240): come non si può essere costretti a sposarsi, così nemmeno si può essere costretti a restare insieme (§ 176, 7.329 (149 sf.))²¹⁸. Ma il matrimonio non può essere sciolto in base ad umori, bensì annullato solo da una autorità etica: lo Stato, la Chiesa. Questa istanza deve «rendere difficile al massimo grado» la possibilità di scioglimento «e sostenere il diritto dell'eticità contro al libito» (§ 163 Z, 7.315 (335)). Un divorzio trop-

²¹⁶ § 174 Z, 7.327 (337 seg.); § 175 A, 7.328 (149); cfr. E § 396 Z, 10.81 (III 144 seg.).

²¹⁷ Cfr. E § 521, 10.320 (III 370).

²¹⁸ Questo è banalmente giusto e nessuno lo contesta; solo che da ciò non segue affatto che si debba consentire il divorzio, ossia concretamente il diritto di risposarsi. È indispensabile a tal fine un argomento aggiuntivo che si risolve nell'accordare al singolo un diritto all'errore, per cui non è lecito escludere che egli possa stipulare un nuovo matrimonio, questa volta felice per sempre (i cambiamenti che possono verificarsi nei coniugi non sarebbero sempre prevedibili e così via).

po facile costituisce un momento di dissoluzione dello Stato (§ 167 hZ, 7.321). Hegel rinvia all'epoca della tarda repubblica a Roma (§ 178 hZ, 7.332; § 180 A, 7.335 (153)). Questa concezione deriva con assoluta consequenzialità dall'impostazione sostanzialistica di Hegel: mentre per il contrattualista Fichte un matrimonio può essere sciolto subito per consenso delle due parti – «lo Stato, a rigore, non deve nemmeno chiedere i motivi della loro separazione» (3.337 (293)) –, Hegel prende le mosse da un *diritto dell'istituzione*, che conserva necessariamente la sua validità anche quando i coniugi non vogliono più permanere nel matrimonio. «Il diritto contro lo scioglimento», scrive Hegel, è il «*diritto del matrimonio* stesso, non della persona individuale in quanto tale» (§ 159 hZ, 7.308). Con ciò bisogna sicuramente essere d'accordo ed aggiungere qualcosa di cui però Hegel non parla: nella maggior parte dei casi un divorzio è anche una dissoluzione della famiglia, colpisce gli innocenti ossia i figli (non considerati peraltro soggetti di diritto da Fichte).

Il divorzio è lo scioglimento *patologico* della famiglia. Il suo scioglimento naturale si verifica con la morte dei genitori. Essa ha come conseguenza (legale) l'eredità, che Hegel legittima con il fatto che il patrimonio appartiene comunque all'intera *famiglia*, a cui pertanto spetta giustamente (§ 178, 7.330 seg. (150); cfr. già GW 8, 241 seg.). Si presenta tuttavia qui il problema seguente: con la dissoluzione della famiglia allargata non è forse diventata priva di senso almeno l'eventualità – lo stesso Hegel accenna a questo dubbio (330 (150))²¹⁹ – che l'eredità vada a lontani parenti? E lo Stato, essendo una istituzione superiore rispetto alla famiglia, non deve forse con una massiccia imposizione fiscale far partecipare all'eredità la comunità? In ogni caso l'opzione di Hegel per una limitazione della libertà di testare (§ 179, 7.332 seg. (151))²²⁰, in particolare della libertà di preferire alcuni figli a scapito di altri (§ 180 A, 7.335 (153)), può essere so-

²¹⁹ Come scrive giustamente Liebs, il diritto ereditario tedesco vigente – che risale essenzialmente al diritto romano – «ha spesso l'effetto di un gioco della lotteria», poiché con parenti più lontani di cugini e cugine non abbiamo una dimestichezza maggiore di quella che abbiamo con un qualsiasi altro cittadino: «La successione illimitata ai parenti prevista nel diritto ereditario tedesco vigente, che però non vale più già nel diritto, per esempio, dei paesi nordici, è oggi superata come anche tante altre disposizioni, per esempio, la trasmissione ereditaria di beni che beneficiano della sovvenzione statale» (1975; 130). Il diritto ereditario è un bell'esempio di norme storicamente condizionate, la cui razionalità è data appunto solo sotto determinate condizioni storiche.

²²⁰ Analogamente a Fichte (3.257 segg., 367 (225 segg., 319); 10.602 segg.), Hegel argomenta che comunque il morto non ha diritti che bisogna rispettare.

lo accettata. Oltre allo scioglimento patologico e a quello naturale Hegel conosce anche uno scioglimento *etico* della famiglia, che si verifica quando i figli raggiungono l'età adulta (§ 177, 7.330 (150)): allora essi diventano persone indipendenti, membri della società civile (§ 181, 7.338 (154)).

7.5.2. *La società civile*

Nella dottrina della società civile un importante studioso come Larenz ha voluto vedere «forse la più geniale concezione politica di Hegel» (1940; 29); ed è sicuramente indubitabile che la società civile in quanto segno distintivo della Modernità sia stata da Hegel «per la prima volta tematizzata in linea di principio» e sollevata «alla coscienza concettuale di se stessa» (M. Riedel (1970b), 67). Ciò è dimostrato dalla fortuna di questa dottrina, che, da una parte, ha fatto storia e, dall'altra, fu respinta da numerosi contemporanei come, per esempio, H.Ch.W. Sigwart (1831; 218).

Riconoscendo il diritto di una società civile autonoma, Hegel prende definitivamente congedo dall'ideale dell'eticità greca; già nel 1805-06, nonostante la malinconica ammirazione della bella e felice libertà ancora esistente nell'eticità greca, egli protestava contro l'assenza in essa di un diritto della particolarità, come appare evidente soprattutto nella *Politeia* di Platone (GW 8, 262 seg.)²²¹. Nell'età moderna la “politeia” platonica viene depotenziata a polizia: «la vita pubblica e il governare, l'agire dell'intero stesso – [viene] ora ridotto all'agire dell'intero in vista della pubblica sicurezza di ogni tipo» (272). Nella “politeia” sussiste un'unità immediata del singolo con lo Stato, mentre la polizia è l'apparire privo di vita e di spirito dell'universale nella sfera della particolarità, l'espressione dello Stato esterno, dello «*Stato della necessità e dell'intelletto*», che è l'unico ed esistere a questo livello (§ 183, 7.340 (155)). Il tardo Hegel continua a sostenere che questa non può essere l'ultima parola dello sviluppo giuridico, anche se le teorie giuspubblicistiche dell'«individualismo possessivo»²²² elaborate nella prima età moderna non hanno portato a nessuna visione superiore dello Stato (§ 182 Z, 7.339 (340)). Egli riconosce però, a parti-

²²¹ Si veda a tal proposito G. Calabrò (1974), 80 seg.

²²² Riprendo il termine, che non si trova naturalmente in Hegel, da C.B. Macpherson (1962). Ma la critica hegeliana della società civile si risolve nel rilevare criticamente che in essa si tratta soltanto di interessi particolari: «Nella società civile ognuno è a sé fine, tutto il resto è niente per lui» (§ 182 Z, 7.339 (340)).

re dal periodo di Jena, che l'universale deve risultare per così dire come negazione della negazione – come addomesticamento della particolarità, alla quale va accordato un parziale spazio di sviluppo, poiché in ultima istanza ciò influisce positivamente anche sull'universalità; il bene comune deve mediarsi con l'interesse personale (§ 184 Z, 7.341 (340 seg.)). Un addomesticamento è però assolutamente necessario: l'egoismo cieco, a cui spinge il mondo moderno, nella sua contraddittoria miscela di libertà arbitraria e dipendenza totalmente eteronoma da bisogni in parte naturali e in parte indotti socialmente, è orientato all'autodistruzione.

Da un lato, è vero che gli interessi particolari necessariamente si elidono reciprocamente. Già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel descrive con grande efficacia come il mirare al piacere venga regolato e controllato mediante la necessità: dal momento che l'altro è, come me, altrettanto avido di piacere, ne deriva un contraccolpo sulle mie intenzioni, che mi ributta indietro laddove credevo di aver raggiunto la meta; «la *necessità astratta* ha dunque valore di *potenza*, – soltanto negativa e dal concetto non colta, – *dell'universalità*, potenza nella quale l'individualità vien ridotta a brandelli» (3.274 (I 306)). Così anche nel mondo dell'economia domina l'universalità, in quanto è l'altro principio rispetto alla particolarità, universalità che qui però è relativa e non-libera, poiché non viene voluta in quanto tale, ma gioca il suo ruolo, per così dire, dietro le spalle dei singoli e si vendica della loro particolarità (§ 182, 7.339 (154); cfr. § 186, 7.346 (157)). Hegel elogia l'economia politica, una «delle scienze che sono sorte nell'età moderna come in loro terreno» (§ 189 A, 7.346 (160)); nel fatto che essa faccia riferimento a leggi certe – pur restando al livello dell'intelletto – egli ravvisa un elemento di conciliazione²²³. In effetti è chiaro che le parti opposte coinvolte nell'attività economica – per esempio: produttore e consumatore, capitale finanziario e capitale industriale – permangono in una dipendenza reciproca nella loro contrapposizione; ci sono palesemente – come negli ecosistemi²²⁴ – regole di retroazione, che hanno come conseguenza la presenza di cicli e l'oscillazione tra due estremi.

²²³ Notevoli sono le conoscenze che Hegel aveva delle dottrine economiche del suo tempo (su ciò cfr. in particolare i lavori di P. Chamley (1963; 1965; 1982)). Basti qui ricordare che dal 19 febbraio al 16 agosto 1799 Hegel compilò un commentario con glosse alla traduzione tedesca dell'opera di J. Stewart *Inquiry into the Principles of Political Oeconomy* (Rosenkranz (1844), 86 (107)), commentario che purtroppo non ci è pervenuto.

²²⁴ Il giusto riferimento alle analogie tra ecosistemi e società civile si trova in Jermann (1986d; 167, n. 21); in entrambi i casi sono riconoscibili strutture della logica dell'essenza.

Si tratta tuttavia di un equilibrio estremamente labile già per il fatto che ognuno si adopera a riconoscere le leggi generali e ad adeguare ad esse il proprio comportamento, ma proprio per questo modifica tali leggi²²⁵, un fenomeno questo che Hegel non vede ancora concretamente, ma a cui accenna in forma generale (§ 187, 7.343 (157)). Ciò porta a quelle polarizzazioni tra poveri e ricchi che a lungo andare producono necessariamente effetti negativi anche sui ricchi, il che però non ha affatto come effetto automatico l'emergere di strutture razionali. È proprio questa visione delle aporie in cui si avvolge in modo inestricabile la società civile che distingue Hegel da un liberale come A. Smith: la società civile, in cui si riscontra un «resto dello stato di natura» (§ 200 A, 7.354 (164))²²⁶, offre «lo spettacolo in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe» (§ 185, 7.341 (156)); e questa smodata situazione di polarizzazione²²⁷ «può pervenire alla sua armonia soltanto grazie allo [S]tato, che su di essa ha potestà» (§ 185 Z, 7.343 (341)).

Proprio a causa di questa dipendenza della società dallo Stato Hegel tratta già nella società civile istituti come giustizia e amministrazione, il cui carattere *statuale* anche per lui è indubbio (cfr. § 287, 7.457 (233))²²⁸. Questa prolessi, ciò nondimeno, è illegittima, non solo perché privilegia un'interpretazione sostanzialmente sociale del diritto – in termini più chiari:

²²⁵ In nessun settore della realtà attese che si autoadempiono (e quindi si autodistruggono) giocano un ruolo così rilevante come nel settore dell'economia: poiché si crede che ci sarà un declino economico, alla fine il declino economico avviene. Da ciò deriva l'enorme importanza della manipolazione delle opinioni per una politica economica efficace. La teoria dei giochi – il comportamento calcolante e strumentale portato alla perfezione – è forse la scoperta più caratteristica del XX secolo.

²²⁶ In modo ancora più radicale Fichte caratterizza il mondo dell'economia come sfera dello stato di natura (10.578); la dottrina liberale dell'equilibrio del mercato è, a suo parere, un'assunzione assurda, che «essi [sc. i teorici liberali] hanno escogitato per cavarsi d'impiccio, per quanto sia in contraddizione con la ragione e l'esperienza» (554).

²²⁷ L'utilizzazione hegeliana del concetto di «smodatezza» [Maßlosigkeit] ricorda la ἀρίστος δυνάς di Platone, che, in primo luogo, è la negazione dell'Uno in quanto misura determinata e che, in secondo luogo, si manifesta nell'acuirsi dell'opposizione tra estremi contrari. È palese che per Platone essa (in quanto principio ontologico universale) è anche alla base della dissoluzione dello Stato oligarchico, dissoluzione che egli riconduce alla polarizzazione tra poveri e ricchi (R. 550c segg.).

²²⁸ Hegel sembra non aver compreso altrettanto chiaramente il carattere di diritto pubblico delle comunità (§ 288, 7.457 seg. (233)). Questo vale anche per Michelet (1866), per il quale la società civile, che ha una posizione intermedia tra il mondo dell'economia e il mondo dello Stato, comprende quartiere [Bezirk], comune [Gemeinde] e provincia [Kreis].

una giurisprudenza degli interessi nel senso di Ph. Heck –, ma anche perché l'argomento di Hegel (più implicito che esplicito) prova troppo e perciò non prova niente: in genere nel sistema hegeliano ciò che viene prima ottiene la sua realtà effettiva soltanto in ciò che viene dopo, ma allora si potrebbe trattare il potere legislativo e così via già nel diritto astratto. La partizione hegeliana della società civile comprende comunque «Il sistema dei bisogni», «L'amministrazione della giustizia» e «La polizia e la corporazione» (§ 188, 7.346 (159)). È quindi una partizione dialettica: al benessere dei singoli segue l'universalità della giustizia (è interessante che qui, sulla base del carattere negativo della società civile, la giustizia occupi il secondo posto); nella polizia e nella corporazione, infine, ha luogo una mediazione di singolarità e universalità, di benessere e diritto, prima a livello statale e poi a livello privato.

7.5.2.1. *Produzione, consumo, divisione del lavoro, alienazione*

Il capitolo sul sistema dei bisogni tratta dapprima i vari tipi del bisogno e dell'appagamento, poi i vari tipi del lavoro e infine il patrimonio, titolo sotto cui Hegel sviluppa la sua dottrina dei "ceti". Con chiarezza spregiudicata Hegel mette in risalto il carattere alienante della produzione e del consumo moderni: con lo sviluppo della cultura i bisogni naturali fondamentali dell'uomo e con ciò i mezzi per il loro appagamento si differenziano e si raffinano sempre di più (§ 190 seg., 7.347 (160 seg.)); anche il lavoro deve pertanto sempre più specializzarsi (§ 196, 7.351 (162)) e ciò rende necessaria una divisione del lavoro sempre più accentuata, che infine porta a sostituire l'uomo con la macchina (§ 198, 7.351 (163)). Già a Jena Hegel aveva riconosciuto che questa sostituzione del lavoro umano con la macchina significa sicuramente un alleggerimento della fatica; ma, d'altra parte, la macchina, poiché assoggetta la natura, abbassa anche l'uomo: «Ma ogni inganno che egli [*sc.* l'uomo] esercita contro la natura, e con cui continua a stare all'interno della singolarità di essa, si vendica contro l'uomo stesso; ciò che l'uomo le strappa ha come conseguenza che quanto più la soggioga, tanto più lui stesso si abbassa» (GW 6, 321). In tal modo, infatti, non viene eliminata la necessità del lavoro; avviene soltanto che il lavoro stesso diventa «*meccanico*», non si dirige più «vivente ad essa [*sc.* natura] come ad una natura vivente»; lavoratore e prodotto non hanno più niente a che fare l'uno con l'altro. Questo è vero anche perché la par-

cellizzazione dei bisogni accresce la totale dipendenza reciproca degli uomini (§ 198, 7.352 (163)): ciò che producono non viene consumato da loro stessi e ciò che consumano non viene da loro stessi prodotto. «L'uomo non elabora più col lavoro ciò di cui ha bisogno, o non ha più bisogno di ciò che ha elaborato col lavoro» (GW 6, 321 seg.).

All'opposto, in un bel passo dell'*Estetica* Hegel descrive l'unità immediata degli antichi eroi con il mondo da essi prodotto, in cui vivono e di cui godono in via immediata. «Ulisse si è costruito da sé il suo grande talamo, ed anche se le celebri armi di Achille non sono opera sua, tuttavia anche qui non c'è l'intreccio molteplice delle attività, perchè a fare le armi è Efesto, su preghiera di Teti. In breve, tralucono dappertutto la prima gioia delle nuove scoperte, la freschezza del possesso, la conquista del godimento; tutto è familiare, l'uomo ha in ogni cosa presente dinanzi a sé la forza del suo braccio, l'abilità della sua mano, l'avvedutezza del suo spirito o un risultato del suo coraggio e del suo valore». Gli oggetti del mondo epico sono ancora oggetti che hanno un'anima e non «cose morte o mortificate dall'abitudine» (13.338 (293 seg.)). Nella Modernità invece ciò di cui il singolo ha bisogno «o non è o è solo in minima parte lavoro proprio, ed inoltre ognuna di queste attività procede sempre di più non in maniera individualmente viva, ma meccanicamente secondo norme generali» (337 (292)). Con acuto spirito di osservazione Hegel mostra come il momento dell'alienazione faccia il proprio ingresso anche negli idilli moderni che tentano invano di evocare quella unità arcaica: nella *Luisa* di Voß, per esempio, giocano un ruolo caffè e zucchero, «prodotti che non possono essere nati in questa cerchia ed implicano subito [...] un mondo estraneo con le sue varie mediazioni, del commercio, delle fabbriche, in generale dell'industria moderna. Quella cerchia paesana non è quindi compiutamente in sé chiusa» (339 (294)).

Quale mondo va preferito, l'antico o il moderno? Sebbene non metta in dubbio che gli uomini nel mondo antico fossero più appagati, poiché non erano alienati²²⁹, Hegel considera tuttavia quella unità immediata non soltanto come qualcosa di irrimediabilmente perduto, ma anche come qualcosa che è stato giustamente abbandonato, perché solo in forza di questo passo si potevano sviluppare spirito e ragione. Non solo il mondo degli idilli, la cui stucchevole semplicità Hegel mette in ridicolo volentieri e con sarcasmo (13.250, 336 (216 seg., 291); 15.391 seg. (1221)), ma anche il

²²⁹ Sul termine v. 13.338 (293).

mondo dell'epos non è adatto a che lo spirito possa pervenire a se stesso. La pedanteria con cui Omero descrive un bastone, un letto, i vestiti, ci è estranea, perché lo spirito non può trovare se stesso in queste cose – «così come presso di noi, per es., i contadini parlano con molti dettagli di cose esteriori [...] il che certo appare qualcosa di insipido nei confronti di una vita intellettuale più elevata» (15.344 (1180)). Questa valutazione di Hegel corrisponde fin nei particolari a quella di Platone che, in modo del tutto analogo, descrive con calda simpatia la *polis* arcaica (omerica) che manteneva la misura; ma l'ampiezza di dettagli con cui egli descrive il compansamento del tempo passato ci fa capire a sufficienza che a quel tempo l'elemento naturale, il cibo appunto, era l'essenziale²³⁰. Nella sua filosofia della storia Platone ha tuttavia mostrato con grande vigore come la visione che si eleva allo spirito venga raggiunta solo da pochi; egli è dell'opinione che l'abbandono della precedente unità immediata con la natura abbia come conseguenza nella maggior parte degli uomini un incremento dei desideri particolari e un'interna lacerazione.

Proprio questa concezione sembra essere anche quella di Hegel: nel frenetico avvicinarsi degli appagamenti particolari viene raggiunta una liberazione solo in modo *formale*: il singolo bisogno naturale viene certamente negato mediante la produzione di un nuovo bisogno, che viene però, a sua volta, subito sostituito da un altro (§ 195, 7.350 (162)). Questo incremento dei bisogni causa con il lusso «un aumento parimenti infinito della dipendenza e della necessità», che deve combattere con la ruvidezza dell'egoismo ossia con «ciò che è assolutamente duro e restio» (§ 195, 7.351 (162)); anche prescindendo dalla conseguenza costituita dall'impoverimento di ampie classi sociali, caratteristica del consumo moderno è la contraddizione seguente: il singolo presume di raggiungere nel consumo il suo appagamento più soggettivo e più privato, ma in verità dipende nei suoi bisogni dalla società in modo completamente eteronomo. Già Hegel riconosce che numerosi bisogni non hanno origine nei consumatori, ma vengono piuttosto suscitati dai produttori in vista di ricavarne un profitto (§ 191 Z, 7.349 (343 seg.)); anche il fenomeno del consumo finalizzato al prestigio, come ottant'anni dopo sarà descritto in modo particolarmente impressionante da Th. Veblen, è noto a Hegel: «È da ultimo non più il bisogno, bensì l'opinione che deve venir appagata» (§ 190 Z, 7.348 (343)). Questa opi-

²³⁰ R. 369b segg., in particolare 372b seg. Si veda a tal proposito dell'Autore (1984a), 595 segg. (433 segg.).

nione viene prodotta dalla società (§ 192 Z, 7.349 (344)); il bisogno di imitazione, da un lato, e il desiderio di superare gli altri, dall'altro, sono le forze che stanno alla base «della moltiplicazione dei bisogni e della loro diffusione» (§ 193, 7.350 (161)). La categoria fondamentale di questa sfera è quindi l'arbitrio in quanto accidentalità interiore che ignora di essere determinata (§ 194, 7.350 (161)). Indubbiamente Hegel sottolinea di continuo che con questa "spiritualizzazione" dei bisogni viene raggiunto uno stadio più elevato di quello della dipendenza immediata dalla natura (§ 187 A, 7.344 (158 seg.); § 190 Z, 7.348 (343); § 194 A, 7.350 (162)) ed anche che il lavoro ha come conseguenza lo svilupparsi di una cultura pratica (§ 197, 7.352 (163)). Ma, nonostante questa visione ottimistica (che va senz'altro messa in questione, poiché con la varietà arbitraria dei consumi e la meccanizzazione del lavoro sembra per la verità affermarsi una controtendenza), è in ogni caso chiaro anche per Hegel che questi effetti positivi non sono oggetto di aspirazione da parte di coloro che ne sono coinvolti, bensì sono dovuti in un certo senso all'astuzia della ragione: nel sistema dei bisogni la civiltà è considerata dai singoli soggetti come un semplice mezzo per creare un nuovo appagamento nell'ambito dell'elemento naturale; ma in verità essi vengono ingannati: si estraniando sempre di più dalla natura e perdono l'unità immediata col godimento. Questa delusione e l'indipendenza dello spirito, che ne deriva, è esattamente ciò che costituisce lo scopo della ragione (§ 187 A, 7.344 (158 seg.)).

Analogamente, anche la perdita dell'autonomia, la dipendenza reciproca degli uomini gli uni dagli altri, ha senz'altro, secondo Hegel, un lato positivo. Il fatto che nella società civile ognuno sia il prossimo di se stesso ha come risultato paradossale un dipendere reciproco dei singoli che non esisteva in questa forma nell'Antichità, nonostante tutta l'unità che poteva esserci tra i membri della *polis*. Così come nel contratto con tutta la strumentalizzazione reciproca emerge una prima forma di intersoggettività giusta, così anche «[i]n questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni l'*egoismo soggettivo* si rovescia nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*, – nella mediazione del particolare ad opera dell'universale come movimento dialettico, così che, mentre ciascuno guadagna, produce e gode per sé, egli appunto con ciò produce e guadagna per il godimento degli altri» (§ 199, 7.353 (163 seg.)). Questa dipendenza reciproca, tuttavia, non cambia nulla al fatto che non tutti partecipano in egual misura alla ricchezza sociale: differenze naturali, diversità nella proprietà del capitale e nelle at-

titudini²³¹ causano una disuguaglianza dei singoli patrimoni (§ 200, 7.354 (164)). Hegel giustifica questa disuguaglianza con «l'oggettivo *diritto*, contenuto nell'idea, *della particolarità* dello spirito» (§ 200 A, 7.354 (164)); e sicuramente bisogna essere d'accordo con lui sul fatto che con la diversità di talento, di capacità produttiva e così via – diversità che non può essere eliminata – si possono giustificare *parzialmente* le differenze di reddito, tanto più che qui si tratta di una sfera della contingenza che il concetto, *all'interno di determinati limiti*, lascia aperta alla libertà.

Allo stesso modo è chiaro che la differenziazione in “ceti” ha un senso: nella realtà effettiva il momento della *particolarità* è assolutamente essenziale (§ 207, 7.359 seg. (168)). «Chi [...] vuole tutto, in effetti non vuole niente e non approda a nulla» (E § 80 Z, 8.170 (I 247)). Ci sarebbe peraltro da obiettare, innanzi tutto, che Hegel farebbe meglio a parlare di professioni piuttosto che di ceti, onde dare più forte evidenza al momento della *mobilità*, che egli sembra voler escludere, ma che va invece riconosciuto positivamente, tanto più che nella parcellizzazione del lavoro le specifiche differenze dei classici rami professionali vanno sempre più perdute. Anche Hegel esige comunque che l'appartenenza ad un ceto debba essere mediata non dalla nascita e da circostanze esteriori, bensì dalla propria volontà; e respinge come non conformi all'essenza della libertà soggettiva l'assegnazione dei singoli a determinati ceti da parte del governo nella *Politeia* di Platone e soprattutto il sistema indiano delle caste²³² (§ 206, 7.358 seg. (167); cfr. § 262 Z, 7.410 (360)). In secondo luogo, Hegel sembra sottovalutare i pericoli che derivano dalla divisione del lavoro, per esempio l'estraniamento reciproco dei ceti. Per contrastare questa tendenza, Fichte diventò massone; e, anche se si può a buon diritto dubitare che proprio questo fosse il mezzo adatto a quello scopo, bisogna riconoscere che le *Vorlesungen über die Freimaurerei* [Lezioni sulla massoneria]²³³ di Fichte

²³¹ La fondamentale importanza storica dell'opposizione tra capitale e lavoro, qui adombrata (come già nel § 189, 7.346 (159)), non è stata compresa concettualmente da Hegel. Questa comprensione è presente piuttosto nel tardo Fichte (cfr. 10.578 segg.).

²³² Hegel ha messo energicamente in evidenza come il sistema indiano delle caste sia in assoluta contraddizione con il diritto naturale: esso è quella «istituzione che ha reso e rende impossibile in eterno un'eticità e una vera cultura» tra gli Indiani (11.154 (Dsb, 136); cfr. anche 12.180 segg. (124 segg.)).

²³³ Queste lezioni non furono accolte nell'edizione delle opere curata da I.H. Fichte. Una ristampa facilmente accessibile si trova in: J.G. Fichte, *Ausgewählte Politische Schriften*, a cura di Z. Batscha e R. Saage, Frankfurt 1977, 169-216.

rappresentano il primo tentativo, per quanto goffo, di compensare le unilateralità del principio della divisione del lavoro (176 segg. (Fm 15 segg.)). Soprattutto è inaccettabile che differenze di reddito possano legittimare per Hegel anche differenze «della formazione morale e intellettuale» (§ 200 A, 7.354 (164)). Che almeno la *possibilità* di una formazione spirituale debba essere offerta ad ogni persona capace di riceverla, indipendentemente dal reddito dei genitori, è una esigenza non difficile da giustificare sulla base di una filosofia per la quale l'assoluto è spirito.

La dottrina hegeliana dei ceti, che risale al primo periodo di Jena, raggiunge nei *Lineamenti* (§§ 202-205, 7.355-357 (165-167)) in qualche modo la perfezione, poiché in quest'opera è una dottrina dialettica: alla sostanza naturalistica del ceto degli agricoltori segue la sveglia riflessione del ceto dell'industria, in cui Hegel annovera artigiani, addetti alle fabbriche e commercianti; nel ceto universale dei funzionari, infine, si tratta, come in quello degli agricoltori, di un universale sostanziale, che però qui è di natura ideale, spirituale. In relazione a questo tema Hegel sviluppa i primi accenni di una psicologia delle professioni volta ad interpretare il comportamento politico e religioso di determinati ceti a partire dal loro modo di lavorare. Egli spiega così in modo assai plausibile perché il ceto degli agricoltori, per esempio, rappresenti per la più una forza conservatrice: gli agricoltori dipendono dalla natura, a cui hanno *adattato* il loro lavoro, laddove il ceto dell'industria *dà forma* all'oggetto della sua attività: «[d]i ciò ch'esso riesce a mettere insieme e di ciò che gode, va debitore precipuamente *a se stesso*, alla sua propria attività» (§ 204, 7.357 (166)). Il primo ceto è pertanto più incline alla sottomissione, il secondo alla libertà; per questo motivo nelle città è sorto «il senso per libertà e ordine» (§ 204 Z, 7.357 (346)). Nel secolo XX queste riflessioni sono state sviluppate e integrate: così, per esempio, H. Freyer (1955, 15 segg.) scrive che l'abitante delle campagne non ha a che fare con artefatti, ma con strutture essenziali, mentre la determinazione fondamentale dell'artigiano e del lavoratore è il "fare". Artigiani e lavoratori, inoltre, differiscono tra loro per il fatto che i primi hanno ancora a che fare con entità intere, mentre per i secondi il mondo si dissolve in parti inorganiche: tutto è considerato modificabile e smontabile, il che naturalmente ha come necessaria conseguenza una perdita di valore²³⁴. Hegel riconosce giustamente anche l'importanza dell'agri-

²³⁴ Cfr. J. Ortega y Gasset (1954 segg.), IV 32-95: «Osservazioni sulla tecnica», specialmente 76 segg.

coltura per la fondazione della civiltà; soltanto con l'agricoltura comincia la storia vera e propria: fu solo la sedentarietà a rendere possibile la formazione di istituzioni fondamentali dell'eticità come la proprietà privata e il matrimonio (§ 203 A, 7.355 (165 seg.))²³⁵.

7.5.2.2. *Diritto processuale e diritto di polizia*

In una certa opposizione con la differenziazione in ceti si colloca la fondazione dell'amministrazione della giustizia (la seconda parte della società civile) cioè l'uguaglianza giuridica di tutti i cittadini. Hegel ritiene giustamente che questo punto di vista presupponga una formazione del pensiero che si sia elevata al suo aspetto formale, la formazione di un pensiero in grado di astrarre dal contingente e di attenersi all'essenziale. Degno di nota tuttavia è che la frase con cui Hegel esprime l'uguaglianza di tutti gli uomini indipendentemente da differenze religiose e nazionali, sia lacunosa in un punto rispetto al suo famoso modello che è *Gal. 3, 28*: «Non c'è più giudeo né Greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete *uno* in Cristo Gesù». In Hegel si dice soltanto: «*L'uomo ha valore così, perché è uomo*, non perché è ebreo, cattolico, protestante, tedesco, italiano, ecc.» (§ 209 A, 7.360 (169)). Mentre è chiaro il motivo per cui Hegel non parla di schiavi – il punto di vista corrispondente è già stato superato con l'ingresso nel terreno del diritto –, balza inevitabilmente agli occhi che non si parla di una parità sociale di diritti delle donne, il che è palesemente una conseguenza del concetto che Hegel ha della donna (v. *supra* p. 644). Va tuttavia sottolineato positivamente che egli parla esplicitamente degli ebrei e si esprime a favore della loro emancipazione anche nel capitolo sullo Stato (§ 270 A, 7.421 (210)), un bell'esempio questo del fatto che Hegel può essere liberale quando è razionale essere liberali.

Del significato delle sezioni «Il diritto come legge» e «L'esserci della legge» ci siamo già occupati in sostanza nel cap. 7.3.1. Queste sezioni trattano della necessità di una positivizzazione del diritto, anche quando il concreto contenuto di quest'ultimo non può più essere derivato dal con-

²³⁵ Hegel si richiama alle ricerche di storia delle religioni del suo amico F. Creuzer, in cui la consapevolezza che gli antichi ebbero dell'importanza dell'agricoltura viene analizzata nei miti (di Eleusi, per esempio).

retto. Il diritto deve essere espresso nella forma di leggi, poiché solo così è possibile raggiungere di necessità *universalità* e *determinatezza* (§ 211 A, 7.361 seg. (170)), momenti questi tra i quali sussiste, però, un rapporto di tensione, come Hegel spiega anche in un altro passo (§ 299 A, 7.466 seg. (239 seg.)). In ogni caso Hegel respinge il diritto consuetudinario inglese, usando l'interessante argomento (il cui presupposto è la divisione dei poteri dello Stato) che i giudici diventerebbero in tal modo legislatori (§ 211 A, 7.363 (170 seg.))²³⁶. La concezione hegeliana richiede indubbiamente determinate correzioni; soltanto nella concreta decisione dei giudici una legge dimostra la sua validità effettiva ed è quasi sempre il potere giudiziario a registrare nuovi sviluppi sociali prima che essi possano essere codificati nella forma di leggi (si pensi soltanto al fatto che anche in uno Stato di diritto come la Repubblica federale tedesca il diritto del lavoro è ancora per la maggior parte un diritto stabilito dai giudici). Ciò non è sfuggito in effetti nemmeno a Hegel; nel 1817-18 egli osserva: «questo giudicare effettivo ovvero questa prassi dei tribunali è ciò da cui originariamente nascono tutte le leggi; l'emanazione effettiva di sentenze fornisce decisioni che, sebbene adatte a casi singoli, diventano leggi universali, e così anche da *similiter judicatis* si forma una legge. I tribunali non possono essere organi morti rispetto alle leggi, bensì c'è sempre un peculiare modo di intendere, una peculiare visione del giudice» (Wa 126; cfr. E § 544 A, 10.343 (III 392)). Ma si deve sicuramente essere d'accordo con Hegel su questo: una codificazione del diritto, nei casi in cui sia possibile, è imprescindibile se non altro per motivi di legittimità. L'implicita presa di posizione di Hegel a favore di Thibaut e la sua dura critica a Savigny, peraltro non nominato esplicitamente (§ 211 A, 7.363 (170 seg.))²³⁷, costituiscono indubbiamente uno dei momenti più progressisti dei *Lineamenti*: si mostra qui nel modo più chiaro il rifiuto hegeliano della reazione romantica contro le rivendicazioni più razionali dell'illuminismo. Nella positivizzazione del diritto giocano un ruolo concrete circostanze sociali a cui deve fare riferimento il diritto astratto (§ 213, 7.365 (172)); di conseguenza, soprattutto nel diritto civi-

²³⁶ Giustamente Hegel considera particolarmente assurdo il fatto che, come nella legge delle citazioni della tarda romanità (su ciò v. Liebs (1975), 88 segg.), persino giuristi morti da lungo tempo siano chiamati a fornire il loro aiuto nell'interpretazione di leggi completamente indeterminate (§ 211 A, 7.363 (171)).

²³⁷ Bene su ciò O.D. Brauer (1982), 40 segg.: «Der Kodifikationsstreit zwischen Thibaut und Savigny und Hegels Stellungnahme [La controversia sulla codificazione tra Thibaut e Savigny e la posizione di Hegel]».

le e in quello commerciale, ma anche nel diritto penale, allorché si tratta di stabilire la misura della pena, diventano necessarie determinazioni che non è più possibile fondare nel loro contenuto (§ 214 con Z, 7.366 seg. (172 seg., 348); cfr. E § 529, 10.323 segg. (III 373 segg.); 17.195). Di fronte a queste determinazioni il diritto del soggetto si riduce al fatto che esse devono essergli rese note pubblicamente (§ 215, 7.368 (173))²³⁸; solo in questo modo è possibile impedire che il diritto resti un elemento esterno ed estraneo al popolo (§ 228 A, 7.381 (182)).

Il diritto, però, è qualcosa di effettivamente reale solo se è esigibile ossia, in breve, solo se ci sono tribunali. Senza tribunali le migliori leggi sono inutili; ed è pertanto dovere e diritto dello Stato e parimenti del cittadino di istituire tribunali e, rispettivamente, di rispondere davanti ad essi del proprio operato e di far valere solo davanti ad essi il proprio diritto, che in tal modo è nel contempo un diritto universale (§§ 219 segg., 7.373 segg. (176 segg.)). Hegel è uno dei primi filosofi del diritto ad aver riconosciuto la straordinaria importanza del diritto processuale ossia del diritto formale: il modo in cui il diritto si attua nel processo va, a sua volta, regolato (§ 222, 7.375 (178)) e ciò è anche quasi più importante delle leggi materiali (GW 8, 248)²³⁹. Delle concrete idee hegeliane sul diritto processuale fanno parte, in primo luogo, l'opzione per la transazione (nel diritto civile) che, purché solo possibile, ha la funzione di risparmiare il dispendio di un vero e proprio dibattito (§ 223, 7.375 seg. (178)); in secondo luogo, la decisiva richiesta della pubblicità dell'amministrazione della giustizia (§ 224, 7.376 (179)), che Hegel motiva giustamente con l'universalità del diritto, a cui compete quindi anche di comparire dinnanzi all'universalità (§ 224 Z, 7.377 (352)); infine, il sostegno all'istituzione di corti di giurati. In quest'ultima opzione R. Marcic vede «un buon contributo a una teoria della democrazia» (1970; 191); Hegel però non argomenta sulla base di un diritto del popolo alla partecipazione al terzo pote-

²³⁸ L'esigenza di rendere note pubblicamente le disposizioni giuridiche concerne anche disposizioni di diritto privato, in relazione alle quali Hegel quindi esige che abbiano carattere formale (§ 217, 7.370 seg. (175); cfr. già Fichte, 3.240 seg., 244 seg., 255 seg. (210 seg., 214 seg., 223 seg.)). Il principio della pubblicità del diritto potrebbe, del resto, essere fondato non solo sulla necessità della sua certezza, ma anche sulla base del concetto di diritto: in quanto sono qualcosa di *universale*, le norme giuridiche vigenti debbono essere note *intersoggettivamente*.

²³⁹ Cfr. R. Marcic (1970), 190: Hegel sa «che i diritti fondamentali *materiali* sono inefficaci senza il diritto *formale*, processuale *fondato* sul giudice legale».

re, bensì rinvia piuttosto al diritto dell'imputato di ricevere il giudizio da uomini appartenenti al suo ceto (§ 228, 7.380 seg. (181))²⁴⁰. Inaccettabile tuttavia è che egli si attenga ancora alla necessità della confessione da parte del delinquente (§ 227 Z, 7.379 (352 seg.); così già GW 8, 252) e giustifichi inoltre assurdamente addirittura le cosiddette pene straordinarie (*poenae extraordinariae*)²⁴¹.

La polizia e la corporazione devono, come già detto, promuovere il benessere del singolo all'interno del diritto (§ 229 Z, 7.381 (353)). Il concetto hegeliano di polizia è considerevolmente più ampio di quello attuale: la polizia deve occuparsi, tra l'altro, di cose assai diverse ossia «dell'illuminazione stradale, dell'edificazione di ponti, della tassazione dei bisogni quotidiani, così come della salute» (§ 236 Z, 7.385 (354)); ha quindi compiti relativi alla politica della sicurezza, dell'ordine, alla politica sociale, economica e della sanità. A tale scopo ha il diritto di proibire azioni che possono provocare danni soltanto *probabili* (§ 233, 7.383 (183)) e che Hegel distingue nettamente dai delitti (§ 232, 7.383 (183)). Questa distinzione, rinvenibile già in Fichte (3.294 (255 seg.)), è in effetti una distinzione importante: potrebbe fornire un aggancio per risolvere il problema attuale di una delimitazione concettuale fra illecito penale e illecito amministrativo, ma potrebbe essere troppo imprecisa: così il codice penale tedesco contempla anche numerosi reati di pericolo. Per quel che concerne la questione relativa a ciò che precisamente potrebbe essere lecitamente proibito dalla polizia, Hegel giustamente è dell'opinione che non si possa indicare un criterio preciso (§ 234 con Z, 7.383 seg. (184 e 353)). Ciò nondimeno, egli sostiene palesemente una posizione liberale, all'opposto, per esempio, di Fichte, il cui Stato di polizia aveva attaccato in modo molto forte già

²⁴⁰ In particolare egli opta per un dibattito suddiviso in due momenti: nel primo la questione di fatto viene chiarita da giudici popolari, mentre nel secondo momento il giudizio dovrebbe spettare a giuristi (§ 225 segg., 7.377 segg. (181)). Sulle idee di Hegel relative al diritto processuale cfr. W. Schild (1982). Hegel si basa ancora, del resto, su un processo inquisitorio, mentre nel processo penale odierno giudici e pubblico ministero sono persone diverse, per quanto entrambi siano portatori di funzioni pubbliche. La storia del processo penale tedesco è un bell'esempio di uno sviluppo dialettico: dal processo penale medievale, che poggiava sull'azione promossa da privati, segue con la "Carolina" il processo inquisitorio e a quest'ultimo nel XIX secolo il moderno processo accusatorio, in cui accusatori e giudici sono distinti, come nel Medioevo, e l'accusa è pubblica, come nell'età moderna.

²⁴¹ R § 227 A, 7.379 (180 seg.); E § 531 A, 10.328 (III 377). Sulla critica a queste pene *più miti* inflitte nei casi di rifiuto della confessione v. C.M. Kahle (1846), 365 seg.

nello scritto sulla differenza; e non a torto, se si pensa che Fichte esige nel suo Stato ideale che la polizia sappia «dove ogni cittadino sia ad ogni ora del giorno, e cosa faccia» (3.302 (262); su ciò cfr. Hegel, 2.85 (Psc 68 seg.)). Brillantemente Hegel riduce all'assurdo questo punto di vista con la riflessione che di conseguenza non solo ogni cittadino dovrebbe tenere occupati «per il controllo, i conti ecc. [...] almeno mezza dozzina di uomini», ma anche ogni controllore dovrebbe tenerne occupati altrettanti e così via (2.86 (Psc 69); cfr. 4.472). In opposizione a questo sistema meccanico di costrizione, fondato sulla diffidenza, che in ultima istanza dovrebbe proibire tutto, poiché da tutto si potrebbe paventare un possibile pericolo (2.84 (Psc 68)), Hegel loda gli Stati normali, che estendono il loro diritto di polizia solo ad alcune possibilità di lesioni del diritto e per il resto sono fiduciosi che i loro cittadini non debbano «subire limitazioni se non da un concetto e in virtù di una legge, a modificare la modificabile materia degli altri» (86 (69)). Senza questa fiducia la vita nello Stato non sarebbe più degna di essere vissuta: si adempirebbe nel suo significato peggiore il detto «*fiat iustitia, pereat mundus*», per cui grazie al diritto di polizia «la fiducia, la gioia e l'amore e tutte le potenze di un'identità autenticamente etica [sarebbero] completamente estirpate» (87 (70))²⁴².

7.5.2.3. *Il liberalismo economico e la plebe. Lo Stato sociale*

Al livello della politica economica il liberalismo di Hegel si mostra nel fatto di assegnare alla polizia solo una limitata funzione di controllo nei confronti dell'economia. Le enunciazioni di Hegel sono però assolutamente vaghe, e proprio in ciò si manifesta la tendenza liberale. Egli aspira comunque ad una soluzione intermedia tra il totale controllo dell'economia caratteristico delle antiche despotie orientali e la completa libertà dell'industria e del commercio; la polizia dovrebbe fissare i prezzi, controllare il commercio con l'estero, ricondurre l'interesse particolare a quello generale; i periodi durante i quali si scatenano convulsioni economiche, dovrebbero essere abbreviati, al fine di mettersi «sulla via di una necessità inconsapevole» (§ 236 A, 7.384 seg. (184 seg.)). Ma, nonostante

²⁴² Jermann (1986d; 175) richiama giustamente l'attenzione sulla seguente dialettica presente nel pensiero di Fichte: il controllo di polizia su tutto e su ognuno, che cancella ogni libertà, emerge proprio dal punto di partenza dell'individuo atomizzato, e tal riguardo «libero», che ha come inevitabile conseguenza la diffidenza totale.

l'esigenza che la libertà di commercio non debba essere di specie tale da mettere in pericolo il bene generale (§ 236 Z, 7.385 (354)), nonostante ogni regolazione di polizia, la società civile e la partecipazione ad essa restano soggette a cieche accidentalità (§ 237, 7.385 seg. (185)). Ciò ha effetti tanto più penosi, quanto più i singoli individui sono abbandonati alla società civile, che li sradica dai legami familiari (§ 238, 7.386 (185 seg.)); e anche se è del tutto sensato che, in quanto famiglia universale, la società civile sorvegli la loro educazione al fine di farli diventare membri efficienti della società (§ 239 con Z, 7.386 (186 e 354 seg.)) e impedisca attraverso interdizioni una prodigalità autodistruttiva (§ 240, 7.387 (186)), il risultato finale è angosciante: nasce la povertà e infine la plebe.

I paragrafi dedicati a questo problema sono tra i più famosi dei *Lineamenti*. Con grande forza analitica Hegel descrive come, da un lato, tutti i bisogni della società civile vengano diffusi tra i poveri e come, dall'altro, essi non abbiano alcuna possibilità di soddisfarli: i poveri vengono espulsi dalla società, anzi dallo Stato e dalla religione (§ 241, 7.387 seg. (186 seg.)). «Ai poveri viene così a mancare in massima parte la consolazione della religione: spesso non possono visitare le chiese per mancanza di abiti o perché sono costretti a lavorare anche la domenica [...]. Ugualmente al povero è reso spesso difficile il godimento della tutela giuridica. Le cose stanno altrettanto male per quanto riguarda l'assistenza sanitaria. Se anche a lui si provvede in caso di malattia vera e propria, gli manca tuttavia il più delle volte ciò che per il resto è necessario al mantenimento e alla cura della salute» (R. Henrich 194 seg. (Fd 377)). La situazione si inasprisce per il fatto che la crescente divisione del lavoro, l'incremento dei consumi nonché l'impovertimento di ampi strati e la loro dipendenza che da questo impoverimento deriva, favorisce per un altro verso solo la concentrazione delle ricchezze (§ 243 seg., 7.389 (187 seg.)); ma proprio questo ha come conseguenza un ulteriore aumento della povertà, tanto più che la permanente sovrapproduzione porta con sé disoccupazione. La totale disintegrazione della classe sociale che subisce questo processo porta alla formazione della vera e propria plebe, cioè di quei poveri caratterizzati da una disposizione d'animo ribellistica, dall'indolenza e da una disperata mentalità rivendicativa (§ 244 Z, 7.389 seg. (355 seg.)), disposizione d'animo che nasce dalla contraddizione tra la coscienza di sé come coscienza di un essere infinito e le circostanze esterne (R. Henrich 195 (Fd 377)). La plebe si è sviluppata soprattutto in Inghilterra; Hegel ne parla come di un fenomeno terribile; in nessun luogo come in questo paese si può vedere in

quali abissi senza fondo la natura umana sia capace di sprofondare (R. Iltting III 704 (Fd 381)). Ma la disposizione d'animo plebea si può osservare anche dal lato del ricco, il quale esperisce che gli è possibile comprare tutto: «La ricchezza può dunque condurre a quella medesima irrisione e mancanza di pudore a cui giunge la plebe povera [...]. Qui la cattiva coscienza è non solo come qualcosa di interiore, ma come realtà che è riconosciuta» (R. Henrich 196 (Fd 378); cfr. già 3.382 segg. (II 67 segg.)).

La contraddizione tra diritto e benessere che alla fine della seconda sezione della moralità si presentava nella forma del diritto di necessità, è qui – nel capitolo sulla polizia, che dovrebbe portare un equilibrio tra i due momenti – in un certo senso istituzionalizzata: «Abbiamo prima considerato il diritto del bisogno estremo [*sc.* il diritto di necessità] in relazione con un bisogno momentaneo. Qui il bisogno estremo [*sc.* la necessità] non ha più questo carattere momentaneo» (R. Henrich 196 (Fd 378)). Ma, nonostante questa contraddizione lacerante che mette in questione l'intera idea del diritto, Hegel non sa rispondere alla domanda su come essa dovrebbe essere risolta. Respinge l'ovvia richiesta di assicurare la sussistenza dei poveri mediante la tassazione dei ricchi, poiché ritiene che in questo modo si perderebbe l'amor proprio che spinge a guadagnarsi da vivere col lavoro; respinge la creazione artificiale di posti di lavoro, poiché un ulteriore incremento della produzione aumenterebbe il male che ne è alla base. «Viene qui in evidenza che malgrado l'eccesso della ricchezza la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe» (§ 245, 7.390 (188)). Il rimedio proposto da Hegel si risolve perciò nell'abbandonare la plebe al suo destino e a rinviare alla mendicizia (§ 245 A, 7.391 (188 seg.)): una proposta questa che è in contraddizione con quanto detto nei tre paragrafi precedenti e che sarebbe migliore se fosse la mano pubblica e non la beneficenza privata a provvedere contro la povertà (§ 242 A, 7.388 seg. (187); cfr. 3.314 seg. (I 352)), ma che soprattutto produce un effetto singolare provenendo da un pensatore che nell'eticità pensa di aver superato la moralità.

Per superare le aporie dell'economia moderna Hegel accenna però ancora a due possibilità. In primo luogo, si attende un sollievo da un allargamento della società civile in seguito all'apertura di nuovi mercati (§ 246, 7.391 (189)); la colonizzazione soprattutto potrebbe rendere possibile un nuovo inizio, un «ritorno al principio familiare» (§ 248, 7.392 (190)). Ma è facile rendersi conto che questa possibilità si imbatte necessariamente in

limiti naturali. Per di più porterebbe senz'altro assai presto ad aporie analoghe a quelle della madrepatria, dal momento che lo sviluppo della società civile presenta, secondo Hegel, un carattere in qualche modo ineluttabile: i problemi vengono così soltanto spostati, la povertà viene soltanto esportata²⁴³. Più sostanziale è invece la seconda soluzione, poiché sviluppa qualcosa di nuovo sul piano categoriale: la corporazione. La corporazione è caratteristica in particolare del secondo ceto, la cui mobilità la rende assolutamente indispensabile (§ 250, 7.393 (191)). Nella corporazione l'interesse egoistico dei singoli entra nei vincoli di un'universalità almeno parziale (§ 251, 7.394 (191)), per la quale il singolo deve impegnare le sue forze, ma che, d'altro canto, deve aver cura di lui (§ 252, 7.394 (191)). Da essa il singolo riceve quel riconoscimento che manca alla plebe e questo riconoscimento gli trasmette un senso dell'onore che gli consente di accettare in caso di necessità anche un aiuto (§ 253, 7.395 seg. (192)); nella corporazione il singolo ha la sua seconda famiglia (§ 252, 7.394 (191)), che, come la prima, quella naturale, è portatrice della sostanza etica dello

²⁴³ Questo punto di vista si trova già esposto, venti anni prima dei *Lineamenti*, nello *Stato commerciale chiuso* di Fichte, che giustamente è stato definito «il primo libro di un filosofo tedesco che si sia occupato della questione sociale e ne abbia cercato la soluzione a partire dall'idea dello Stato e del diritto» (J. Binder (1923), 225). Fichte riconosce, innanzi tutto, che la colonizzazione comporta uno sfruttamento contrario al diritto naturale (3.459 segg. (Scd 79 segg.)) e che, in secondo luogo, le aspirazioni divergenti del potere politico e di quello economico – tra gli Stati nazionali, da una parte, e una economia mondiale, dall'altra, – portano ad una situazione che non può essere più regolata in base a norme giuridiche razionali, bensì poggia su rapporti di forza esistenti di fatto, che traggono necessariamente con sé dapprima guerre commerciali e poi guerre militari, «di cui sogliono assegnare altri motivi» (468 (88)). Fichte augura di cuore successo agli sforzi di emancipazione delle colonie (469 (89)), pur aspettandosi dalla loro liberazione effetti svantaggiosi sull'economia delle nazioni ricche (469 segg. (89 segg.)). – A prescindere dalla perpeticuità di molte analisi particolari, che anticipano in parecchi punti la tesi fondamentale di Lenin sull'imperialismo come ultima fase del capitalismo, la richiesta di Fichte di una chiusura dello Stato commerciale è astratta. Sul piano della storia del mondo l'elemento affermativo della colonizzazione va piuttosto individuato nel fatto che, pur con tutte le ingiustizie che ha causato, essa ha favorito «la rappresentazione dell'universalità dell'uomo»; «svanisce la particolarità delle nazioni, dei loro costumi e della loro cultura. Rimane il pensiero universale che tutti gli stranieri sono uomini» (R. Henrich 200 (Fd 399 seg)). Hegel critica la boria degli spagnoli, dei portoghesi e degli olandesi che «in passato sono andati dai popoli stranieri con la visione gretta per cui quei popoli erano qualcosa di inferiore. Solo a partire dagli inglesi, che hanno preso le mosse dall'uomo in quanto pensiero, il mondo intero è stato posto in rapporto universale» (201 (Fd 400)). In effetti proprio nel disordine dell'economia mondiale c'è forse il germe di uno sviluppo universalistico.

Stato. «La santità del matrimonio e l'onore della corporazione sono i due momenti intorno ai quali ruota la disorganizzazione della società civile» (§ 255 A, 7.396 (193)). Da queste riflessioni Hegel fa conseguire una legittimazione dello Stato fondato sugli ordini e ciò va senz'altro criticato; ma sicuramente bisogna riconoscere che un'associazione che vincoli sotto di sé gli interessi in modo solidaristico con un suo specifico ethos è sempre qualcosa di meglio dell'egoismo totale: è certamente possibile, *sul piano del contenuto*, che si ponga con maggior forza contro l'universale, ma, almeno *formalmente*, essa elabora una disposizione d'animo che trascende parzialmente la sua specifica particolarità²⁴⁴.

È chiaro, tuttavia, che la formazione di associazioni di interessi a livello sociale è insufficiente per venire a capo del potenziale di conflitto sociale prodotto dalla società civile, il cui principio deve, in quanto tale, essere superato e ciò significa: lo Stato, che è la volontà dell'universale, deve intervenire con misure pubbliche di carattere sociale e ordinare con la legislazione e l'amministrazione il mondo del sociale. Non è possibile rinvenire in Hegel una concezione del genere, nonostante alcuni accenni in questa direzione²⁴⁵. Certamente, come abbiamo detto, Hegel non è un liberale, poiché nutre una fiducia assai limitata nelle cosiddette forze spontanee di autoregolazione del mercato: pur ammettendo ironicamente che, come sostiene il liberalismo del *laissez-faire*, «tutto si riaggiusta da sé», egli si chiede in che modo ciò avvenga. Quali sono, per esempio, le conseguenze della sovrapproduzione che produce disoccupazione in molti addetti di un settore professionale? Sicuramente, col tempo, ci si guarderà intorno alla ricerca di un nuovo impiego. Ma «ad una certa età l'uomo non è più capace di intraprendere un nuovo mestiere; lo tien fermo al vecchio la stessa speranza, la rappresentazione che potrebbe andar meglio, che potrebbero intervenire circostanze favorevoli. Così, durante il guado, centinaia, migliaia vanno a fondo». Le cose vanno in modo analogo anche con la peste, osserva Hegel: anche la peste si autoregola. «Anche la peste ad un certo punto cessa, la situazione si raddrizza, ma centinaia di migliaia sono le sue

²⁴⁴ Per illustrare questo punto con categorie attuali: nei confronti del corrispettivo attuale della plebe – i punk disoccupati – ogni corporazione, sia essa un sindacato, un'associazione di imprenditori o del ceto medio – è qualcosa di più etico, anche se può forse arrecare seri danni allo Stato. Ma essa ha sempre in qualche modo anche criteri di valutazione sui quali orientare il proprio comportamento, che in tal modo è *prevedibile*.

²⁴⁵ Così Hegel parla senz'altro di *diritti* dei singoli nei confronti della società civile (§ 238 con Z, 7.386 (186, 354)), che avrebbe la *responsabilità* di alimentarli (§ 240 Z, 7.387 (355)).

vittime, sono tutti morti, e così tutto è di nuovo in ordine. Se prima nella polizia, nel governo predominava la mania di comandare, ora domina la comodità di non preoccuparsi di quel che avviene dinnanzi ai propri occhi» (R. Iltting IV 625 (Fd 448))²⁴⁶. Tuttavia il teoreticismo impedisce a Hegel di avanzare richieste per il futuro e così, in ultima istanza, egli resta un liberale. Si evidenziano qui nella forma forse più estrema le conseguenze negative della sua polemica contro un concetto di dover-essere inteso in modo omonimo (v. *supra* p. 521): per trovare un accomodamento con la realtà effettiva e poter quindi eludere la richiesta di un dover-essere razionale per il futuro, Hegel si accontenta del dover-essere della moralità del suo tempo. La *moralità del presente* è per lui preferibile ad una *eticità futura*.

Ha una logica sul piano della storia della filosofia il fatto che nel XIX secolo proprio la questione sociale divenne il problema politico decisivo, anzi quel problema della filosofia sociale che, essendo rimasto senza soluzione nel sistema di Hegel, provocò la fuoriuscita dalla filosofia hegeliana. L'opzione marxista²⁴⁷ per il socialismo fu l'opzione che esercitò gli effetti ideologicamente e politicamente più rilevanti; essa però, con tutta la sua potenza analitico-critica²⁴⁸, rimase estremamente vaga sul piano delle idee positive concrete. Tra le idee in competizione con la concezione socialista, quella più importante fu sicuramente l'idea dello Stato sociale, di cui L. Stein è considerato a buon diritto uno dei più importanti precursori; le idee fondamentali di Stein sono esposte ampiamente nella «Introduzione» alla

²⁴⁶ In modo del tutto analogo 100 anni dopo J.M. Keynes (1971 segg.; IV 65) dirà: «Economists set themselves too easy, too useless a task if in tempestuous season they can only tell us that when the storm is long past the ocean is flat again».

²⁴⁷ Un chiaro appoggio ad un tipo di socialismo di Stato si trova però già nel *System der Rechtslehre* di Fichte del 1812: solo un totale controllo e una direzione dello Stato sull'economia può garantire, secondo Fichte, la più elementare condizione dello Stato di diritto, ossia il diritto alla vita che è «la proprietà assolutamente inalienabile di ogni uomo» (10.532).

²⁴⁸ La forza esplosiva del marxismo rispetto ad altre teorie socialiste – che si rifacevano soprattutto al problema dell'impoverimento – si basa sicuramente sulla categoria dell'*alienazione*. Ora, non va contestato che in tal modo il carattere distintivo essenziale della società borghese venga indicato con precisione, ma non si vede perché il carattere di merce di tutti i beni verrebbe ad essere annullato da pratiche di socializzazione. L'alienazione potrebbe avere invece le sue radici più profonde in una certa visione del mondo: fattori che causano in grandissima misura l'alienazione sono piuttosto la decomposizione delle idee valoriali tradizionali, la riduzione egoistica di tutte le azioni a un principio di interesse personale, la disintegrazione di un'immagine del mondo unitaria. Tuttavia, per il loro superamento potrebbero essere indispensabili cambiamenti economici *aggiuntivi* (in cui forme di gestione sarebbero forse più importanti di statalizzazioni).

Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich [Storia del movimento sociale in Francia] del 1850²⁴⁹, ma è un fatto interessante che concezioni del tutto analoghe – senza però l'ampio sfondo sociologico-politico di Stein – furono sviluppate nel 1849 dall'allievo di Hegel Michelet in una breve brossura²⁵⁰. Come Stein (1850; I, CIX), anche Michelet (1849; 9 segg.) non accetta il socialismo, che non soltanto elimina il principio della concorrenza, ma lede anche il momento della libertà, che almeno formalmente sussiste ancora nel capitalismo: «Nella comunità e fratellanza ogni lavoratore, dunque, è certamente diventato proprietario, ma invece di dipendere dal singolo capitalista, che egli pur sempre può cambiare con un altro, è diventato dipendente dallo Stato e resta necessariamente suo schiavo. Gli è garantito il benessere, ma deve sacrificare la sua libertà» (11). Michelet tuttavia respinge anche il liberismo dell'economia politica classica, che porta solo all'accumulazione capitalistica, alla formazione di monopoli e alla disoccupazione (6 segg.), ed opta pertanto per una reciproca compenetrazione tra la libertà del singolo e il carattere comunitario di un sistema di protezione sociale: perfetta può essere solo la sintesi di questi due momenti (5). Una possibilità di creare un equilibrio del genere è vista da Michelet nella formazione di associazioni in cui «proprietà e lavoro» dovrebbero concludere «la pace tanto agognata» (16). Per dare una possibilità di esistenza a queste associazioni tra il piccolo capitale e il lavoro, lo Stato dovrebbe moderare la concorrenza ed abolire i monopoli²⁵¹. Michelet avanza poi la richiesta di provvedimenti che vennero realizzati parzialmente già con la legislazione sociale bismarckiana: l'intro-

²⁴⁹ Su L. v. Stein teorico dello Stato sociale v. E.-W. Böckenförde (1963); sul perfezionamento della teoria hegeliana della società civile in Stein (nonché in Marx, Engels e Lassalle) cfr. P. Vogel (1925). Un approfondito confronto tra le dottrine di Hegel e di Stein sulla proprietà privata si trova in F. De Sanctis (1976/77). – Sul rapporto odierno fra Stato di diritto e Stato sociale cfr. per es. E. Forsthoff (1968).

²⁵⁰ L'interesse per la questione sociale collega Michelet a Gans; e in effetti bisogna vedere in Gans e Michelet gli allievi politicamente più progressisti di Hegel. Michelet riferisce che, allorché difendeva la rivoluzione di luglio, Hegel lo avrebbe apostrofato con queste parole: «Questo è proprio ciò che ha detto Gans» (*Ber.* num. 638, p. 415).

²⁵¹ È ovvia qui la richiesta di una legislazione contro i cartelli. In effetti la tendenza alla formazione di monopoli e all'accordo sui prezzi – che già Hegel ha riconosciuto come conseguenza dell'assoluta libertà di scambio (R. Ilting IV 626 seg. (Fd 449)) – è una delle ragioni fondamentali che giustificano un intervento dello Stato nell'economia: se l'economia viene lasciata completamente a se stessa, viene a cadere uno degli argomenti più forti contro un'economia pianificata, la possibilità cioè della concorrenza nell'economia di mercato; con la formazione dei monopoli infatti la concorrenza viene alla fin fine eliminata.

duzione di casse per ammalati e per vedove, nonché di istituzioni di previdenza pensionistica; tutti dovrebbero avere il diritto alla pensione (22). Nello stesso tempo egli comprende che, per elevare intellettualmente la classe lavoratrice, è indispensabile una diffusa istruzione popolare e ritiene necessario promuovere corsi gratuiti di istruzione popolare, istituti per bambini abbandonati, scuole domenicali, biblioteche popolari e così via (21); e per raggiungere questi obiettivi, rivendica il suffragio *universale* (23); anche Michelet, come Stein (CXVII), ritiene complementari democrazia e Stato sociale. Nella sua opera principale di filosofia del diritto (1866; II 129 segg.) Michelet amplia il catalogo delle misure sociali pubbliche: rivendica, per esempio, il diritto di sciopero per i lavoratori. In quest'opera sostiene esplicitamente che lo Stato deve non soltanto proteggere la proprietà di coloro che già ne sono detentori, bensì procurare in modo legale la proprietà a coloro che ne sono privi, «affinché possano pervenire tramite essa al benessere» (129) – espressa nei termini della filosofia hegeliana del diritto è la stessa idea che Stein caratterizza come «*innalzamento delle classi inferiori*» (XLVI seg.). Queste considerazioni, che, singolarmente prese, sono assai dettagliate e concrete, mostrano forse nel modo più chiaro che l'analisi hegeliana della società civile porta necessariamente, se viene intesa in modo corretto, alla concezione di uno Stato sociale: Michelet, da un lato, lascia la società libera e riconosce ad essa il diritto moderno della particolarità; ma, dall'altro, non si limita ad osservare passivamente il groviglio di complicazioni in cui cade necessariamente la società civile senza una guida e un controllo da parte dello Stato²⁵².

7.5.3. *Lo Stato*

«[È] l'incedere di Dio nel mondo, ciò che lo Stato è, il fondamento di esso è la potenza della ragione realizzante sé come volontà» (R § 258 Z, 7.403 (358)). La divinizzazione hegeliana dello Stato, come quel «geroglifico della ragione» (§ 279 Z, 7.449 (370)) nella cui comprensione arriva al suo compimento la filosofia del diritto, ha sempre e di continuo

²⁵² Quanto debba estendersi l'intervento dello Stato nell'economia si può chiarire solo empiricamente e dipende da condizioni generali contingenti (tra l'altro, dall'atteggiamento dei cittadini). In ogni caso bisogna rigorosamente distinguere fra programmazione economica, che è necessaria, ed economia pianificata, che va respinta (su ciò bene M. Kriele (1975), 198 segg.).

suscitato forti critiche²⁵³, critiche in qualche misura giustificate, poiché Hegel non distingue in modo sufficientemente preciso tra l'idea dello Stato e i singoli Stati particolari. Ma subito dopo il passo appena citato a mo' di introduzione si dice almeno che bisognerebbe aver presenti non già istituzioni particolari, bensì piuttosto l'*idea* dello Stato, ossia «questo Dio reale»; e in effetti Hegel non contesta affatto che esistano Stati non corrispondenti a tale idea: le celeberrima frase nello scritto sulla Costituzione suona apertamente: «La Germania non è più uno Stato» (1.461 (Sp 11); cfr. 452 (Ssp 3), 505 (Sp 88 seg.), 603 (Sp 195)). Anche in questi Stati, tuttavia, Hegel ravvisa ancora qualcosa di positivo: così come anche il delinquente e lo storpio sono pur sempre uomini, anche nello Stato più cattivo, in quanto continua a sussistere, occorre scoprire qualcosa di affermativo; «ed è con questo affermativo che si ha a che fare qui» (§ 258 Z, 7.404 (358); cfr. 6.465 seg. (II 860)). Si dovrà essere d'accordo con Hegel anche su questo punto: alla totale anarchia di una lotta di tutti contro tutti potrebbe essere preferibile persino la più degenerata dittatura. Hegel peraltro prende in ben scarsa considerazione la regola antica e medievale «*corruptio optimi pessima*»²⁵⁴, in base alla quale il perversimento di una struttura affermativa è, proprio a causa della sua potenza, quanto di più temibile ci sia²⁵⁵.

Tuttavia, nell'ambito di una teoria *puramente* normativa che non si occupa degli Stati esistenti, bisogna accettare senza esitazioni che lo Stato venga privilegiato al modo di Hegel. Nello Stato, in quanto realtà effettiva del diritto, si realizza e viene portata a compimento la libertà: questo enunciato deriva analiticamente dal concetto hegeliano della

²⁵³ Già nel 1831 Sigwart scrive che allo Stato Hegel dà «il medesimo significato etico [...] che il cattolicesimo dà alla Chiesa» (232). In effetti K. Eschweiler (1930 seg.; 147), in un saggio sul concetto di Chiesa in Möhler, in cui tratta diffusamente dell'influsso di Hegel su Möhler (70-85) e mette a confronto il concetto hegeliano di Stato con il concetto möhleriano di Chiesa (141-164), ha sostenuto: «Ma se là dove Hegel dice Stato si intende la Chiesa cattolica, la grande verità a livello filosofico dello spirito oggettivo resta immutata ed in ordine». Ma ben difficilmente Hegel sarebbe stato d'accordo con questa sostituzione.

²⁵⁴ Cfr. Pl. *Plt.* 303a; Arist. *Pol.* 1289a 38 segg.

²⁵⁵ Nel 1847 sui «Jahrbücher für speculative Philosophie» di Noack uscì un saggio anonimo, firmato β., che, in opposizione a Hegel e anticipando idee marxiane, tentava di dimostrare che lo Stato moderno si sarebbe ridotto in verità ad essere un «satellite della società borghese», al servizio soltanto degli interessi particolari degli «eroi industriali» privilegiati (1847; 1000). In questa concezione lo Stato è quindi solo il potenziamento del potere particolare esistente nella società civile.

libertà²⁵⁶. Proprio per questo «essere membri dello Stato» costituisce anche il «supremo dovere» (§ 258, 7.399 (194)). Da ciò Hegel deduce addirittura il rifiuto di un generale diritto di emigrazione (cfr. § 75 Z, 7.159 (306)); la sua argomentazione sarebbe peraltro stringente, solo se l'emigrante abbandonasse la sfera della statualità in quanto tale e non semplicemente uno Stato determinato, se esistesse cioè uno Stato universale. In presenza di una molteplicità di Stati il diritto di emigrazione può essere solo un motivo che favorisce il miglioramento degli Stati, per cui una sua radicale limitazione potrebbe essere contraria al diritto naturale.

Fatta salva questa critica – che già indica il punto debole della dottrina hegeliana dello Stato, di cui ci occuperemo ancora in modo dettagliato: lo Stato di Hegel è uno Stato necessariamente particolare –, occorre riconoscere la validità dell'interpretazione hegeliana dello Stato come di un fine in sé: le aporie della società civile provano in modo apagogico che deve esserci una istituzione in cui «l'interesse degli individui come tali» non è «lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti» e che invece è essa stessa a costituire necessariamente «il verace contenuto e fine» (§ 258 A, 7.399 (195 seg.)). La razionalità dello Stato consiste proprio nella compenetrazione tra libertà oggettiva e libertà soggettiva (*ibidem*), ossia in una determinazione che va senz'altro privilegiata sulla base del concetto hegeliano di idea. Secondo Hegel, questa fondazione ontologica dello Stato (che si rinviene, in modo analogo, in Platone²⁵⁷) occupa una posizione mediana tra la legittimazione contrattualistica dello Stato a partire da principi astratti in Rousseau e in Fichte, da un lato, e la sua fondazione storica in Haller, dall'altro. Nell'annotazione al § 258 Hegel conduce una guerra su due fronti contro queste posizioni, entrambe unilaterali. Egli riconosce senz'altro che il fondamento della teoria contrattualistica, ossia la volontà, è un principio universale sia sul piano formale sia su quello del contenuto. Ma questa teoria intende erroneamente la volontà come volontà *del singolo*, di fronte alla quale lo Stato non può essere che un qualcosa che viene messo in comune, ossia un qualcosa di “derivato” e non di fondamentale²⁵⁸;

²⁵⁶ Interessante è che anche nel tardo Fichte si rinvienga una critica alla concezione dello Stato come di un semplice despota o, nel migliore dei casi, di un potere coercitivo legittimo. In verità lo Stato è, nel contempo, «potere vincolato, potere liberante» (10.543).

²⁵⁷ Cfr. dell'Autore (1984a), 545 segg., in particolare 549 segg. (400 segg.).

²⁵⁸ Può qui restare aperta la questione se la critica di Hegel a Rousseau colga effettivamente nel segno. Non del tutto a torto si è obiettato che Hegel rimprovera a Rousseau ciò che Rousseau si sarebbe proposto di superare proprio col concetto di *volonté générale* (cfr. P. Méthais (1974), 141).

già nel saggio sul diritto naturale Hegel aveva invece menzionato con approvazione la concezione di Aristotele (*Pol.* 1253a 19 segg.), secondo la quale per natura la comunità viene prima del singolo (2.505 (Sfd 126); cfr. GW 8, 257). Nei *Lineamenti* egli ricorda che il principio dello Stato deve essere la volontà *oggettiva*, la cui pretesa di validità non dipende dal fatto che il razionale «venga [...] conosciuto dai singoli e voluto dal loro libito oppure no» (§ 258 A, 7.401 (197)); l'elemento soggettivo è solo un *momento* dell'idea, per la quale altrettanto essenziale è la ragione che-è-in-sé. Degno di nota è il fatto che questa critica non ricorre al piano storico, non utilizza cioè l'argomento che il contratto sociale è soltanto una finzione, un argomento questo ancora usato da Hegel a Jena (2.444 seg. (Sfd 41 seg.)) e che in effetti era usuale già nel XVIII secolo; si pensi solo al saggio di Hume «Of the original contract». Si tratta però di un argomento superficiale, poiché con esso è possibile confutare solo teorie politologiche sull'origine degli Stati; con una riflessione storica di questo tipo è impossibile respingere il carattere normativo di una filosofia contrattualistica dello Stato²⁵⁹.

Hegel in effetti attacca la scuola storica con un vigore di gran lunga maggiore di quello usato per criticare Rousseau e Fichte: tale scuola, infatti, assolutizza l'altro momento dell'idea, che nel suo isolamento è però ancora più manchevole: l'oggettività e la fatticità. Comunque la nascita di fatto dello Stato non riguarda affatto l'idea di Stato (§ 258 A, 7.400 (196)); eppure assurge a principio nella *Restauration der Staatswissenschaft* di C. L. v. Haller, una delle opere principali di filosofia dello Stato della reazione romantica, e questo punto di vista è ancora più assurdo di quello contrattualistico, che perlomeno considera come fondamento essenziale dello Stato il *pensiero* dei singoli, mentre qui è la singolarità *contingente, storica* ad essere considerata fondamento essenziale (7.401 (197)). Dalla polemica contro Haller, che prosegue per diverse pagine, – così come dalla polemica contro Hugo – emerge con ogni chiarezza possibile che Hegel non è né un positivista del diritto né un positivista del potere: lo Stato è per lui l'istituzione suprema dell'eticità solo in quanto potere del *diritto* (e precisamente di un diritto sovrapositivo, razionale)²⁶⁰. «Il diritto sorregge e pla-

²⁵⁹ Ciò è ammesso dallo stesso Hume nel saggio menzionato (*Philosophical Works*, III 450 (3 475)).

²⁶⁰ Questo aspetto è trascurato, per esempio da H. Heller, allorché, nel suo infelice scritto sull'idea dello Stato di potenza, afferma senza ulteriori precisazioni che Hegel avrebbe celebrato lo Stato «in quanto potere, potere e ancora potere» (1921; 24). Purtroppo si trovano effettivamente in Hegel idee caratteristiche del positivismo del potere, in par-

sma lo Stato [...] Lo Stato non è il fondamento del diritto; [...] *il diritto è il fondamento dello Stato*» (R. Marcic (1970), 206). Peraltro, e viceversa, il diritto deve diventare anche *potere* – e lo diventa nello Stato, che libera il diritto dalla caratteristica di un dover-essere di principio con cui si presenta nel diritto astratto e nella moralità. Non si vede che cosa ci sia da ridire in questa concezione – la visione masochistica secondo cui c'è diritto solo dove c'è chi soffre, visione che costituisce un rovesciamento meramente formale del positivismo del potere, è anzi altrettanto inconsistente, se non addirittura più inconsistente, di quest'ultimo.

Da quanto detto fin qui emerge che la risposta di Hegel alla domanda se lo Stato esista in vista dell'uomo o l'uomo in vista dello Stato deve essere formulata in modo differenziato. Hegel rifiuta il primo corno dell'alternativa (cfr. GPh 112): l'uomo, ossia soprattutto il singolo, non può essere lo scopo ultimo dello Stato. Fine, però, non può essere nemmeno un apparato statale totalitario, bensì *l'organizzazione degli uomini in istituzioni giuridicamente razionali*, in istituzioni cioè che non siano riducibili unicamente al benessere particolare, ma che ne tengano conto come di un momento dello sviluppo del diritto. Di frequente Hegel menziona la concezione antica: un'educazione etica ha lo scopo di trasformare l'allievo nel cittadino di uno Stato provvisto di buone leggi (§ 153 A, 7.303 (138); 4.451; cfr. 3.266 (I 295 seg.)); in riferimento ad una vita di questo genere, «si potrebbe anche dire che l'uomo è fatto e vale *in vista delle leggi* piuttosto che *le leggi in vista dell'uomo*» (4.451). Ma uno Stato con *buone leggi* è, specialmente nell'epoca moderna, uno Stato che prende in considerazione in egual misura il bene comune e l'interesse particolare e li fa corrispondere. Nella sua attività per l'universale il cittadino deve soddisfare il suo interesse particolare; ma, nel contempo, non deve guardare ai suoi interessi particolari come a uno scopo ultimo, bensì riferirli all'universale. La libertà *concreta* consiste proprio nel fatto «che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e vole-

icolare nello scritto sulla Costituzione e nella sua teoria del diritto internazionale; ma sono *queste idee* a trovarsi in contraddizione con il suo sistema che in verità potrebbe giustificare il potere *solo in quanto potere del diritto*. Mentre il primo Heller esulta ancora per il (presunto) positivismo del potere di Hegel, costituisce un merito *oggettivo* di F. Meinecke (1924; 403-433 (351-376)) l'averlo criticato; seri dubbi *filologici* vanno tuttavia avanzati contro il suo procedimento, poiché Meinecke si orienta in via primaria sullo scritto sulla Costituzione, da lui definito «il forte scritto di Hegel che fa riscontro al *Principe* di Machiavelli» (421 (366)).

re, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine» (§ 260, 7.407 (201)). Questo essermediato della sostanzialità da parte della soggettività è, così come la società civile, un carattere distintivo della Modernità (§ 260 Z, 7.407 (359); § 261 Z, 7.410 (359 seg.)); soltanto nella Modernità si dispiegano tutti i momenti dell'idea. Ciò ha, in particolare, come conseguenza il *carattere correlativo di diritto e dovere*: ad ogni dovere deve corrispondere un diritto (§ 155, 7.304 (138 seg.); § 261, 7.407 segg. (201 segg.); cfr. 12.39 (23)). Nella Modernità l'assegnazione dei compiti da parte dello Stato, inoltre, deve tenere in considerazione la libera volontà e la scelta propria di ciascun individuo (§ 262, 7.410 (203)): ciò concretamente significa che le prestazioni per lo Stato avvengono nel medium astratto del denaro; utilizzare i cittadini nei lavori pubblici contro la loro volontà, così come avviene nelle despotie orientali, significherebbe contraddire il principio dell'età moderna (§ 299 con Z, 7.466 (239 seg., 375 seg.); cfr. § 236 A, 7.385 (185)). Hegel riconosce che con il dispiegarsi della soggettività moderna e della sua libertà l'uguaglianza regredisce: la possibilità di sviluppare liberamente la propria particolarità e la propria individualità promuove piuttosto di necessità la disuguaglianza, che negli Stati moderni può essere tollerata solo «mediante la più profonda razionalità delle leggi ed il consolidamento della legalità» (E § 539 A, 10.334 (III 383))²⁶¹. Le istituzioni che consentono questo sviluppo della libertà particolare vengono dette da Hegel «pilastri della libertà pubblica» (R § 265, 7.412 (204)); in esse egli annovera, primariamente le istituzioni prestatali della famiglia e della società civile, al di sopra delle quali poi si eleva lo Stato (§ 263, 7.410 (203)).

7.5.3.1. *Stato politico e disposizione d'animo politica*

In quanto unità di sostanzialità e soggettività lo Stato comprende due momenti che portano a compimento la libertà soltanto se vengono presi insieme; la libertà, infatti, non solo può essere reale, ma deve anche essere saputa in quanto tale: è cioè, da un lato, l'oggettività della *Costituzione*

²⁶¹ «[C]he nel mondo moderno l'inevitabile allargarsi della sfera della "libertà" causi non un indebolimento, bensì un rafforzamento del potere dello Stato» è sicuramente una giusta intuizione di Hegel (C. Cesa (1982), 205).

(dello Stato *politico*) e, dall'altro, la soggettività della *disposizione d'animo politica* (§ 267, 7.412 seg. (204)). Questo sdoppiamento spesso non viene percepito, poiché, in quanto tale, non viene messo esplicitamente in evidenza da Hegel, ma piuttosto si dissolve tra la suddivisione dello Stato in diritto statutale interno, diritto statutale esterno e storia del mondo (§ 259, 7.404 seg. (199 segg.)) – di cui dovremo occuparci in seguito – e la suddivisione della Costituzione politica in Costituzione interna per sé e sovranità all'esterno (§ 271, 7.431 (216)); per di più in quest'ultima suddivisione la Costituzione politica è considerata l'unico momento dello Stato. Ciò nondimeno, è indubbio che questo sdoppiamento dei momenti consegue dal *concetto* dello Stato, che è il concetto di un'unità di sostanzialità e soggettività; e il fatto che esso abbia un senso può essere poi confermato anche sul piano empirico: uno Stato buono ha bisogno tanto di istituzioni efficienti quanto di una corrispondente disposizione d'animo dei cittadini. È però significativo che Hegel riservi al momento soggettivo, al patriottismo, un solo paragrafo (§ 268), mentre dedica sessantuno paragrafi alla Costituzione (§§ 269-329). In questo disinteresse per il momento soggettivo si esprime ancora una volta l'antipatia hegeliana nei confronti del principio morale, soggettivo; ma la moralità costituisce comunque una parte specifica all'interno dei *Lineamenti*, mentre la disposizione d'animo politica non viene messa in risalto nemmeno da un titolo.

Bisogna certo ammettere che la migliore disposizione d'animo aiuta poco, se non è affiancata da istituzioni razionali. Così giustamente Hegel ha rinviato al fatto (19.35, 294 seg. (2 442 seg.)) che Marco Aurelio, un imperatore indubbiamente esemplare, non poté cambiare niente di essenziale nel processo di inarrestabile decadenza dell'Impero romano, poiché non modificò la situazione delle *istituzioni* imperiali; tutto ciò che egli aveva conseguito in forza del suo impegno *soltanto personale* andò perduto allorché gli successe il figlio. «Ben superiore è il caso, in cui il principio interno dello spirito, della volontà razionale, riesce anche a realizzarsi, sì che prenda a esistere una vita pubblica governata dalla ragione, uno stato di cultura e di diritto. Soltanto codesta oggettività della razionalità può dar consistenza alle determinazioni, che si assommano nell'ideale del saggio» (19.295 (2 442))²⁶².

²⁶² Va del tutto in questo senso il fatto che Hegel nel suo progetto di una rivista critica sperasse di impedirne lo scivolamento nell'arbitrio del soggettivismo contemporaneo «non tanto in virtù di prescrizioni o di premesse piene di fiducia, bensì unicamente in virtù del modo in cui la si fosse impostata» (11.13). Cfr. anche 11.86 (Ssp 252).

Non meno unilaterale, però, è la posizione opposta. Anche le migliori istituzioni, infatti, con l'andar del tempo si dissolvono, se manca la coscienza dei loro vantaggi: basta pensare alla repubblica di Weimar, ma anche a numerose democrazie del mondo attuale. È pertanto inderogabile che lo Stato non abbandoni completamente al caso la disposizione d'animo, bensì provveda a formarla. Ma ciò può verificarsi soltanto in *istituzioni* ossia nelle scuole. In effetti le considerazioni hegeliane sulla disposizione d'animo patriottica sarebbero il luogo sistematico idoneo a colmare una delle più rilevanti lacune dei *Lineamenti*: mi riferisco al fatto che lo Stato di Hegel non conosce compiti educativi così come non conosce compiti sociali²⁶³. È vero che Hegel, nel periodo del suo rettorato a Norimberga, ha indicato le buone istituzioni educative e parimenti la buona amministrazione della giustizia come le cose di cui «i popoli sono soliti essere al massimo riconoscenti» (4.312)). Ma di un diritto all'educazione scolastica si parla nei *Lineamenti* solo occasionalmente e, più precisamente, nel capitolo sulla società civile (§ 239, 7.386 seg. (186))²⁶⁴; e soltanto nella

²⁶³ Anche su questo punto Hegel è inferiore a Fichte, che è stato il primo pensatore politico dell'età moderna a mettere in evidenza con la massima energia l'importanza (ovvia per Platone ed Aristotele) dell'educazione per lo Stato e, più precisamente, a differenza dei pensatori antichi appena menzionati, di un'educazione di *tutti* i cittadini. Aver avanzato la richiesta di un'educazione pubblica di *tutti* per uno Stato che voglia *unire* tutti i suoi cittadini è comunque uno dei più grandi pregi dei *Discorsi alla nazione tedesca*, il che non significa affatto giustificare le discutibili pagine di quest'opera e soprattutto il loro angusto nazionalismo. «Inoltre, fino ad oggi questa formazione così limitata è stata portata solo alla minoranza molto ristretta dei ceti colti, che venivano chiamati così proprio per questa ragione, mentre la grande maggioranza su cui propriamente si basa il corpo comune, il popolo, è stata quasi completamente trascurata dall'arte dell'educazione, e abbandonata alla cieca approssimazione. Mediante la nuova educazione, noi vogliamo formare i tedeschi in una totalità, che in tutti i suoi singoli membri sia spinta e animata dallo stesso unico interesse» (7.276 (Dnt 16)). Nella *Rechtslehre* del 1812 l'idea dell'educazione è depurata dal pathos nazionale; ma qui Fichte, in modo corrispondente alla sua impostazione, determina come compito principale dell'educazione l'andare oltre lo Stato e portare i cittadini alla moralità. Resta da mettere positivamente in risalto comunque che anche nel 1812 Fichte ritiene necessarie in base al diritto naturale «istituzioni scolastiche *comuni* per tutti» (10.541).

²⁶⁴ Cfr. G. Giese (1926), 141: «Ma tutto questo settore della politica relativa alla scuola, della cura dell'educazione e dell'istruzione, fa parte per Hegel dell'ambito di attività dello "Stato esterno", della società civile». Trovo incomprensibile che un paio di pagine dopo Giese possa, ciò nondimeno, dichiarare con sicurezza: «[c]he l'educazione debba essere pubblica, che la scuola debba essere scuola di Stato, è per Hegel del tutto ovvio» (151).

relativa aggiunta Hegel accenna al problema di un diritto di controllo da parte dello Stato (7.387 (354 seg.)). Sarebbe, invece, proprio conforme al senso della concezione hegeliana dell'eticità richiedere che le scuole non si limitino a formare borghesi e cioè membri efficienti della società civile; le scuole statali e gli istituti superiori – e parimenti le istituzioni scolastiche private che devono essere sottoposte al controllo statale – dovrebbero piuttosto cercare di trasmettere come valori vincolanti anche i valori sui quali si basa la comunità corrispondente²⁶⁵. In effetti Hegel ha sostenuto con veemenza la tesi che non è lecito insegnare in istituti pubblici teorie da cui consegue la disgregazione di diritto e morale; poggiano su questa convinzione la violenta polemica contro Fries nella «Prefazione» ai *Li-neamenti* (7.17 segg. (7 segg.)) e la controversia con Schleiermacher sul licenziamento di de Wette (*Briefe* II 221 e 450). Già a numerosi contemporanei questa concezione di Hegel sembrò servile ed essa è diametralmente opposta al liberalismo attualmente dominante. Ma è anche falsa per questo motivo? Se lo Stato, come ritiene giustamente Hegel, si fonda sulla moralità, effettivamente non può essergli indifferente quali convinzioni fondamentali vengano trasmesse ai cittadini, soprattutto in istituti che portano la denominazione di “statali”. Perciò la maggior parte delle Costituzioni esigono a buon diritto, insieme alla più ampia libertà di insegnamento, la fedeltà alla Costituzione²⁶⁶.

Del tutto diversa, però, è la questione se sia indispensabile o anche solo conveniente perseguire opinioni disgregatrici. Anche su questo problema Hegel ha preso posizione: da un lato, ha senz'altro ammesso che opinioni del genere *potrebbero* col tempo eliminarsi da sole, cosicché l'intervento dello Stato non sarebbe necessario; da un altro lato, è senz'altro dell'idea che queste opinioni, soprattutto se riguardano questioni di principio, possono inevitabilmente dissolvere ciò che esiste. In questo caso – Hegel pensa soprattutto al soggettivismo religioso del suo tempo – «di contro a questo *opinare* di cattivi principi, quando esso si trasforma in un esserci generale e corrodente la realtà, ed anche in quanto il formalismo della soggettività incondizionata volesse prender per suo fondamento il punto di partenza scientifico e innalzare e volgere le istituzioni di insegnamento dello Stato stesso alla pretesa di una chiesa contro di lui, lo Stato deve prendere in protezione la verità oggettiva e i principi della vita etica [...]»

²⁶⁵ Cfr., per es., la Costituzione della Baviera, art. 131 I-III.

²⁶⁶ Cfr. GG 5 III.

(§ 270 A, 7.427 (215)). Anche in relazione a questo problema bisogna dar ragione a Hegel almeno in questo: lo Stato deve provvedere non già a che la scienza resti *neutrale rispetto ai valori* – come se potesse darsi qualcosa del genere! –, ma piuttosto a che la scienza si ponga in modo leale rispetto ai valori che esso realizza e da cui soltanto riceve la sua legittimazione.

7.5.3.2. I poteri dello Stato

Come è articolata la Costituzione dello Stato? La razionalità della Costituzione *interna* deriva dal fatto che i suoi momenti, i poteri statali, corrispondono ai momenti del concetto. «La [C]ostituzione è razionale, in quanto lo Stato entro di sé *differenzia* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, e precisamente in modo tale, che *ciascuno* di questi *poteri* stessi è entro di sé la totalità perché entro di sé ha attivi e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, rimangono semplicemente nella sua idealità e costituiscono soltanto *un* in - tero *individuale*» (§ 272, 7.432 (216)). In realtà è chiaro che soltanto categorie *logiche* possono costituire il fondamento di validità di asserzioni normative nel diritto pubblico: raziocinio, amore ed entusiasmo non debbono entrare in gioco (§ 272 A, 7.432 seg. (216 seg.)). Parimenti illuminante è che, sulla base della logica hegeliana, le categorie adatte allo Stato devono provenire dalla logica del concetto. Che debba trattarsi proprio della logica del concetto – e non, per esempio, della logica dell'idea – non è altrettanto stringente; probabilmente Hegel pensa al fatto che il principio del diritto, la volontà libera, è strutturato al modo del concetto e che pertanto lo Stato, in quanto compimento del diritto, debba corrispondere anch'esso al concetto.

La differenziazione dello Stato in poteri solleva il problema della divisione dei poteri, che viene discussa nell'annotazione al § 272 (nonché in quella al § 541 dell'*Enciclopedia*). L'asprezza della polemica contro un'*autonomia* dei poteri che potrebbe avere come conseguenza soltanto «lo sfacelo dello Stato» (7.434 (218)) suscita nel lettore superficiale l'impressione che Hegel sia un avversario della divisione dei poteri. Ma è opportuno leggere con attenzione. Così poco prima viene detto che la dottrina della divisione dei poteri tratta una determinazione estremamente importante, «la quale, a buon diritto, se cioè fosse stata presa nel suo vero senso, poteva venir considerata come la garanzia della libertà pubblica» (7.433 (217)).

Che cosa intende dire precisamente Hegel? Qui ci aiuta uno sguardo alla “Wannenmannachschrift”, dove al § 132 si legge che la divisione dei poteri è «1. l'assoluta garanzia per la libertà, poiché in virtù di essa la libertà ha effettivi *diritti* unicamente entro di sé. Il diritto è l'*esserci* della libertà; ma l'*esserci* è presente solo nella determinazione e nella differenza» (Wa 152). Nei paragrafi seguenti si aggiunge poi che questa divisione dei poteri non deve «2. [...] dare ad essi una indipendenza tale che l'uno si contrapponga all'altro, cosicché l'unità dell'intero debba risultare dalla loro azione autonoma» (154). La congiunzione di questi due enunciati non è affatto inconsistente, anzi soltanto questa congiunzione è vera. Infatti, da un lato, bisogna ammettere con Hegel che solo una differenziazione dello Stato, che ne assegni le diverse funzioni ad organi statali diversi, garantisce libertà ed è razionale. Da un altro lato, però, questa divisione deve avere come effetto un'*unità* dello Stato fondata sulla libertà; i poteri non devono essere potenze in lotta l'una contro l'altra, ma servire ad *uno* scopo in quanto momenti ideali. Senz'altro utile è qui l'immagine dell'organismo, utilizzata frequentemente da Hegel²⁶⁷: anche la corretta funzionalità della vita poggia infatti sulla differenziazione in organi diversi, che si controllano a vicenda, ma che non devono distruggersi reciprocamente, il che accade proprio quando uno di essi si autonomizza completamente.

Uno sguardo alla realtà politica effettiva di alcuni Stati moderni mostra nel concreto quale sia il giusto senso della critica hegeliana ad una divisione eccessiva dei poteri. Che la separazione tra potere legislativo e potere esecutivo sia un principio fondamentale di tutte le democrazie occidentali è palese. Ma non in tutte le democrazie si è provveduto sul piano istituzionale a che tra i due poteri sussista anche un *accordo*; in alcune il conflitto è addirittura prestabilito. Così, nelle democrazie parlamentari è indubbiamente garantita una certa armonia tra governo e parlamento per il fatto che il parlamento elegge il capo del governo²⁶⁸. Ma nella democrazia presidenziale americana il presidente, in quanto capo dell'amministrazione, non viene eletto dal Congresso, cosicché abbastanza spesso il partito al governo non ha la maggioranza in una o in entrambe le camere (sebbene sia presumibile che si produca un certo accordo a causa delle date,

²⁶⁷ § 267 con Z, 7.413 (204, 361); § 269 con Z, 7.414 seg. (205, 362); § 271 Z, 7.431 (366); § 278 A, 7.443 seg. (224); § 286, 7.456 (231 seg.).

²⁶⁸ Per assicurare la stabilità del governo, disposizioni relative alla rappresentanza elettorale, come quella sulla soglia elettorale del 5 per cento, sono accettabili ed eventualmente anche indispensabili, nonostante contraddicano la giustizia astratta.

in parte coincidenti, stabilite per l'elezione del presidente e del Congresso). Di certo con questo sistema gli Stati Uniti non sono andati incontro finora a difficoltà troppo grandi, ma ciò non è avvenuto proprio e solo perché la forte divisione dei poteri è in verità intaccata dal fatto che il presidente ha competenze legislative, almeno a livello negativo nella forma del diritto di veto, e soprattutto dal fatto che l'amministrazione dispone (specialmente in politica estera) di poteri che dovrebbero spettare, in base al concetto stesso, al potere legislativo. Più difficile, anzi quasi intollerabile diventa però la situazione, innanzi tutto, in quelle monarchie in cui l'esecutivo dipende dal monarca (si pensi solo al conflitto costituzionale nel periodo di Bismarck), e in secondo luogo, nei regimi repubblicani che di queste monarchie rappresentano i corrispettivi, nei quali in forza della distinzione tra potere del presidente e potere del governo si formano tre poteri relativamente indipendenti, non correlati nemmeno da periodi uguali di legislatura (per quanto nel diritto del presidente di sciogliere il parlamento sia presente un momento che si oppone all'astratta separazione dei poteri). La repubblica di Weimar, tra altri regimi, è andata in rovina in seguito ad una situazione del genere; non resta che attendere per sapere se la quinta repubblica francese sopravvivrà in questa forma.

Naturalmente l'esperienza storica che è alla base delle riserve manifestate da Hegel nei confronti della separazione astratta dei poteri non è quella di Weimar, bensì lo sviluppo della rivoluzione francese. «Se le distinzioni sussistono per contro astrattamente per sé, allora è chiaro come il giorno che due autonomie non possono costituire alcuna unità, ma devono ben produrre lotta, attraverso di che o l'intero viene mandato in rovina o l'unità ristabilisce sé con la violenza. Così, nella rivoluzione francese, ora il potere legislativo ha inghiottito il cosiddetto potere esecutivo, ora l'esecutivo ha inghiottito il potere legislativo, e resta cosa insulsa avanzare qui magari l'esigenza morale dell'armonia» (§ 272 Z, 7.435 (367)). Ma anche indipendentemente dalle esperienze storiche, bisogna essere d'accordo a priori con Hegel sul fatto che è «un triste errore» credere che legislativo ed esecutivo debbano opporsi ostilmente l'uno contro l'altro (§ 301 Z, 7.471 (376 seg.); cfr. § 302 A, 7.472 (242 seg.) ed E § 544 A, 10.343 segg. (III 391 segg.)); altrettanto insensato è portare agli estremi il principio della separazione dei poteri, fino al punto che membri del parlamento non possano essere ministri, il che è giustamente criticato da Hegel (R § 300 Z, 7.468 (376)). Dalla fondamentale visione politica della necessaria unità dello Stato nasce, inoltre, la tagliente polemica hegeliana contro la

concezione fichtiana dell'eforato, da lui criticata già nel saggio sul diritto naturale (2.472 segg. (Sfd 81 segg.)), una polemica questa senz'altro giusta nel suo contenuto, ma non legittima, poiché nella *Rechtslehre* del 1812 (pubblicata peraltro soltanto dopo la morte di Hegel) Fichte aveva ritrattato (10.632 segg.) la sua vecchia concezione (3.170 segg. (152 segg.))²⁶⁹.

Quali poteri vanno dunque dedotti dal concetto? Hegel ne menziona tre, che debbono corrispondere ai tre momenti del concetto: il potere legislativo, il potere governativo e il potere del principe (§ 273, 7.435 (218))²⁷⁰. Il potere legislativo stabilisce le leggi *universali*; il governo le applica ai casi *particolari*; il potere del principe viene gestito da un soggetto *singolo* (§ 272 Z, 7.435 (367)). Questa triade, in quanto totalità, deve produrre la monarchia costituzionale, a cui Hegel – seguendo l'elogio platonico-aristotelico della costituzione mista – guarda con favore in quanto sintesi delle tre forme limitate di Stato, monarchia, aristocrazia e democrazia, le quali continuano necessariamente ad operare nei tre poteri intesi come momenti (§ 273 A, 7.436 (218)). Sul piano della filosofia della storia, inoltre, Hegel considera la «regalità seconda» della monarchia costituzionale sintesi dell'originaria monarchia patriarcale, da un lato, e di aristocrazia e democrazia, dall'altro (12.65, 134 (42, 90 seg.)). In questa opzione di diritto pubblico va, innanzi tutto, messo in evidenza un momento in qualche modo controfattuale: la Prussia del tempo non aveva una Costituzione e quindi non era una monarchia *costituzionale*. Peraltro Hegel considera ozioso il chiedersi chi sia autorizzato a fare una Costituzione; quest'ultima infatti può non essere *fatta* e precisamente, innanzi tutto, perché deve e - mergere maturando in modo organico dalla storia di un popolo (§ 274 con Z, 7.440 (221 seg., 368); E § 540 A, 10.336 (III 385); 12.65, 444 (42, 304)) e, in secondo luogo, perché si dovrebbe evitare che la Costituzione appaia come un prodotto dell'arbitrio: «Ma in genere è senz'altro essenziale che la [C]ostituzione, sebbene sorta nel tempo, *non* venga riguardata *come un che di fatto*, giacché essa è piuttosto l'essente senz'altro in sé e per sé, il quale perciò è da considerare come il divino e perdurante, e come al di sopra della sfera di ciò che vien fatto» (§ 273 A, 7.439 (221)).

²⁶⁹ Per di più già nel *Fondamento del diritto naturale* Fichte aveva respinto una completa separazione tra potere legislativo ed esecutivo (3.16, 160 seg. (15, 143 segg.); cfr. 10.631), ritenendo a ragione che i *disegni* di legge dovessero essere di iniziativa governativa (3.161 (144)).

²⁷⁰ Nell'*Enciclopedia* Hegel riunisce tutti e tre i poteri sotto il nome di «governo» (§§ 541 segg., 10.336 segg. (III 387 segg.); cfr. già 4.63 (237)).

Come perviene Hegel alla monarchia? Pur accettando la sua suddivisione dei poteri dello Stato, l'opzione monarchica non deriva affatto in via immediata da tale suddivisione. Infatti, anche se i poteri dello Stato dovessero effettivamente culminare in una singolarità soggettiva, si potrebbero privilegiare – purché la singolarità fosse mediata dall'universalità – soltanto una democrazia presidenziale o una democrazia del cancelliere, ma non una monarchia. Per pervenire a questo risultato (a cui *doveva* pervenire, se voleva evitare di formulare prolessi), Hegel cambia quindi nel § 275 l'ordine di successione dei poteri indicata in precedenza nel § 273, così da iniziare col momento della singolarità, che in tal modo non ha più bisogno di essere mediato passando attraverso l'universalità. Di recente più volte è stata richiamata l'attenzione con un intento sistematico su questa inversione²⁷¹, che è logicamente infondata e che in numerosi lavori sulla filosofia hegeliana del diritto non venne affatto notata o non ne furono riconosciute le importanti conseguenze politiche; tuttavia già numerosi contemporanei di Hegel, interessati ad un'analisi dei contenuti e non ad un'analisi storica del sistema, l'avevano notata e ne avevano compreso la portata. Così N. v. Thaden, un fedele ammiratore di Hegel, che nel 1815 si era rivolto (*Briefe* II 54 (II 269)) al filosofo allora ancora quasi sconosciuto con le parole «la Sua *Logica* è il libro dei libri», dopo la pubblicazione dei *Lineamenti*, in una lettera dell'8 ago. 1821, pose a Hegel la domanda seguente: «Perché Lei ha lasciato cadere qui l'ordinamento logico indicato nel § 273 e per zelo verso i principi – là dove è ancora questione di una deduzione dall'idea – ha scelto la deduzione dogmatica di una costituzione effettivamente esistente? Seguendo la giusta via filosofica, l'«io voglio» del principe avrebbe ottenuto non semplicemente una migliore posizione, bensì l'unica posizione corretta e diverse invettive contro il potere legislativo sarebbero divenute inconsistenti» (*Briefe* II 281). A favore del carattere stringente di questa critica – ma non a favore di Hegel – parla la circostanza che quest'ultimo non abbia risposto alla lettera, almeno per quanto possiamo desumere dalla corrispondenza che ci è stata conservata, ed abbia troncato uno scambio epistolare pluriennale. È vero che Hegel ha cercato di legittimare questa inversione nelle sue lezioni (§ 275 Z, 7.441 (369)), ma lo ha fatto in

²⁷¹ Cfr. cap. 2, n. 3. Meramente distruttiva è invece l'osservazione di M. Rossi: in questo spostamento si mostrerebbe nella forma più estrema l'arbitrarietà del metodo di Hegel, «perché [...] egli della dialettica fa quello che vuole, e sarebbe riuscito ugualmente a “dedurre” il monarca, alla fine, da qualsiasi altra determinazione, anche dal circolo dei Giacobini in sintesi con la repubblica nordamericana [...]» (1960; 272).

modo così arbitrario, così inconsistente rispetto al suo procedimento usuale, che il suo tentativo non merita una confutazione.

L'errore di Hegel si ripete nella partizione interna del potere del principe, i cui tre momenti devono essere «l'*universalità* della [C]ostituzione e delle leggi, la deliberazione come riferimento del *particolare* all'universale, e il momento della *decisione* ultima, intesa come l'*autodeterminazione*» (§ 275, 7.441 (222)); nello sviluppo concreto dell'argomentazione, infatti, Hegel comincia di nuovo dalla coda (§§ 280-286, 7.449 segg. (228 segg.)). Ciò è preceduto da alcune considerazioni che sono tanto più notevoli in quanto mal si adattano alla legittimazione della monarchia ereditaria che segue: la sovranità dello Stato deve poggiare sulla *idealità* dei poteri nonché degli individui che detengono al suo interno cariche pubbliche (§§ 276 seg. 7.441 seg. (222)); in quest'ultimo caso ciò significa concretamente che gli affari di Stato non possono essere proprietà privata e nemmeno possono essere affidati a singoli individui a motivo della personalità *immediata* di essi; a tal riguardo sono soltanto qualità universali e oggettive a costituire un criterio (§ 277 Z, 7.442 (369 seg.); cfr. § 291, 7.460 seg. (235)). Da ciò segue che «un ufficio non può venire né venduto né ereditato» (§ 277 Z, 7.442 (369 seg.); cfr. § 291, 7.460 seg. (235)). E resta enigmatico allora perché proprio la più alta carica dello Stato debba essere ereditaria. Certamente, da un punto di vista storico-politologico è possibile spiegare perché, come scrive Hegel a Jena, «*la natura abbia trovato rifugio*» proprio nella famiglia del principe; «si tratta dell'ultimo *residuo della stessa* [sc. natura], *in quanto positività* [...] l'altro *individuo* [sc. diverso dal principe] è considerato soltanto in quanto *individuo estraniato*, formato, in quanto è *ciò che si è fatto*» (GW 8, 264). Ma non si vede che cosa mai abbia a che fare in una teoria normativa questa capitolazione di fronte alla fatticità.

Nei *Lineamenti* Hegel argomenta nel modo seguente: innanzi tutto egli passa dalla sovranità dello Stato, appena sviluppata, ad un soggetto concreto: «La sovranità [...] *esiste* soltanto come la *soggettività* certa di se stessa» (§ 279, 7.444 (224)). Questo passaggio può sembrare stringente, ma in verità non lo è affatto. Nei paragrafi precedenti si trovano piuttosto considerazioni che si avvicinano alla concezione sostenuta in età contemporanea da M. Kriele: in uno Stato razionale non può esserci un *sovrano*, appunto perché autenticamente sovrana è la *totalità* degli organi dello Stato²⁷². Scrive

²⁷² Cfr. Kriele (1975), 56, dove si distingue nettamente tra la «sovranità dello Stato costituzionale» – «lo Stato, in quanto complesso degli organi statali e dello Stato di diritto, è sovrano nei confronti della società» – e la «sovranità di un sovrano». – K. Hartmann

Hegel: «Poiché la sovranità è l'idealità di ogni autorità particolare, è facile il fraintendimento, che è anche molto comune, di prendere quella per mera potenza e vuoto arbitrio e la sovranità per sinonimo di dispotismo. Ma il dispotismo designa in genere la situazione dell'assenza della legge, ove la volontà particolare come tale, si tratti poi di un monarca o di un popolo (oclocrazia), vale come legge o piuttosto in luogo della legge, mentre invece la sovranità proprio nella situazione legale, costituzionale, costituisce il momento dell'idealità delle particolari sfere e funzioni, che cioè è un tale sfera sia non un qualcosa di indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare e di approfondendosi soltanto entro sé, ma invece in questi fini e modi di operare sia determinato e dipendente *dal fine dell'intero* [...]» (§ 278 A, 7.443 seg. (223 seg.)). Affascinante in questo passo è il fatto che venga respinta la sovranità, così come viene comunemente intesa, tanto del monarca quanto del popolo, la sovranità intesa cioè come la capacità assolutamente illimitata di un soggetto sovrano, comunque esso venga determinato, di stabilire ciò che deve essere valido. In effetti è incontestabile che numerose «teorie della democrazia» attualmente in circolazione, «che costituiscono il popolo sovrano sul modello del sovrano monarchico» e «si limitano a *sostituire il monarca con il popolo*», sono del tutto insostenibili e si limitano a sostituire un male con un altro male (così giustamente M. Kriele (1975), 226)²⁷³. Per questo provoca ancor più delusione che Hegel successivamente attribuisca la sovranità non già alla totalità degli organi dello Stato, bensì ad *un* organo e, più precisamente, ad un singolo *individuo*. Come perviene Hegel a questa affermazione che si trova in stridente contraddizione con

(1976a; 191, n. 21) ha richiamato l'attenzione sul fatto che la critica di Hegel alla divisione dei poteri può essere letta nel senso di Kriele «come negazione di ogni sovranità nello Stato costituzionale».

²⁷³ È perciò spiacevole che nella Costituzione della Repubblica federale tedesca nei principi immutabili (art. 79 III) sia inclusa la formulazione: «Tutto il potere dello Stato deriva dal popolo» (art. 20 II 1), una formulazione che privilegia le idee di sovranità, mentre dovrebbe invece essere chiaro che anche il popolo è vincolato dal diritto naturale e nei confronti di quest'ultimo non ha sovranità. Di gran lunga più appropriata è la formulazione della Costituzione bavarese: «Il popolo è il detentore del potere dello Stato» (art. 2 I 2). Pur prescindendo del tutto dal fatto che in tal modo si trascura il vincolo a norme sovrappositive, il discorso della sovranità popolare è fuorviante anche perché presuppone che le istituzioni siano elementi derivati e principati rispetto al popolo; ciò, da una parte, è esatto, ma, dall'altra, porta all'ingannevole raffigurazione del popolo come di una struttura affermativa che meriterebbe rispetto anche senza le sue istituzioni. Appunto questo viene contestato del tutto giustamente da Hegel nel § 279 A, 7.446 seg. (226).

quanto precede? *È del tutto palese che qui si tratta di un'elementare irruzione della metafisica hegeliana del soggetto.* Poiché la filosofia del diritto viene determinata come dottrina delle formazioni reali di una volontà che già nell'Introduzione viene intesa in modo puramente soggettivo, anche il suo punto più alto deve essere un soggetto: esattamente questo è l'argomento di Hegel. «Lo sviluppo immanente di una scienza [...] mostra l'aspetto peculiare che un unico e medesimo concetto, qui la volontà, che all'inizio, giacché è l'inizio, è astratto, si mantiene, ma ispessisce le sue determinazioni, e parimenti soltanto attraverso se stesso, e in questo modo acquista un contenuto concreto. Così il momento fondamentale della personalità dapprima astratta nel diritto immediato, è esso che s'è maturato attraverso le sue diverse forme di soggettività, e qui nel diritto assoluto, nello Stato, nell'oggettività completamente concreta della volontà, è la *personalità dello Stato*, la di lui *certezza di se stesso*» (§ 279 A, 7.445 (224 seg.)).

L'assolutizzazione di una proprietà privata non limitata da vincoli sociali e l'opzione per la monarchia – questi due punti centrali dei *Lineamenti*, nei quali la realtà effettiva del moderno Stato sociale democratico non può minimamente riconoscersi – conseguono quindi allo stesso modo dalla logica hegeliana della soggettività. Solo l'ampliamento e lo sviluppo di tale logica in una teoria dell'intersoggettività potrebbero fornire una rigorosa fondazione filosofica delle conquiste più importanti della Modernità²⁷⁴.

L'argomentazione hegeliana fin qui sviluppata, del resto, è pur sempre insufficiente per legittimare una monarchia ereditaria. Compatibile con essa sarebbe anche una monarchia elettiva, anzi anche una democrazia presidenziale con un presidente non destituibile finché duri in carica. Alla prova della necessità della sovranità e del sovrano Hegel aggiunge perciò ancora un terzo passo: nella singolarità *immediata* del sovrano è contenuto il momento della naturalità; il monarca pertanto dovrebbe essere determinato in modo naturale, ossia mediante la nascita (§ 280, 7.449 seg. (228)). Ma questo argomento è semplicemente risibile; addirittura assurdo, infine, è che Hegel nell'annotazione si richiami alla prova ontologica dell'esistenza di Dio (7.450 (228)). Anche prescindendo del tutto dal fatto che il passaggio della logica del concetto dalla soggettività all'oggettività nulla ha a che fare con la prova ontologica (v. *supra* 319 segg.), con

²⁷⁴ È chiaro che anche in una democrazia del cancellierato il principio della soggettività viene valorizzato; tuttavia, a differenza di quanto avviene nella monarchia, esso è qui un principio *condizionato*. Non è improbabile, inoltre, che col tempo si vadano affermando forme di direzione collegiale (come in Svizzera).

tale passaggio si potrebbe dimostrare semplicemente che il monarca deve essere un individuo naturale, una banalità questa che non merita una dimostrazione. Scrive giustamente A. Ruge, a cui non è sfuggito nemmeno l'«errore concettuale» commesso da Hegel nell'inversione della successione dei poteri dello Stato (1840; 1227 seg.), che la prova hegeliana della monarchia ereditaria «è maldestra fino alla ridicolaggine. In primo luogo, chi mai contesterà che la persona del monarca sia un essere naturale? ma a chi si potrà poi dare ad intendere che allora *per questo motivo*, poiché questo individuo ha la naturalità in sé, questo stesso individuo sarebbe determinato nella sua dignità dalla sua *nascita* naturale e astratta da ogni contenuto?» (1228). «Ma che ogni individuo nasce, provare questo non era qui in verità il compito» (1229)²⁷⁵. Hegel completa questa argomentazione “logica” con una riflessione empirica per dimostrare la priorità della monarchia ereditaria: una monarchia elettiva porta alla lotta tra le fazioni e ciò mette in pericolo lo Stato (§ 281, 7.452 (229)). Questa riflessione è, come si è detto, empirica; per respingerla è sufficiente osservare che essa in generale è empiricamente falsa.

L'opzione di Hegel per la monarchia ereditaria e quindi per l'immediatezza della natura contraddice, infine, il suo sistema anche in via diretta. Michelet riferisce, infatti, che Hegel una volta, «quando litigai con lui sulla questione che mi vedeva contrario ai legislatori ereditari al tempo della rivoluzione di luglio», gli avrebbe detto: «Ah! La natura fa le cose altrettanto bene del voto» (1866; II 205)²⁷⁶. Ora, è indubbio che gli esiti delle votazioni sono abbastanza frequentemente un risultato dell'arbitrio, in cui non necessariamente si manifesta la ragione²⁷⁷. Ma Hegel ha anche più

²⁷⁵ In modo del tutto analogo, qualche anno dopo nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* Marx scrive: «Abbiamo già udito che la soggettività è soggetto e che il soggetto è necessariamente individuo empirico, *uno*. Veniamo a sapere ora che nel concetto dell'individualità *immediata* si trova la determinazione della *naturalità*, della corporeità. Hegel non ha dimostrato che ciò che parla da sé: che la soggettività *esiste* soltanto come individuo *corporeo*, e che, s'intende, all'individuo corporeo si appartiene la *nascita naturale*. [...] Hegel ha dimostrato che il monarca deve nascere, di che nessuno dubita, ma non ha dimostrato che è la nascita che fa il monarca» (1982; 34 (Ofg 45)).

²⁷⁶ Il passo manca in G. Nicolin, *Ber.* e venne incluso in una edizione successiva.

²⁷⁷ Pertanto in determinate condizioni storiche può essere legittimo eliminare la democrazia, che è *in sé* la più alta forma di Stato. In una buona democrazia un popolo deve aver raggiunto un determinato stadio di maturazione, in assenza del quale si può eventualmente preferire una forma di assolutismo illuminato, per il quale Hegel manifesta palesemente simpatia.

volte sostenuto che «qualsiasi rappresentazione dello spirito, anche la peggiore delle sue trovate, il giuoco dei suoi umori più causali, una parola qualsiasi» stanno infinitamente più in alto di qualsiasi elemento naturale²⁷⁸. Sulla base della sua metafisica dello spirito mai e poi mai si può quindi legittimare che «alla cima dello Stato» decida «in luogo della ragione, la mera *physis*» (K. Marx (1982), 34 (Ofg 45)). Conforme a quella che in ultima analisi è l'irrazionalità del monarca, le cui decisioni devono essere «priv[e] di fondamento» (§ 279, 7.444 (224); § 281, 7.451 (229)), è il fatto che da lui dipenda il diritto di grazia (§ 282, 7.454 (230)). Infatti, pur essendo necessario ammettere che ci sono effettivamente decisioni a proposito delle quali importante è solo il fatto *che* si decida, non si comprende perché debba sussistere la possibilità di una grazia immotivata anche per condanne penali legalmente emesse²⁷⁹; il diritto di grazia deve piuttosto essere considerato un relitto arcaico, che nello Stato di diritto è senza - to intendere come un diritto in via di estinzione.

Per quanto concerne il potere del monarca, interessante è che nelle aggiunte orali esso venga sostanzialmente maggiormente limitato rispetto al testo principale, per cui viene a corrispondere all'incirca a quello degli attuali monarchi britannici (cfr. specialmente § 279 Z, 7.449 (370 seg.); § 280 Z, 7.451 (371 seg.)); nel testo principale corrisponde invece molto di più alle competenze del Kaiser del secondo Reich tedesco: così il monarca nomina il governo (§ 283, 7.455 (230 seg.); § 292, 7.461 (235)), controfirma le leggi, ma può anche in determinati casi respingerle (§ 283, 7.455 (230 seg.)) e non è responsabile di nessun atto (§ 284, 7.455 (231)); di sua competenza sono anche i rapporti con l'estero (§ 329, 7.497 (260))²⁸⁰. È probabile che la contraddizione si possa sciogliere in questo modo: Hegel sperava in un'autolimitazione del monarca nel corso della storia, un'idea curiosa in un filosofo che ha sempre schernito aspettative morali prive di garanzie istituzionali.

²⁷⁸ E § 248 A, 9.28 (II 94); cfr. 6.282 (II 688), 13.14 (6 seg.) nonché *Ber. num.* 674, p. 432.

²⁷⁹ Si veda già la critica di Kahle (1845), 95 seg., n. 292 segg. Nella teoria della grazia Hegel prende però in considerazione anche momenti che hanno un rilievo sul piano del diritto penale (per es., scusanti), che tuttavia sono diventati nel frattempo a buon diritto una questione di giustizia e non più di grazia (cfr. W. Schild (1979), 225 segg.; (1981), 467 segg.).

²⁸⁰ Sul principe in Hegel v. B. Bourgeois (1979), C. Cesa (1982) – che cerca, tra l'altro, di giustificare lo spostamento nell'ordine dei poteri in Hegel (198 seg.), senza però addurre argomenti teoreticamente convincenti – e P. Becchi (1984), 161-190, che mette a confronto in modo dettagliato le singole lezioni di Hegel sulla filosofia del diritto.

Il secondo potere comprende non solo il potere esecutivo, ma anche quello giudiziario (§ 287, 7.457 (233)). Ciò deriva dall'aspirazione di Hegel ad una partizione triadica: avendo introdotto, certamente sotto l'influenza di B. Constant²⁸¹, oltre ai tre poteri classici, il potere del principe, egli è costretto a subordinare il potere giudiziario, il potere apparentemente meno importante, ad un altro²⁸². Questo procedimento è tuttavia inaccettabile: in questo modo non potrebbe esserci un potere giudiziario indipendente dal governo²⁸³ e soprattutto nessuna giustizia amministrativa, che in effetti al tempo di Hegel ancora non esisteva²⁸⁴, ma che rappresenta una delle più importanti conquiste del XIX secolo e nella cui presenza o assenza va ravvisata una delle differenze decisive tra lo Stato liberale e lo Stato autoritario. In effetti l'hegeliano A. Lasson ha fatto culminare il suo *System der Rechtsphilosophie* del 1882 nel tribunale amministrativo (696 segg.); il fatto che la legalità dell'amministrazione non debba restare «una mera prescrizione, un pio desiderio» costituisce «la sigla definitiva e il coronamento dello *Stato di diritto*» (697). Non meno importante è naturalmente la giurisdizione della corte costituzionale, anch'essa assente in Hegel²⁸⁵, ma che è irrinunciabile: tale giurisdizio-

²⁸¹ Si veda su ciò già K. Mayer-Moreau (1910), 76 e ora K. -H. Ilting (1983), 21 segg. Si potrebbe pensare anche al XII capitolo del *Secondo trattato sul governo* di Locke, dove vengono menzionati i poteri legislativo, esecutivo e federativo (il potere della politica estera, attribuito da Hegel al principe).

²⁸² Nella *Oberklassenencyklopädie* Hegel menziona ancora legislativo, giudiziario ed esecutivo come momenti astratti dei poteri dello Stato (4.63 (237)). Nella *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre* nomina invece quattro poteri (4.248 (50)): legislativo, amministrativo, giudiziario (che include il potere di polizia) e il potere della politica estera e militare, attribuito nei *Lineamenti* al principe (§ 329, 7.497 (260)).

²⁸³ In effetti Hegel sembra ritenere in qualche modo difendibile l'ingerenza del sovrano nelle questioni giudiziarie, ma solo in presenza «di istituzioni forse per altro verso ancor più imperfette» (§ 295 A, 7.463 (237)).

²⁸⁴ Nel § 293, 7.461 (235) Hegel anticipa comunque il concetto del diritto amministrativo; la richiesta di integrare il «controllo dall'alto» con quello «dal basso» (§ 295, 7.463 (237)) può suscitare nel lettore addirittura l'idea di un diritto di azione contro lo Stato (ma non ancora l'idea dell'indipendenza della giustizia amministrativa, anch'essa originariamente nelle mani del governo).

²⁸⁵ All'inizio del capitolo sul potere legislativo Hegel parla però della Costituzione come di qualcosa che «è ad esso presupposta (e in tal misura in sé e per sé sta al di fuori della diretta determinazione di esso)» (§ 298, 7.465 (260)). Qui si mostra del resto ancora una volta come non abbia senso lo spostamento dell'ordine dei poteri operato da Hegel: infatti, se è chiaro che la Costituzione (scritta) va trattata immediatamente prima del potere legislativo, non meno stringente è allora collocare la Costituzione *prima di tutti i poteri*.

ne, infatti, in uno Stato di diritto che si sforza di rispettare la legittimità è la garanzia della compatibilità delle singole leggi col diritto naturale²⁸⁶. Da quanto detto risulta che in ogni caso il potere giudiziario deve essere un potere indipendente. Molto meglio è fare a meno del potere del principe; nelle democrazie fondate sul cancellierato, in cui il potere comunque risiede nel capo del governo, il potere del principe, in quanto potere presidenziale, conduce un'esistenza misera ed umbratile e deve accontentarsi di compiti di rappresentanza. Avrebbe più senso che capo dello Stato fosse il capo del governo (scelto dal parlamento) (o eventualmente il presidente del parlamento o della corte costituzionale); dignità e potere, idealità e realtà – i due momenti del concetto di Stato – dovrebbero in ogni caso, come avviene, per esempio, in Svizzera, coincidere in un unico organo²⁸⁷.

Torniamo a Hegel. Il problema decisivo di una teoria del governo – governo che in Hegel si estende dai ministri fino all'amministrazione comunale – consiste nel determinare quanto debba essere regolato dall'alto e quanto debba essere lasciato ai gradi inferiori. A favore di uno Stato centralistico parla la maggiore efficienza, a favore di una autonomia delle comunità il diritto della particolarità, mediante il quale deve essere mediata l'universalità; bisogna quindi, con Hegel, essere a favore di una soluzione intermedia (§§ 288 segg., 7.457 segg. (233 segg.))²⁸⁸. Un grande merito di Hegel è l'aver riconosciuto che l'esistenza di una leale burocrazia è di de-

²⁸⁶ Non è semplice comprendere quale sia l'elemento comune alla giustizia costituzionale, a quella amministrativa e a quella ordinaria. Esso consiste forse nel fatto che il giudice deve verificare di volta in volta se un elemento singolo (una legge, un atto amministrativo, un'azione) corrisponda ad un universale (alla Costituzione, al diritto amministrativo, al diritto civile e penale); proprio per questo il potere giudiziario è il potere sintetico, che negli Stati moderni potrebbe esser detto sovrano al massimo grado, poiché prende le decisioni definitive ed è difficilmente sottoposto ad un controllo (così già G. Le Bon (1895), 126, n. 1). Poiché la verifica operata dal potere giudiziario non dovrebbe comprendere momenti decisionisti, bensì essere in via primaria una questione di capacità di giudizio, è superfluo, anzi perfino erroneo, far eleggere i giudici dal popolo; ciò è giustificato solo in Stati con "case-law", in cui i giudici sono nel contempo legislatori.

²⁸⁷ In riferimento ad una carica con compiti di mera rappresentanza Hegel nello scritto sul Reformbill ha menzionato con palese approvazione «il giudizio soldatesco di Napoleone» (11.117 seg. (Ssp 277)). Poiché una carica del genere non è concettualmente necessaria, è del tutto indifferente il modo in cui essa venga assegnata; pertanto la variante monarchico-ereditaria (che ha, per di più, il *vantaggio* di portare in modo evidente davanti agli occhi l'importanza della famiglia per lo Stato) non è affatto contraria al diritto naturale.

²⁸⁸ Il giovane Hegel ha nettamente rifiutato il centralismo e nutrito quindi una forte antipatia nei confronti della Prussia (1.484 seg. (Sp 43)).

cisiva importanza per lo Stato moderno, che deve pertanto indurla con buone retribuzioni a stabilire un particolare rapporto di fedeltà nei propri confronti (§ 294, 7.461 segg. (235 segg.); cfr. già Fichte, 3.167 (149)). I membri del governo e dell'amministrazione formano la parte principale del ceto medio (§ 297, 7.464 (238)), il cui rafforzamento dovrebbe essere un compito dello Stato; con uno sguardo profondo Hegel vede un pericolo nell'assenza in Russia di un ceto medio (§ 297 Z, 7.464 (374 seg.)). Anche qui è probabilmente presente un influsso aristotelico: già lo Stagirita optava per un governo sostenuto dal ceto medio, nonché più in generale per il rafforzamento del ceto medio allo scopo di evitare polarizzazioni sociali²⁸⁹.

Il capitolo sulla Costituzione interna dello Stato si conclude con il potere legislativo, che in verità dovrebbe stare all'inizio. Questo balza agli occhi soprattutto perché nel potere legislativo il momento rappresentativo deve essere, secondo Hegel, di natura corporativa: in nessun altro potere, quindi, è tanto evidente il legame con la società quanto nel potere legislativo, che già per questo solo motivo dovrebbe costituire l'inizio del capitolo sullo Stato. Prima di esso dovrebbe peraltro essere inserita anche l'opinione pubblica – quel mezzo fluente e opaco che fa da mediatore tra società e Stato, e che, per un verso, non è un organo dello Stato, ma, per un altro, contribuisce alla politicizzazione della società; è singolare tuttavia che Hegel ne tratti alla fine del capitolo sulla Costituzione interna²⁹⁰. Nonostante questa incongruenza architettonica le considerazioni hegeliane sull'opinione pubblica (§§ 315 segg., 7.482 (250 segg.)) sono notevoli: Hegel è stato uno dei primi pensatori politici a riconoscerne l'importanza per la società e lo Stato dell'età moderna²⁹¹. Nei confronti dell'opinione

²⁸⁹ Pol. 1295a 25 segg., 1296b 35 segg., 1308b 27 segg.

²⁹⁰ Poco convincente è anche il passaggio alla soggettività del principe, a cui è sottoposta la politica estera. Questo passaggio di fonda su una mera omonimia (§ 320, 7.489 seg. (255)). È indicativo comunque che alla *fine* del capitolo sullo Stato si parli di nuovo del principe; quest'ultimo in effetti, ammesso che debba avere una qualche collocazione, andrebbe trattato in questo luogo.

²⁹¹ L'importanza dell'opinione pubblica è ulteriormente aumentata nell'epoca successiva a Hegel. Per quanto mi è dato di vedere, nel secolo XX è stato soprattutto merito di Heller l'aver diagnosticato il potere dell'opinione pubblica e l'aver riconosciuto come un inganno fatale quell'ideologia che ravvisa una garanzia di un'autentica democrazia nel fluttuare dell'opinione pubblica, un fluttuare non controllato dallo Stato e abbandonato alle anonime potenze della società civile (1934; 276-287 (269-282)). La democrazia ha piuttosto una possibilità di guadagnare sostanza etica, solo se in essa è presente un'opinione pubblica che sostiene lo Stato e che perciò non va consegnata completamente agli interessi particolari.

pubblica egli ha un atteggiamento ambivalente: da un lato, spera che l'opinione pubblica favorisca un'educazione del singolo (§ 315, 7.482 (250)), tanto più che in essa non possono mancare del tutto i principi che connotano una certa epoca; dall'altro, coglie l'aspetto formale del diritto della soggettività moderna, che è sotteso all'«appagamento di quell'impulso pungente di dire e d'aver detto la propria opinione» (§ 319, 7.486 (252)). Nell'opinione pubblica sono frammisti in modo confuso elementi di verità e assenza di sostanzialità, per cui «merita [...] di venir tanto *apprezzata* quanto *disprezzata*» (§ 318, 7.485 (252)). Hegel ritiene giustamente che la prima condizione per realizzare qualcosa di importante nella scienza come nella realtà sia l'indipendenza dall'opinione pubblica (7.485 seg. (252)); un politico di livello non deve perciò seguire l'opinione pubblica, bensì *formarla*²⁹². Pur riconoscendo la libertà di opinione, Hegel giustifica, infine, la possibilità di punire determinate manifestazioni di opinione come, per esempio, l'incitamento ad azioni violente, l'ingiuria, la diffamazione e il vilipendio di organi dello Stato, che egli motiva in modo appropriato col carattere pragmatico del discorso (§ 319, 7.486 segg. (252 segg.))²⁹³.

Il potere legislativo, in connessione col quale viene trattata l'opinione pubblica, dovrebbe essere esercitato, secondo Hegel, nell'ambito di una rappresentanza fondata sui ceti. In concreto Hegel propugna un sistema bicamerale (§ 312, 7.481 (249)); più precisamente: la prima camera dovrebbe essere formata dal ceto «dell'eticità naturale» (§ 305, 7.474 (244)), ossia dai proprietari terrieri nobili (§§ 306 segg., 7.475 seg. (245 seg.)), la seconda dai rappresentanti del «lato *mobile* della *società civile*» (§ 308, 7.476

²⁹² Sostenere che nello Stato democratico la politica e il diritto dovrebbero diventare quanto più possibile funzioni dei sondaggi d'opinione costituisce una concezione profondamente falsa della democrazia (che la riduce in verità ad una dossocrazia). Anche in una democrazia il consenso è fondamento legittimo di validità soltanto per un ridotto gruppo di norme (cfr. n. 108); per tutte le altre norme il modo democratico di decisione va giustificato solo con l'argomento seguente: è più probabile che il bene *comune* sia favorito se ogni singolo individuo gode dei diritti politici e non già allorché sia una cricca ad esercitare il potere. Ma una connessione automatica tra legalità e legittimità non sussiste nemmeno in una democrazia e anche in una democrazia, pena la sua degenerazione, per chiunque debba prendere decisioni politiche esiste il dovere di esaminare quale sia l'opzione migliore in vista del bene comune e della giustizia, indipendentemente dalle sue opinioni personali momentanee, anzi indipendentemente anche dalle opinioni della maggioranza.

²⁹³ Queste considerazioni di Hegel possono suonare illiberali; ma comprendono pur sempre «tutte le determinazioni [...] del sistema giuridico occidentale liberale, che convergono con i limiti posti da Hegel alla libertà di parola e di opinione» (Sh. Avineri (1972), 208).

(245)). I primi sono chiamati a questo compito in virtù della nascita (§ 307, 7.476 (245)); i secondi, in quanto rappresentanti di determinate sfere della società civile, vanno nominati o eletti, ma in ogni caso non designati sulla base del suffragio universale (§ 303, 7.473 seg. (243 seg.); § 308, 7.476 segg. (245 segg.); § 311, 7.480 seg. (248 seg.)). Su ciò va detto, innanzi tutto, che la prima camera, la cui funzione è mediare fra il trono e la società (§ 304 segg., 7.474 segg. (244 seg.)), cade insieme alla liquidazione della monarchia (senza che per questo motivo venga invalidato l'argomento formale di Hegel a favore di un sistema bicamerale comunque articolato (§ 313, 7.481 (249)): il rinvio cioè alla possibilità di correggere decisioni sbagliate). Per quanto riguarda la seconda camera e i supposti vantaggi di una rappresentanza corporativa – che nel XX secolo è stata attuata soprattutto dagli Stati fascisti –, bisogna riconoscere, innanzi tutto, le giuste ragioni della polemica hegeliana contro i sostenitori della democrazia diretta; è comunque necessario che ci siano rappresentanti. La democrazia diretta non soltanto è inattuabile nei moderni Stati territoriali per motivi pratici, ma va respinta in linea di principio. È chiaro comunque che concezioni che sostengono una democrazia dell'identità e che si risolvono nell'eliminazione della divisione dei poteri, e con ciò inevitabilmente in una forma di totalitarismo, devono essere respinte allo stesso modo in cui va respinto l'appoggio a dittature di qualsivoglia natura. Già Kant ha visto (senza peraltro averlo fondato in modo sufficiente) che «la forma *democratica* è, in senso proprio, necessariamente un *dispotismo*» (*Zum ewigen Frieden*, B/A 26 (75)), e Fichte ha giustamente rinvia-to al fatto che una democrazia radicale è contraria al diritto naturale, poiché in essa non può aver luogo alcun controllo sugli organi dello Stato: anche il giudice è soltanto *il popolo*, che è, esso stesso, già parte in causa; ma un popolo che a partire da ragioni di principio non può essere portato a rendere conto delle sue azioni non è in grado di costituire un governo responsabile (3.159 seg. (142 seg.)).

In uno Stato razionale, come è giustamente richiesto da Hegel, il momento democratico può essere soltanto *un* momento, anche se (diversamente da quanto pensava Hegel) *il* momento *fondamentale*²⁹⁴; non solo,

²⁹⁴ A questo riguardo le democrazie moderne si avvicinano effettivamente alle Costituzioni miste a cui aspiravano Platone e Aristotele. Si potrebbe del resto mostrare facilmente che la critica platonica alla δημοκρατία attica – che nell'essenziale era una democrazia dell'identità – non solo non implica un rifiuto della democrazia moderna, ma può addirittura diventare fruttuosa nell'attuale discussione sui concetti che sono alla base della democrazia dell'identità.

ma anche il potere legislativo deve essere amministrato in un modo del tutto diverso da quello della democrazia diretta. Perché? Decisivo a tal riguardo potrebbe essere non tanto il seguente argomento di natura *intellettuale* (assolutamente da non sottovalutare): il popolo non può avere la stessa competenza di un'élite più ristretta in grado di diventare esperta dei problemi in discussione (§ 301 A, 7.469 (240 seg.)); molto più importante è un argomento di natura *morale*: votando direttamente una legge, i votanti non hanno nessun motivo razionale di astrarre dai propri interessi particolari, poiché anche un votante disinteressato deve assumere per certo che gli interessi particolari degli altri si faranno valere nella stessa misura dei suoi, cosicché non ha nemmeno bisogno di prenderli in considerazione²⁹⁵. Nel caso di un rappresentante, invece, esiste la possibilità che in lui si sviluppi qualcosa come un senso di responsabilità per il bene comune. Da quanto detto consegue, tra l'altro, anche il rifiuto del mandato imperativo, che è motivato da Hegel nel modo seguente: le leggi devono servire al bene comune, che è qualcosa di più della somma degli interessi particolari; inoltre, spesso è soltanto nel lavoro parlamentare che si è capaci di *imparare* che cosa sia richiesto dal bene comune (§ 309, 7.478 (247); cfr. 11.114 (Ssp 274))²⁹⁶. Si aggiunga che in tal modo coloro che hanno eletto i rappresentanti possono maturare una fiducia nei loro confronti (§ 309 Z, 7.478 seg. (378)) – e la fiducia è una categoria fondamentale per l'eticità (cfr. § 147, 7.295 (134 seg.)). È necessaria però a tal riguardo «la

²⁹⁵ Contro la democrazia diretta vale, inoltre, il seguente argomento (che riguarda anche votazioni parlamentari con maggioranze variabili e raccomanda quindi in generale l'obbligo di appartenenza ad un gruppo parlamentare): di solito le leggi non sono determinazioni isolate, ma costituiscono (o dovrebbero costituire) un intero coerente. Possono allora darsi senz'altro casi (e sono persino assai frequenti) in cui di fronte a tre leggi proposte (non in competizione tra loro) A, B, C siano possibili le seguenti posizioni razionalmente sostenibili: se si opta per A e B, si deve però respingere C; appoggiando B e C, bisogna però rifiutare A; se si è a favore di A e C, si deve però respingere B. Presupponendo ora che tutti gli elettori si comportino in modo razionale e che volta per volta un terzo di essi si decida per ognuna delle tre possibilità, ne verrebbe fuori come risultato un'opzione per A, B e C, che tuttavia sarebbe, in quanto tale, priva di senso.

²⁹⁶ I rappresentanti, quindi, non devono rappresentare né il loro collegio elettorale e nemmeno i loro elettori (a differenza di quanto accade in un sistema di tipo feudale), bensì l'*universale*, che dovrebbe comprendere il benessere non soltanto di coloro che sono attualmente viventi, ma anche delle generazioni future. Il fatto che il rappresentante non arrechi danno *in modo immotivato* agli interessi dei suoi elettori (ma possono darsi dei casi in cui egli abbia addirittura il dovere di agire in questa maniera) è prodotto verosimilmente dalla necessità di una sua rielezione.

pubblicità dei dibattiti» delle rappresentanze dei ceti, richiesta pertanto a buon diritto da Hegel (§ 314, 7.482 (250); cfr. § 315 con Z, 7.482 seg. (250, 378 seg.)).

La critica hegeliana alla democrazia diretta (che colpisce anche le proposte di legge di iniziativa popolare) è dunque assolutamente stringente. Da essa non segue però l'opzione per una rappresentanza corporativa, a cui Hegel perviene con due argomenti aggiuntivi: in primo luogo, egli paventa che nella «elezione ad opera dei molti individui [...] particolarmente in grandi stati, subentr[i] necessariamente l'indifferenza di fronte al dare il proprio voto [...] e che gli aventi diritto al voto [...] non si present[i]no neppure alla votazione» (§ 311 A, 7.481 (249); cfr. 4.484 e 11.110 segg. (Ssp 271 seg.)). Questo timore è senz'altro fondato. *Ma da esso segue soltanto che lo Stato deve sforzarsi di suscitare l'interesse politico degli elettori* (introducendo, all'occorrenza, il dovere di votare). Inoltre, uno sguardo al comportamento elettorale nelle maggiori democrazie europee (all'opposto del comportamento negli Stati Uniti) mostra che quanto paventato da Hegel non si verifica affatto inevitabilmente. Più importante di questo argomento sulle conseguenze possibili è il secondo argomento hegeliano: le istituzioni della società civile stanno più in alto degli individui atomizzati e pertanto la rappresentanza deve essere mediata da queste istituzioni (§ 303, 7.473 seg. (243 seg.); § 308, 7.476 segg. (245 segg.); § 311, 7.480 seg. (248 seg.)). Anche a tal proposito bisogna, innanzi tutto, condividere la critica negativa di Hegel: il voto non dovrebbe essere esercitato in modo atomistico; sarebbe in effetti assurdo se individui isolati votassero secondo ciò che vien loro in mente in maniera del tutto casuale.

Ma dalla negazione dell'atomismo politico non deriva nemmeno la necessità di uno Stato corporativo: anche una democrazia dei partiti supera l'atomismo politico. Anzi, quest'ultima ha perfino un vantaggio assolutamente decisivo: mentre i ceti restano al livello della società civile, e cioè degli interessi particolari, nei partiti sussiste almeno la *possibilità* di sviluppare idee politiche universali; in effetti i partiti solo di rado sono *meri* rappresentanti di gruppi di interessi: essi aspirano quasi necessariamente a diventare partiti del popolo. L'erronea concezione di Hegel, secondo la quale la corporazione porterebbe necessariamente all'eticità²⁹⁷, ha conse-

²⁹⁷ Si veda già Kahle (1845), 82, n. 251: «Tutte le corporazioni private rappresentano, se pur rappresentano qualcosa, soltanto il più ristretto egoismo, ma non l'idea dell'eticità!» Cfr. anche H. Welzel (1962), 180 seg. e K. Hartmann (1973), 153; (1976a), 184; (1981), 77.

guenze fatali nell'ambito dello Stato di diritto – si potrebbe dire con Marx (1982; 80 (Ofg 133)) che a Hegel sfugge proprio la differenza specifica fra società civile e Stato (cfr. § 303 A, 7.474 (243 seg.)). L'universalità dello Stato esige piuttosto che si voti in quanto cittadini e non in quanto contadini, artigiani e così via; la qualità politica non dovrebbe quindi essere trasmessa dal ceto (oggi dalla professione), ceto o professione che comunque vengono sempre più percepiti come qualcosa che si può cambiare, il che proprio nella sfera politica non dovrebbe avere valore²⁹⁸. Si potrebbe senz'altro pensare di formare secondo criteri corporativi la *seconda* camera (che avrebbe in tal caso un potere solo consultivo), per avere in tal modo un raccordo fra Stato e società – così come avviene, per esempio, in Baviera. Negli Stati federali è peraltro ovvio che la seconda camera costituisca la rappresentanza delle regioni.

7.5.3.3. *La molteplicità degli Stati e la guerra*

La trattazione dei tre poteri non costituisce la conclusione dei *Lineamenti*. Ad essa segue, innanzi tutto, un capitolo sulla sovranità all'esterno, che nell'essenziale ha come tema il potere militare del singolo Stato, che è il risultato della molteplicità degli Stati e che fa ancora parte della sottosezione dedicata al diritto statale interno. Questa sottosezione costituisce la prima parte della filosofia dello Stato, che comprende altre due sottosezioni: «Il diritto statale esterno» – in cui viene trattato il diritto internazionale – e «La storia del mondo»²⁹⁹.

²⁹⁸ In ciò risiede anche la ragione per cui il sistema di voto maggioritario è contrario al diritto naturale; in questo sistema, infatti, la voce del singolo cittadino non ha valore in quanto tale, ma solo in dipendenza del comportamento degli altri elettori del medesimo collegio elettorale: qui il cittadino viene considerato in prima istanza residente in un qualsivoglia collegio elettorale, col quale, data l'attuale mobilità, può identificarsi ancor meno che con la sua professione, e solo in seconda istanza viene considerato cittadino del suo Stato. Per superare anche gli svantaggi del sistema proporzionale – che, come già ammesso, non vanno sottovalutati, ma che sono più di natura empirica e non riguardano direttamente l'idea del diritto – un sistema elettorale misto può essere più idoneo di un sistema proporzionale puro; il sistema maggioritario va in ogni caso respinto.

²⁹⁹ Che non sia questo il luogo in cui inserire la storia del mondo è stato mostrato dettagliatamente in precedenza alle pp. 557 segg. Questa collocazione, del resto, determina in parte la posizione ambigua del diritto internazionale hegeliano, che oscilla tra normatività e descrittività. Se – parlando della molteplicità degli Stati, che è un dato empirico – ci si

Tutti questi capitoli sarebbero superflui, se ci fosse un unico Stato, uno Stato universale. Ma perché ci sono molti Stati? Nella sua risposta Hegel – così come Fichte (3.369 seg. (321 segg.)) – non si accontenta di constatare che questa molteplicità si basa su circostanze contingenti geografiche e storiche; egli è piuttosto dell'idea che molti Stati dovranno esserci sempre e in eterno per ragioni ontologiche, normativamente vincolanti. Lo Stato infatti è essere-per-sé, individualità, «e quindi è esclusivo» (§ 321, 7.490 (255)); in quanto *esserci* dello spirito esso è inoltre essere-per-altro (§§ 322 seg., 7.490 seg. (255 seg.)). L'argomentazione di Hegel ricorda nel suo esito quella di C. Schmitt, che – a differenza di Hegel – considera differenza specifica del politico «la distinzione di *amico* e *nemico*» (1927; 26 (108 seg.)), da cui deriva – allo stesso modo di Hegel ossia da un fondamento non meramente naturale – la molteplicità ineliminabile degli Stati: «Dal carattere concettuale del “politico” consegue il pluralismo del mondo degli Stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra, finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno “Stato” mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità» (54 (137 seg.); cfr. 58 (142)). In ogni caso da questa molteplicità nasce la necessità delle guerre, nelle quali, secondo Hegel, si affermano in modo supremo il carattere sostanziale dello Stato e il carattere accidentale del singolo: per conservare la sovranità, devono essere negate e sacrificate vita, proprietà e così via (§§ 323 seg., 7.491 segg. (256 seg.)). In questo mettere-in-gioco anche la vita per il bene comune l'eticità raggiunge il suo compimento: nella guerra la concezione liberale, secondo cui lo scopo ultimo dello Stato è la sicurezza di vita e proprietà, viene confutata sul piano reale; qui con la finitezza del finito si fa veramente sul serio (§ 324 A, 7.492 seg. (257 seg.); § 324 Z, 7.493 seg. (381 seg.)).

vuole attenere ad una triade, di cui il diritto statale interno e il diritto internazionale costituiscono il primo e il secondo membro, allora entrerebbe in gioco come terzo membro soltanto il diritto cosmopolitico, che in Kant e in Fichte costituiva la conclusione della filosofia del diritto; il diritto cosmopolitico venne nuovamente introdotto da Michelet (1876 segg.; III 346) e la sua assenza in Hegel esprime la tendenza antiuniversalistica di quest'ultimo. La distinzione kantiano-fichtiana tra diritto internazionale e diritto cosmopolitico è del resto paragonabile a quella, proposta da C. Schmitt in accordo con L. v. Stein, tra diritto delle genti [Völkerrecht], da una parte, e diritto internazionale [internationales Recht] in quanto diritto comune in campo economico e nei confronti degli stranieri, dall'altra (1927; 114 seg. (208)).

La concezione hegeliana dell'esercito corrisponde alla realtà prussiana del tempo³⁰⁰. Da un lato, egli opta per un esercito professionale; dall'altro, ritiene lecito proclamare in tempi di necessità la coscrizione obbligatoria generale (§§ 325 seg., 7.494 seg. (258 seg.)). Ciò che affascina Hegel nel modo moderno di condurre le guerre è il fatto che la virtù del valore, virtù in sé soltanto formale (§ 327, 7.495 (255)), viene de-individualizzata: ciò che decide una battaglia moderna non è il coraggio personale, ma l'integrazione in un intero e l'obbedienza (§ 328, 7.496 (259 seg.)). Il potere militare e l'intera politica estera debbono sottostare al *principe*, poiché lo Stato ha un rapporto con l'esterno solo in quanto è *soggetto* (§ 329, 7.497 (255)). L'osservanza dei trattati eventualmente stipulati dagli Stati va però lasciata al *dover-essere* (§ 330 con Z, 7.497 seg. (260, 383)), dal momento che ogni Stato è sovrano e deve essere riconosciuto in quanto tale (§ 331, 7.498 seg. (260 seg.)). Gli Stati pertanto sono nello stato di natura l'uno contro l'altro (§ 333, 7.499 (261 seg.)), cosicché le loro controversie possono «venir decis[e] soltanto dalla *guerra*» (§ 334, 7.500 (262)); per la guerra è sempre possibile trovare un pretesto, poiché già la semplice possibilità di una minaccia ne fornisce un motivo legittimo (§ 335, 7.500 seg. (263)) e soprattutto perché il benessere dello Stato ha una giustificazione del tutto diversa dal benessere del singolo (§ 337 A, 7.501 (263 seg.)), al punto da costituire a buon diritto la legge suprema nell'agire interstatale (§ 336, 7.501 (263)). Assurda è l'idea kantiana di una federazione di Stati (§ 333 A, 7.500 (262))³⁰¹, così come assurde sono quelle idee superficiali che un tempo assumevano una possibile opposizione tra morale e politica (§ 337 A, 7.501 seg. (263 seg.)). I principi del diritto di guerra poggiano sui «*costumi delle nazioni*» (§ 339, 7.502 (264); cfr. E § 547, 10.346 (III 394 seg.)); il pretore che decide delle loro controversie è lo spirito del mondo, che nella storia del mondo (a cui sono dedicati gli ultimi paragrafi dell'opera) esercita la funzione di un tribunale mondiale (§ 340, 7.503 (264 seg.)).

Le riflessioni appena sintetizzate fanno parte di quanto di più spiacevole Hegel abbia mai scritto. Esse comprendono la legittimazione di *qualsiasi* guerra vittoriosa e il modo di pensare che manifestano è quello di uno scoperto positivismo del potere. Per di più, è purtroppo innegabile che questi

³⁰⁰ Cfr. F. Rosenzweig (1920), II 161 seg. La Prussia aveva all'epoca un sistema dualistico: da un lato, un esercito territoriale (coscrizione obbligatoria generale in caso di necessità), dall'altro, truppe di linea (esercito permanente); i due corpi venivano addestrati in modo separato.

³⁰¹ Sulla critica di Hegel all'idea federalista di Kant v. J. Hoffmeister (1934).

passi hanno esercitato un dimostrabile influsso sull'ideologia dello Stato di potenza e della guerra nel tardo XIX secolo e nel primo XX secolo, in particolare nell'età guglielmina e poi nel nazionalsocialismo: uno scritto così discutibile come *Das Kulturideal und der Krieg* di A. Lasson (le cui tesi fondamentali sono: ogni nazione può e deve odiare ogni altra nazione (1906; 79); l'esito di ogni guerra è «sempre giusto, un vero giudizio di Dio» (96)) si trova in un decisivo rapporto di continuità con Hegel, così come la concezione di J. Binder, che considera legittima ogni guerra e ritiene che nessuna nazione sia «giustificata di fronte all'eterna ragione del mondo [...], a rinunciare alla lotta contro il suo nemico in quanto lotta contro la negazione del suo esserci, e questa lotta è anche lotta nella forma della guerra più cruenta, più disperata» (1925; 593). Se c'è un momento nei *Lineamenti* che porta da Hegel a Hitler³⁰², esso è di certo la dottrina hegeliana della guerra, secondo cui gli spiriti dei popoli inferiori sono «privi di diritti» (R § 347, 7.506 (267); cfr. E § 550, 10.352 (III 400)) e la volontà assoluta di un mistificato spirito del mondo li consegna alla loro «sorte» e al loro «tribunale» (10.353 (400)). Si è cercato di difendere la teoria hegeliana della guerra, sostenendo che «lo scopo della guerra di cui parla Hegel non è politico, non è l'ingrandimento di Stati o l'ampliamento del potere di principi, bensì il far valere la relatività dell'esistenza umana» (Avineri (1972), 235). Sicuramente è così, ma è forse migliore una teoria secondo la quale la guerra è addirittura *fine a se stessa*? Hegel in effetti consiglia ai governi di scatenare guerre di quando in quando: «[p]er non far [...] metter radici» ai limitati sistemi della proprietà «e irrigidirsi in tale isolamento, per non far disgregare l'intero e vanificare lo spirito, il governo ha da scuoterli di quando in quando nel loro intimo con le guerre, ha con esse da ferire e da confondere il loro ordine consuetudinario e il loro diritto d'indipendenza; e agli individui che, adagiandosi in quell'ordine e in quel diritto, si distaccano dall'intero e anelano

³⁰² Su ciò cfr. H. Kieseewetter (1974). Dovrebbe però essere chiaro, alla luce di quanto detto in precedenza, che lo Stato hegeliano, pur essendo nei rapporti con l'esterno un potere senza vincoli, nella sua struttura *interna* è uno Stato di diritto. Non solo, ma Hegel si differenzia positivamente da ogni teoria fascista dello Stato anche perché il suo Stato non è uno Stato nazionale. Tendenze nazionalistiche sono sempre state estranee a Hegel, che a Berlino era generalmente considerato un avversario del nazionalismo (cfr. *Ber.* num. 324, p. 214; v. anche la sua sarcastica derisione dell'entusiasmo nazionalistico per la canzone dei Nibelunghi 13.353 (306 seg.) e 15.347 (1182 seg.)). Sulla posizione di Hegel nei confronti della questione nazionale e sull'interpretazione errata del suo punto di vista nella letteratura hegeliana del tardo XIX secolo si veda il libro estremamente istruttivo di D. Losurdo (1983).

all'invulnerabile *esser-per-sé* e alla sicurezza della persona, il governo deve dare a sentire, con quell'imposto lavoro, il loro padrone: la morte» (3.335 (II 14 seg.); cfr. 353 seg. (II 35) e 2.481 segg. (Sfd 94 segg.))³⁰³.

È sicuramente incontestabile che la guerra, considerata storicamente, ha favorito la formazione di determinate virtù e che senza di essa difficilmente si sarebbe realizzata quella disposizione d'animo che è il modo di sentire eroico³⁰⁴. Ma da ciò non consegue la giustificazione della guerra come fine in sé. In primo luogo, è stato proprio Hegel a descrivere la contraddizione assoluta che si nasconde nella morte in quanto risultato della lotta per il riconoscimento (v. *supra* p. 468 seg.) – una contraddizione sulla quale non ci si deve irrigidire, ma che deve essere superata. In secondo luogo, anche se la minaccia contro la propria vita fosse necessaria in vista dell'eticità, non è assolutamente possibile comprendere perché un popolo che voglia manifestare la propria eticità debba far soffrire un altro popolo. Anche Platone è più umano di Hegel, allorché richiede esercizi sportivi a rischio della vita al fine di rafforzare il valore (*Lg.* 830d segg.); per lo meno in questo caso un popolo danneggia soltanto se stesso. E, in terzo luogo, Hegel trascura il fatto che la guerra porta con sé mali non solo fisici, ma anche morali e spirituali; giustamente Kahle adduce contro Hegel il detto di un vecchio: la guerra rende cattiva più gente di quanta non ne massacrì (1845; 103, n. 310). Il procedimento di Hegel che utilizza i vantaggi della guerra per legittimarla ricorda pertanto, per citare lo stesso Hegel, «l'inevitabile inganno del metodo dell'intelletto [...], cioè di *allegare* per una *cattiva causa una buona ragione* e di supporre di averla con ciò giustificata» (§ 3 A, 7.39 (24)).

Dalla confutazione della concezione hegeliana della guerra come un fine etico in sé non segue però che la guerra non sia, sotto determinate

³⁰³ C'è una certa ironia nel fatto che la pubblicazione dell'opera in cui sono contenuti questi consigli fu messa effettivamente in pericolo da eventi bellici esterni (che costarono la vita a numerosi esseri umani); e non parla a favore dei sentimenti eroici di Hegel come individuo il fatto che egli abbia espresso lamentosamente la sua preoccupazione per la possibile perdita del manoscritto dell'opera: «Tuttavia, anche se fino ad oggi l'ho scampata, forse ho sofferto quanto gli altri se non di più. Dopo quanto è successo, sono portato ad avere qualche dubbio che il mio manoscritto, spedito mercoledì e venerdì, possa giungere a destinazione. La perdita sarebbe per me in tal caso veramente troppo grande. Tutti i miei conoscenti non hanno sofferto alcunché; dovrò essere io l'unico?» (*Briefe* I 120 seg. (I 233)).

³⁰⁴ Cfr., per es., Kant, *KdU* B 106 seg. (207 seg.). Analogamente, è alla minaccia proveniente dall'esterno che si deve la *genesis* di alcune istituzioni statali razionali.

condizioni, un male *giustificabile*. Sono tuttavia indispensabili *criteri vincolanti* per poter legittimare una guerra *giusta* in quanto tale; la legittimazione globale di ogni guerra è assolutamente inaccettabile. Giustificabili sono soltanto guerre difensive, per quanto si debba senz'altro dubitare se oggi sia ancora legittima una difesa, che in verità significa forse un annientamento dell'umanità intera. Presupponendo l'ammissibilità unicamente di guerre difensive, ad un esercito di mestiere sarebbe preferibile – con Hegel e al di là di Hegel – una coscrizione obbligatoria generale: in primo luogo, perché più giusta, in quanto distribuisce fra tutti il rischio supremo e, in secondo luogo, perché in tal modo è possibile integrare più facilmente in un ordinamento democratico il centro di potere costituito comunque da un esercito. Inoltre, optando per la democrazia, bisogna esigere, contro Hegel, che a decidere «sulla questione della guerra e della pace, che tocca nel modo più radicale e profondo gli interessi della collettività», debba essere il parlamento (così già Kahle (1845), 103, n. 311), anche se naturalmente la conduzione della guerra deve essere affidata ad *una* persona, e precisamente al capo del governo civile.

È tuttavia innegabile che anche una guerra difensiva è uno stato di fatto contraddittorio, che contraddice il concetto del diritto, poiché significa una ricaduta nello *stato di natura*. In effetti un aspetto tra i più singolari della filosofia hegeliana del diritto è che essa si conclude proprio in quel punto da cui intendeva essersi allontanata fin dall'inizio, ossia nello stato di natura che è reale solo nella guerra, come scrive Hegel a Jena (GW 8, 74). Ciò è singolare poiché dello stato di natura, secondo Hegel, «non si può dire nulla di più vero di questo: che *bisogna uscirne*» (E § 502 A, 10.312 (III, 362))³⁰⁵. Ma ciò che vale per lo stato di natura fra gli individui vale *a fortiori* per quello fra gli Stati; per quel che riguarda lo stato di natura fra gli Stati, l'esigenza di abbandonarlo è addirittura ancora più pressante, poiché gli Stati, a differenza degli individui fittizi dello stato di natura, sono già entrati sul terreno del diritto; il loro rapporti esterni sono pertanto in contraddizione non solo con l'idea del diritto, ma anche con ciò che conferisce forza alla loro struttura interna: per il cittadino autenticamente etico può essere inaccettabile un comportamento fondato su meri criteri di forza anche se tenuto dalla sua stessa pa-

³⁰⁵ Questo con allusione a Hobbes, *De cive*, 113 (Molesworth, LW, II 166): «ut mutuo metu e tali statu exeundum [...] putemus». Cfr. anche 20.228 (3/II 175) dove questo passo di Hobbes è citato con approvazione da Hegel.

tria³⁰⁶. La ricaduta di Hegel ad un livello che avrebbe dovuto essere superato già nei primi paragrafi dei *Lineamenti* si mostra anche in osservazioni di questo tipo: il diritto internazionale «dipende precipuamente dai costumi» (§ 339, 7.502 (264)); di fronte ad una frase del genere non si può fare a meno di rivolgere contro lo stesso Hegel una formulazione da lui usata a proposito di Haller: «sarebbe stata risparmiata [...] molta fatica» (e precisamente tanto di tipo filosofico quanto giuridico e politico), «se ci si fosse acquietati dai tempi più remoti al profondo pensiero» che tutto si basa sui costumi (§ 258 A, 7.404 (199)). Analogamente Hegel avrebbe potuto ridurre l'intera filosofia del diritto alla frase indubbiamente inoppugnabile: il diritto e lo Stato poggiano sui costumi³⁰⁷.

Bisogna peraltro ammettere che, anche se si riuscisse a fondare un diritto internazionale normativo – modesti accenni a tal riguardo si trovano nello stesso Hegel (§ 338, 7.502 (264))³⁰⁸ –, la struttura del diritto internazionale sarebbe diversa da quella, per esempio, del diritto civile e del diritto penale: la sua osservanza non sarebbe garantita, ma lasciata al dover-

³⁰⁶ Cfr. H. Ulrici (1841), 190 segg., in particolare 194: «Questa contraddizione annienta il concetto hegeliano dello Stato. Infatti, lo Stato che non è in grado di sostenere il diritto nei confronti degli altri Stati non può applicare il diritto [...] nemmeno al suo interno». V. anche Kahle (1845), 105, n. 316: sarebbe inconcepibile «che gli Stati, i quali portano già in sé lo schema formale dell'universale, non tentassero almeno di realizzare l'idea di questo universale nei loro rapporti reciproci e dovessero invece dipendere ad ogni costo da un isolamento egoistico. Ciò che è ignobile per i singoli individui non diventa qualcosa di etico per il fatto di essere intrapreso dallo Stato!». In effetti non è un caso che *anche al livello della fatticità* «gli uomini che si trovano nel grado di coscienza di un'eticità post-convenzionale non possono più identificarsi con un sistema di autoaffermazione contingente fino al sacrificio di se stessi senza una motivazione etica universalistica» (K.-O. Apel (1983), 611). In ciò sono presenti senz'altro anche pericoli: l'impulso a dichiarare l'avversario fuori dell'umanità (o rappresentante del regno del male) ha qui la sua ragione più profonda (così giustamente C. Schmitt (1927), 55 (119 seg.)) e con ciò si apre uno spazio smisurato alla manipolazione ideologica. Ma anche alla base di questo impulso perverso c'è ragione, il bisogno cioè di universalità, bisogno che almeno a partire dal Cristianesimo non è più possibile rimuovere dall'uomo in quanto essere pensante.

³⁰⁷ In questa capitolazione di fronte alla fatticità Sigwart (1831; 229) vede giustamente «una grande inconseguenza»: «Perché poi colui che determina quella forma che è l'unica forma razionale dello Stato non potrebbe trovare anche le determinazioni razionali per i rapporti degli Stati fra loro?».

³⁰⁸ Un tentativo di sviluppo di questi accenni fu proposto da A. v. Trott zu Solz (1932).

essere³⁰⁹. Le considerazioni hegeliane sul diritto internazionale sono quindi corrette sul piano descrittivo, ma con ciò non si può giustificare, come di tanto in tanto si è cercato di fare³¹⁰, il fatto che Hegel faccia coincidere descrizione e prescrizione: mosso dal bisogno di una conciliazione con la realtà effettiva, egli è indotto, per dirla con Pascal, a dichiarare che il potere è diritto, il che in effetti è più semplice che lavorare alla realizzazione del diritto. Questa soluzione non è tuttavia accettabile per la ragione: bisogna piuttosto impegnarsi a che il diritto internazionale venga liberato dal suo dover-essere, senza per questo precipitare nello stato di natura che è ancora più contraddittorio.

Ma in che modo potrebbe realizzarsi una prospettiva del genere? Il dover-essere del diritto internazionale è una conseguenza della sovranità degli Stati e bisogna ammettere con Hegel che anche una federazione di Stati alla maniera di Kant non cambierebbe nulla in questa sovranità³¹¹, *a meno che questa federazione non detenesse il potere esecutivo*. Ma perché non dovrebbe detenerlo? Non costituisce forse uno Stato federale universale la meta effettiva della storia, come pensano, per esempio, Fichte³¹² e anche un hegeliano come Michelet (1876 segg.; III 346)? A questa domanda Hegel ha risposto negativamente e, precisamente, con l'argomento addotto in precedenza: lo Stato è necessariamente essere-per-sé ed essere-per-altro. Ma si tratta di un argomento effettivamente stringente? Bisogna almeno osservare che Hegel, dopo aver raggiunto nella trattazione dei poteri nel diritto statale interno un livello corrispondente alla logica del concetto, precipita successivamente ad un livello che corrisponde alla logica dell'essere: essere-per-sé, esserci e alterità sono *categorie della logica dell'essere*³¹³. *Questa ricaduta, però, non può essere fondata in alcun modo a livello normativo*. Proprio se si pren-

³⁰⁹ Per il momento la garanzia più importante della realtà del diritto internazionale è sicuramente l'opinione pubblica internazionale, un medium peraltro debole, facilmente manipolabile, in grado di realizzare ben poco di positivo.

³¹⁰ Si veda, per es., C.I. Smith (1965), 284: «Hegel [...] is not exalting war but simply giving a practical description and critical estimate of it as a historical condition».

³¹¹ Per aver compreso questo aspetto a Hegel va riconosciuta una certa superiorità rispetto a Kant; che sul problema del diritto internazionale Kant venga opposto a Hegel senza alcuna modificazione è pertanto certamente comprensibile, anche se non altrettanto fruttuoso (così, per es., in W. Apelt (1948)).

³¹² *Vorlesungen über die Freimaurerei*, 194, 204 (Fm 56, 77 seg.).

³¹³ Su ciò v. quanto detto in modo felice da H. Ottmann (1982), 383, 390 segg.

de sul serio il programma hegeliano di una filosofia reale, che ammette una derivazione dalla logica, non si vede perché debbano esistere *necessariamente* molti Stati: il concetto non ha nulla *al di fuori* di sé, bensì integra in sé come momento l'alterità. Analogamente lo Stato, in quanto corrispettivo del concetto, deve avere certamente nella famiglia e nella società sfere extrastatali *sotto* di sé, ma che abbia accanto a sé altri Stati non è altro che un *brutum factum* fondato al livello della natura³¹⁴. Non si comprende comunque perché ciò che vale per il soggetto debba valere anche per lo Stato, come Hegel assicura nel § 331 A, 7.498 (261); sul piano categoriale lo Stato è senz'altro qualcosa di più elevato del soggetto, una struttura intersoggettiva appunto, che integra la molteplicità dei soggetti in un'unità.

L'affermazione di Hegel sulla necessaria molteplicità degli Stati non è quindi filosoficamente fondata, anzi in ultima analisi si trova in contraddizione con l'idea dello Stato e persino con l'idea della società civile (cfr. § 209 A, 7.361 (169)). Occorre certamente riconoscere che Hegel ha una visione realistica della realtà storica del suo tempo e bisogna anche ammettere senz'altro che nel punto di partenza naturalistico della storia umana e in molteplici fenomeni di psicologia di gruppo è presente una tendenza che non va sottovalutata e che va in direzione dello sviluppo e della conservazione della molteplicità degli Stati; bisogna tuttavia insistere sul fatto che l'idea dello Stato universale – non a caso estranea all'Antichità pre-ellenistica e formatasi essenzialmente soltanto nell'ambito dell'universalismo cristiano – non viene confutata da Hegel; non solo, ma rispetto a Kant e a Fichte l'opzione antiuniversalistica hegeliana rappresenta persino un passo indietro. Questa opzione all'epoca del nazionalismo incipiente può essere stata conforme ai tempi³¹⁵, ma le aporie a cui ha

³¹⁴ Del concetto del politico fa parte quindi non già la contrapposizione ad un "nemico", bensì la contrapposizione a sfere particolari, le quali non vanno negate, bensì "superate". Il "politico", inteso correttamente, costituisce l'essenza di quegli aspetti che, in quanto isolati, sono detti impolitici.

³¹⁵ Analogamente non va contestato sul piano storico che la dissoluzione dell'idea medievale dell'Impero fu condizione necessaria per la nascita dello Stato moderno caratterizzato dall'efficienza e dalla forza, così come dall'eguaglianza e dalla libertà universali; paradossalmente la centralizzazione della forza nel potere statale è stata favorita da forze centrifughe come il protestantesimo e il capitalismo. Ma ciò non cambia nulla al fatto che nel frattempo l'idea di sovranità – il corrispettivo statale dell'idea della soggettività autarchica – sia stata superata dallo sviluppo storico.

portato nel XX secolo il postulato della sovranità illimitata degli Stati, che al tempo stesso dipendono sempre più strettamente l'uno dall'altro, potrebbero costituire un motivo sufficiente per una sua revisione³¹⁶.

³¹⁶ Potrebbe non essere infondata la concezione per cui la sopravvivenza dell'umanità dipenderebbe molto dal fatto di riuscire a costruire istituzioni statuali universalistiche. Naturalmente non si può escludere a priori che l'umanità si autodistrugga; una filosofia pratica razionale non è in grado, e nemmeno ne ha bisogno, di prevedere se ciò che è normativamente vincolante si affermerà anche nel corso del tempo (cfr. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, 593 (Sit 261)). Bisogna peraltro assumere per certo (dal momento che la possibilità di un fallimento di Dio nel mondo è inammissibile) che il caso di un autoannientamento dell'umanità non renderebbe definitivamente impossibile la realizzazione nel mondo della ragione assoluta; è infatti pensabile – su questo o su un altro pianeta – un'altra evoluzione che porti ad esseri razionali dotati di caratteristiche migliori. Se, del resto, esistono esseri razionali di diversa "natura" su vari pianeti, la comunicazione tra di essi potrebbe rappresentare il compito supremo del mondo e forse la vittoria più profonda dello spirito sulla natura.

CAPITOLO OTTAVO

LA FILOSOFIA DELL SPIRITO ASSOLUTO

All'interno dell'*Enciclopedia* la filosofia dello spirito assoluto, in cui culmina il sistema di Hegel, è fortemente penalizzata, ancor più della filosofia dello spirito oggettivo, che è pur sempre presentata in un'opera ad essa dedicata in modo specifico. È questa una singolarità di cui occorre assolutamente dar conto. Hegel ha affidato la filosofia dello spirito assoluto soltanto alle sue lezioni, pubblicate peraltro postume, che corrispondono, però, in estensione, insieme alle lezioni sulla filosofia della storia, a quasi la metà dell'opera hegeliana nella "Freundesvereinsausgabe". Di tutte queste lezioni manca ancora un'edizione filologicamente rigorosa, che però fortunatamente è prevista entro tempi non troppo lunghi; della *Filosofia della religione* è ora disponibile un'edizione filologicamente esemplare e irrinunciabile per chiunque sia interessato alla storia della formazione di quest'opera (RPh I-III). Bisogna ammettere che l'edizione critica delle lezioni hegeliane sullo spirito assoluto fornirà una nuova base agli storici della filosofia che nutrono interesse per questa parte del sistema in una misura ben più ampia rispetto a quanto avvenuto con l'edizione delle lezioni sulla filosofia del diritto; per lavori orientati prevalentemente sul piano filologico-storico è quindi ragionevole attendere questa edizione. Per ricerche interessate alle macrostrutture e alla portata sistematica della teoria hegeliana dello spirito assoluto è invece possibile accontentarsi in qualche modo della "Freundesvereinsausgabe"¹. In ricerche del genere, infatti, non è

¹ Di questa edizione, a prescindere dai suoi ben noti difetti, va sottolineato positivamente almeno questo aspetto: coloro che l'hanno realizzata, pur non essendo interessati al problema dello sviluppo filosofico di Hegel, avevano una profonda comprensione del sistema hegeliano e dei problemi di contenuto su cui vertevano le lezioni hegeliane. Nel XX

molto importante stabilire quando Hegel abbia detto qualcosa per la prima volta; anzi, la stessa questione, sicuramente rilevante anche sul piano del contenuto, relativa al contesto in cui si collocavano originariamente le asserzioni di Hegel è di importanza secondaria rispetto ad un'altra questione ossia se quanto detto da Hegel abbia un senso accettabile.

In questa sezione svilupperò alcune riflessioni teoretico-interpretative sulla filosofia hegeliana dello spirito assoluto; queste riflessioni saranno però molto meno analitiche di quelle presentate nelle sezioni precedenti, poiché mi occuperò unicamente di problemi strutturali e nemmeno di tutti, bensì soltanto di quelli che rivestono un interesse all'interno del tema fondamentale di questo lavoro. Qui, ancor meno che per le altre parti della filosofia hegeliana, si può avanzare la pretesa di riuscire se non altro a menzionare quei momenti della riflessione hegeliana che reggono ancora oggi ad un esame oggettivo e che meritano di essere ulteriormente sviluppati². Ciò è tanto più vero in quanto nelle pagine seguenti verranno trattate solo l'*Estetica* e la *Filosofia della religione*, ma non le *Lezioni sulla storia della filosofia*, il che è motivato dall'aver io già presentato a suo tempo un esame critico completo della filosofia hegeliana della storia della filosofia per quanto riguarda sia le idee teoretiche fondamentali sia la sua concreta realizzazione (1984a); per evitare ripetizioni, dovrò pertanto limitarmi a rinviare complessivamente a questo lavoro³.

8.1. *L'estetica*

Oggetto di questa sezione non sono, come si è detto, le brillanti analisi particolari di cui, come ben poche altre opere di Hegel, è ricca l'*Estetica*. Si tratta piuttosto dei tre seguenti, e fondamentali, problemi della teo-

secolo è ben difficile trovare qualcuno che abbia penetrato così profondamente la filosofia di Hegel come, per esempio, Michelet; non è il caso comunque né di Lasson né di Hofmeister.

² Rinuncio inoltre ad illustrare il tentativo di Hegel di dedurre le categorie fondamentali della scienza dell'arte, della scienza della religione e della storia della filosofia, sebbene le sue considerazioni sulla funzione e l'importanza, per esempio, di prospettiva, disegno e colore nella pittura (15.67 segg. (934 segg.)) e, rispettivamente, di ritmo, armonia e melodia nella musica (15.159 segg. (1016 segg.)) contengano importanti intuizioni.

³ Cfr. in particolare 77-95 (63-76), dove ho fornito ulteriori indicazioni sulla letteratura secondaria. Si veda inoltre il libro estremamente istruttivo ed utile di K. Düsing (1983) con bibliografia completa (250-262).

ria hegeliana del bello: in primo luogo, va analizzata la posizione dell'arte all'interno dello spirito assoluto e il concetto hegeliano del bello; a tal proposito, però, è imprescindibile dire qualcosa in generale sul concetto di spirito assoluto e sulla teoria delle sue tre forme; in secondo luogo, va esaminata la teoria hegeliana delle forme dell'arte e, in terzo luogo, il sistema delle arti e dei generi letterari; in particolare, occorre indirizzare l'attenzione sulle contraddizioni che sussistono fra la seconda e la terza (ed ultima) parte dell'*Estetica*, parti costruite presumibilmente in modo analogo.

8.1.1. *L'arte come prefigurazione di religione e filosofia. Il concetto hegeliano del bello*

In quanto spirito assoluto, lo spirito diventa cosciente del principio assoluto del mondo, ossia dell'idea assoluta (E § 553, 10.366 (III 412)). Ma, poiché all'idea assoluta è essenziale alienarsi e ritornare a sé in quanto spirito, la coscienza dell'idea assoluta è nel contempo coscienza dell'assolutezza dello spirito: lo spirito sa che la sua essenza non gli è esterna e dunque è sapere di se stesso. Lo spirito assoluto consiste in questa autocomprensione riflessiva dello spirito *umano* che è il compimento del reale; ma in questo sapersi dello spirito anche la sua essenza, l'idea assoluta, che solo nello spirito ritorna a sé, sa se stessa. È tuttavia di estrema importanza comprendere *che lo spirito assoluto non è tanto oggetto dell'arte, della religione e della filosofia umane, quanto piuttosto con esse si identifica*⁴. Questo può suscitare sorpresa; e in effetti la maggior parte dei tardo-idealisti, ma anche un allievo di Hegel dell'importanza di Rosenkranz, hanno respinto queste idee centrali del maestro. Così Rosenkranz critica Hegel per aver caratterizzato in modo immediato le tre sfere appena menzionate come spirito assoluto; in esse, invece, avrebbe luogo soltanto una conciliazione fra lo spirito finito e lo spirito assoluto, il quale dovrebbe essere l'ultimo «oggetto della teologia speculativa» e costituire la conclusione di un sistema della filosofia (1858 seg.; I 38)⁵. Qui almeno

⁴ Si rinvengono tuttavia in Hegel alcuni passi isolati in cui con il termine spirito assoluto si intende il polo oggettivo opposto allo spirito soggettivo che deve con esso conciliarsi (cfr., per es., E § 554, 10.366 (III 412)), passi che si trovano però in vistosa contraddizione con la concezione hegeliana del sistema.

⁵ In modo del tutto analogo già Ch.H. Weiße (1829), 164 seg.; (1832), 63, 75 segg. Anche nel sistema di K.Ph. Fischer (1848 segg.) il terzo e ultimo volume è dedicato a una teologia speculativa.

l'autentica posizione di Hegel viene compresa, anche se non accettata, mentre in numerosi lavori recenti il punto decisivo della filosofia hegeliana dello spirito assoluto non viene nemmeno colto in quanto tale⁶. È tuttavia indubitabile che la determinazione hegeliana dello spirito assoluto è l'unica sensata sul piano sistematico. Lo spirito assoluto fa parte della filosofia dello *spirito*; ma un Dio transmondano, che costituisse la negazione astratta di natura e storia, sarebbe incompatibile col concetto hegeliano dello spirito. Lo *spirito* assoluto può essere pertanto soltanto una forma di manifestazione dello spirito umano – una forma che può tuttavia costituirne il compimento solo perché nello spirito umano lo spirito si mette in relazione col suo principio, che è presupposto tanto dallo spirito stesso quanto dalla natura: si mette cioè in relazione con l'idea assoluta.

Questa determinazione dell'idea della filosofia dello spirito assoluto – che ha importanti effetti sulla concezione hegeliana della filosofia della religione, effetti di cui ci occuperemo più avanti – deve essere necessariamente accettata; contro la sua concreta realizzazione, però, vanno mosse, a mio parere, due obiezioni: una contro la posizione dello spirito assoluto all'interno della filosofia dello spirito e l'altra contro la sua concreta articolazione. Per quanto concerne la prima obiezione, l'essenziale è stato già detto nel cap. 7.1.: per evitare il teoreticismo di Hegel, è assolutamente necessario intendere in modo diverso il rapporto tra spirito oggettivo, storia e spirito assoluto, liberare cioè lo spirito assoluto dall'astoricità che Hegel gli attribuisce (tendenzialmente nell'*Enciclopedia*, per quanto non nelle lezioni) e rendere possibile una sua influenza sullo spirito oggettivo. Per quanto concerne la seconda obiezione relativa alla partizione interna dello spirito assoluto, emerge la necessità di una critica del tutto analoga: in questa partizione si esprime ancora una volta, *all'interno* dello spirito assoluto, l'isolamento astratto di una soggettività puramente pensante; di contro all'intuizione *esterna* dell'arte e alla rappresentazione della religione che, per quanto interiore, si afferma nel culto *intersoggettivo*, nel concetto hegeliano della filosofia si presenta un ritorno ad una *soggettività pensante* che nega solo astrattamente le sfere precedenti. Ma bisogna esporre innanzi tutto l'argomentazione di Hegel.

⁶ Tra i moltissimi v. Q. Lauer (1982), 196: «Is this [*sc.* absolute] Spirit with which man has to do when he is operating at the highest peak of his spiritual potential, in artistic creativity, in religious exaltation, and philosophical speculation». Per la verità, secondo Hegel, l'uomo nell'arte, nella religione e nella filosofia *non ha* a che fare con lo spirito assoluto, bensì in queste sfere è egli stesso lo spirito assoluto.

Arte, religione e filosofia costituiscono le tre forme fondamentali in cui lo spirito umano diventa cosciente dell'assoluto e in cui trova espressione il suo bisogno di senso, di un principio ultimo e di un fine ultimo dell'essere. Tutte e tre tendono al medesimo: cogliere l'assoluto. Ciò che nel senso più affermativo è considerato verità, Dio, è il *contenuto comune* di queste tre sfere. «L'arte, in quanto si occupa del vero come oggetto assoluto della coscienza, appartiene anch'essa alla sfera assoluta dello spirito, trovandosi perciò per il suo contenuto sul medesimo terreno della religione nel senso specifico del termine, e della filosofia. Infatti, anche la filosofia non ha altro oggetto che Dio ed è così essenzialmente teologia razionale e, in quanto al servizio della verità, culto perenne» (13.139 (118)). Hegel sottolinea di continuo che il *contenuto* delle tre sfere è il medesimo, la verità appunto (16.28 seg., 135; 18.82 (174)). La differenza tra arte, religione e filosofia è fondata unicamente sulla *forma* in cui viene colto in esse l'assoluto: «data questa eguaglianza di contenuto, i tre regni dello spirito assoluto si differenziano solo per le *forme* in cui essi portano a coscienza il loro oggetto, l'assoluto» (13.139 (118); cfr. 16.151; 18.100 (193 seg.)). Le forme correlate alle tre sfere dello spirito assoluto ci sono familiari a partire dallo spirito teoretico: intuizione, rappresentazione e pensiero. Nell'arte l'assoluto viene intuito, nella religione rappresentato e nella filosofia pensato. L'immediatezza dell'intuizione nell'arte ha come prima conseguenza «un frammentarsi in un'opera di essere determinato esteriore e comune, in colui che la produce e nel soggetto che la intuisce e la venera» (E § 556, 10.367 (III 413)): oggetto artistico, produttore e fruitore non sono identici. L'opera d'arte è piuttosto soltanto «un *oggetto esterno* del tutto comune che non sente se stesso e non sa stesso»; la coscienza della sua bellezza cade soltanto nel soggetto che la intuisce (16.137). In secondo luogo, l'elemento assoluto dell'arte è condizionato da questa naturalità nel senso che può apparire unicamente nella forma della bellezza: non è spirito nel senso più elevato del termine, bensì solo unità *immediata* di natura e spirito, un'unità cioè in cui lo spirito non è il momento dominante (§ 557, 10.367 seg. (III 414)). L'arte dipende pertanto da un materiale esterno (§ 558, 10.368 seg. (III 414)) e può utilizzare ogni possibile materiale, anche il più contingente (§ 559, 10.368 seg. (III 415)). In conclusione l'opera d'arte, da un lato, è qualcosa di *fatto* dall'artista; da un altro, in essa, in quanto opera di Dio, deve estinguersi ogni particolarità. Ma, paradossalmente, la capacità di lavorare senza lasciar traccia della propria particolarità è un dono conferito solo ad un *particolare* soggetto,

al genio, a cui questo dono tocca «come una potenza a lui estranea, come un pathos *non libero*» (§ 560, 10.369 (III 415)).

La rappresentazione religiosa rappresenta invece un abbandono dell'elemento naturale: l'assoluto non è più un oggetto esterno, bensì è immediatamente presente come rappresentazione nel soggetto religioso, è «trasferito dall'oggettività dell'arte nell'interiorità del soggetto» (13.142 (121)). In tal modo l'assoluto non è più nella forma di una singolarità naturale, bensì ha la struttura di un universale: la rappresentazione, infatti, è «l'immagine, come essa si è sollevata alla *forma dell'universalità*, del pensiero, cosicché viene fissata *quella determinazione fondamentale* che costituisce l'essenza dell'oggetto e lo spirito rappresentante l'ha in mente» (16.139). Caratteristica della rappresentazione è peraltro una posizione intermedia ambivalente fra la sensibilità e il concetto, fra i quali essa sta «in continua inquietudine»; aspetto sensibile e aspetto universale non si compenetrano intimamente (16.141). Così nella religione giocano un ruolo rappresentazioni come Dio *figlio*, *generare* e così via; certamente si sa che queste rappresentazioni nella loro immediatezza non hanno alcuna validità, ma non si è in grado di indicare che cosa *propriamente* spetti a Dio (141 seg.). Questa posizione intermedia si mostra, inoltre, anche nella grande importanza che rivestono per la religione le storie (per esempio, quella di Gesù), sebbene in esse si parli di qualcosa di atemporale (142 seg.). E infine il carattere di rappresentazione della religione ha come conseguenza che i singoli dogmi religiosi sono connessi da meri «e» e «anche», sono quindi in verità non mediati, posti l'uno *accanto* all'altro, senza che sia chiara la loro necessaria connessione (143 segg.; cfr. E § 565, 10.374 (III 420)).

Questi difetti vengono superati nella filosofia che è la comprensione concettuale pensante dell'assoluto. In essa si conosce che cosa è propriamente Dio, la struttura logica della storia divina viene colta ad un livello puramente concettuale, la necessità e l'interna unità delle molteplici rappresentazioni religiose vengono comprese concettualmente. La filosofia pertanto è il vero culto reso a Dio (13.139 (118); 16.28) – nel *medium* del libero pensiero, in cui «la scienza si porta a coscienza l'identico [*sc.* a quello della religione] contenuto, divenendo quindi il culto al massimo spirituale di appropriarsi e di sapere concettualmente mediante il pensiero ciò che altrimenti è soltanto contenuto di sentimento e rappresentazione soggettivi» (13.143 (121)). In tal modo la filosofia è necessariamente anche sintesi di arte e religione: l'oggettività dell'oggetto artistico e la soggettività del sentimento e della rappresentazione religiosi devono essere unifica-

ti nella soggettività oggettiva della filosofia che conosce sulla base della libertà del pensiero (143 (122)). La filosofia, inoltre, connette il momento della totalità, che spetta alla religione e in cui la religione integra le molteplici forme dell'arte, con la forma della semplice intuizione spirituale e del pensare autocosciente. Per di più, in tal modo vengono unificate necessità e libertà: «Questo sapere è pertanto il *concetto*, conosciuto mediante il pensiero, dell'arte e della religione, nel quale ciò che vi è di diverso nel contenuto è riconosciuto come necessario, e questo necessario è riconosciuto come libero» (E § 572, 10.378 (III 424)).

Fin qui l'esposizione di Hegel. Contro di essa si presentano subito due obiezioni, già menzionate nella trattazione dello spirito teoretico (v. *supra* pp. 492 seg.). In primo luogo, la successione di intuizione, rappresentazione e pensiero è lineare e non dialettica, e allo stesso modo ciò vale per la successione di arte, religione e filosofia, nonostante le assicurazioni opposte di Hegel. Il passo dell'*Enciclopedia* appena citato è in ogni caso così vago che a stento si può trarre da esso un senso concreto, e il passo dell'*Estetica* poggia su un'omonimia: una proprietà della filosofia è sicuramente l'oggettività, ma nel senso di verità e di rigore vincolante; parlando di oggettività dell'arte, Hegel intende però la sua naturalità e il suo carattere sensibile, e di questa oggettività la filosofia è priva ancor più della religione, così come, viceversa, la religione può rivendicare oggettività spirituale in una misura più elevata dell'arte. La concezione hegeliana che vede nella filosofia una sintesi di arte e religione non è pertanto condivisibile⁷. Incauta, inoltre, è l'associazione dell'intuizione all'arte e della rappresentazione alla religione. Nella produzione estetica di ogni arte accanto ad aspetti pratico-poietici gioca un grande ruolo anche la rappresentazione: di certo proprio Hegel, che respinge la teoria della mimesi, non vorrà affermare che Prassitele abbia visto da qualche parte i suoi fauni o che Händel sia stato ad ascoltare il gorgogliare dell'acqua per comporre la sua "Musica sull'acqua". Ma anche sul piano della pura ricezione estetica è impossibile non riconoscere il livello della rappresentazione almeno alla poesia (v. cap. 6, n. 107). In

⁷ Anche quando l'ordine in cui si succedono arte e religione viene invertito, come accade, per esempio, nell'estetica di F.Th. Vischer (1846 segg.; I 21 segg.), la filosofia naturalmente non diventa la sintesi di arte e religione. Questa inversione – che si trova una volta anche in Hegel (12.68 seg. (44 seg.)) – perlomeno significa un certo progresso immanente: secondo Hegel, infatti, la struttura dello spirito assoluto decisiva per lo spirito oggettivo è la religione (v. *infra* p. 717), cosicché appare ovvio collocare la religione all'inizio dello spirito assoluto.

effetti lo stesso Hegel ammette che l'unità di universalità e particolarità «si realizza nell'arte, a dire il vero, *anche nell'elemento della rappresentazione* e non solo in quello dell'esteriorità sensibile, e ciò avviene particolarmente nella poesia» (13.140 (118)). Questo però rende indispensabile cercare un altro criterio di distinzione tra arte e religione. Ma il problema specifico non sta qui e non consiste semplicemente nel fatto che Hegel stabilisce una connessione ordinata tra arte, religione e filosofia. All'interno di un sistema così decisamente gerarchico come quello hegeliano deve esserci un grado supremo e quindi anche un grado infimo; non è pertanto una critica immanente, che possa cioè essere presa sul serio, assicurare invece che arte, religione e filosofia sono tutte possibilità dello spirito assoluto del medesimo rango. Chi argomenta così dovrebbe abbandonare del tutto l'impostazione sistematica hegeliana. Va ammesso, tuttavia, che sussiste una specifica differenza, per esempio, tra la successione di diritto, moralità ed eticità e quella di arte, religione e filosofia. Questa differenza si fonda sul fatto che arte, religione e filosofia hanno secondo Hegel il *medesimo contenuto*. Soltanto le loro forme sono differenti e si collocano in una chiara connessione ordinata in base alla quale le forme dell'arte e della religione sono carenti rispetto alla forma della filosofia. Ma ciò vuol dire che nella filosofia arte e religione sono superate non solo idealmente (nello sviluppo concettuale), ma anche realmente; in concreto: ciò a cui mirano arte e religione viene conseguito nel modo migliore e più appropriato dalla filosofia. L'eticità invece – volendo contrapporla alla filosofia – ha un altro *contenuto* rispetto al diritto; tratta l'organizzazione delle istituzioni, non l'ordinamento della proprietà, cosicché non rende superfluo il diritto astratto. La filosofia invece assorbe totalmente, secondo Hegel, arte e religione: non si vede perché chi abbia compreso concettualmente la filosofia assoluta debba essere ancora religioso. Con ciò, beninteso, non si nega che il filosofo sia religioso; all'opposto, se la filosofia è la verità della religione, il filosofo deve essere religioso in una misura particolare, nella misura più alta. Ma lo è *in quanto filosofo*; nella comprensione pensante dell'assoluto si realizza ciò a cui la religione si limita ad aspirare. Tuttavia un'attività religiosa *al di fuori* della filosofia è per il filosofo impensabile⁸.

⁸ Si potrebbe tuttavia legittimare un'attività religiosa del genere – intesa però come mezzo e non come fine in sé – con il precetto dell'amore: anche il filosofo partecipa al culto, per non disorientare la fede degli altri uomini incapaci di pervenire alla filosofia, fede che contiene la verità almeno in forma rappresentativa ed è pertanto assai migliore di una cultura ateistica della riflessione.

Da questa concezione deriva con assoluto rigore la tesi della fine della religione, di cui ci siamo già occupati in precedenza alle pp. 531 segg. La religione è la filosofia solo per chi è incapace di elevarsi al puro pensiero: questa, ed esattamente questa, è la concezione fondamentale che Hegel ha della religione⁹. Ora, questa concezione non va assolutamente respinta e comunque non va confutata rinviando al fatto che contraddice il sentire di ogni cristiano onesto. Essa, inoltre, consegue senza alcun dubbio dalle premesse di Hegel: se (a) religione e filosofia hanno lo stesso contenuto, ma (b) la forma della filosofia sta più in alto rispetto a quella della religione, allora la religione ha un suo proprio diritto di esistenza come semplice surrogato o come prefigurazione storica della filosofia. Volendo evitare questa conclusione, si potrebbe quindi soltanto contestare una delle due premesse o entrambe. Per quanto riguarda la seconda premessa, scarse sono le prospettive di far ciò con successo: la dimostrazione hegeliana delle aporie e delle contraddizioni in cui si avvolge la rappresentazione è fin troppo convincente; e, in generale, una filosofia che sia convinta dell'inaggirabilità e dell'autonomia del pensiero puramente concettuale non può collocare la rappresentazione al di sopra del pensiero. Una critica della prima premessa sembra offrire maggiori possibilità: la religione non avrebbe affatto un contenuto identico a quello della filosofia, ma presenterebbe invece aspetti che nella filosofia non vengono superati e che pertanto le garantirebbero un'autonomia. In effetti questa strada è stata battuta assai presto, tanto più che il diritto a una critica del genere sembra essere confermata da una difficoltà della teoria hegeliana dello spirito assoluto, che a prima vista sembra irrisolvibile in modo immanente al sistema.

Si potrebbe infatti rinviare al fatto che proprio secondo la logica hegeliana forma e contenuto sono tra loro connessi, per cui non è possibile che in forme diverse sia presente il medesimo contenuto¹⁰. Questa obiezione non manca di una forte plausibilità; mi sembra tuttavia – in riferimento al rapporto tra religione e filosofia – che essa renda indispensabile soltanto una correzione di scarsa importanza alla teoria hegeliana, ma non la

⁹ In modo analogo a G.B. Vico, il suo grande precursore rimastogli tuttavia sconosciuto, anche Hegel è dell'opinione che i miti dell'arte e della religione non siano una traduzione cosciente nel linguaggio della fantasia di conoscenze concettuali, che «esistevano già *prima* della poesia in modi astratti della coscienza come proposizioni religiose e determinazioni del pensiero generali»; piuttosto «quei poeti riuscirono ad elaborare quel che si agitava in loro *soltanto* nella forma dell'arte e della poesia» (13.141 (119)).

¹⁰ Così, per esempio, H. Ulrici (1841), 285.

confuti: dall'obiezione, infatti, consegue certamente che la rappresentazione religiosa deve avere un contenuto parzialmente diverso da quello del pensiero filosofico, ma non già che sia impossibile una traduzione di un contenuto nell'altro. Così, per addurre un esempio, il *contenuto* della religione cristiana è ben diverso da quello della filosofia: la prima parla nel linguaggio della rappresentazione di contenuti come Padre, Figlio e così via, mentre la seconda ha in mente la struttura *logica* dell'idea assoluta. Ma ciò non viene contestato nemmeno da Hegel: in un passo si dice esplicitamente che anche il *contenuto* della rappresentazione religiosa è «ancora affetto dalla determinatezza del sensibile» (16.141). Tuttavia, per quanto la differenza della forma eserciti i suoi effetti anche sul contenuto, Hegel è dell'idea che il contenuto della religione possa essere tradotto nel contenuto della filosofia. Quest'idea non viene dunque colpita dall'obiezione. Da quest'ultima consegue indubbiamente che in questa traduzione alcuni aspetti del linguaggio della rappresentazione vanno perduti, ma ciò può essere senz'altro ammesso da Hegel senza che la sua tesi fondamentale venga messa minimamente in pericolo: andrebbe perduto appunto solo il contingente, solo ciò che è meramente positivo e storico, mentre l'essenza di quel contenuto – che è l'unica a poter pretendere di cogliere l'assoluto – non soltanto sarebbe compresa nella filosofia, ma soltanto nella filosofia, proprio sulla base dell'unità tra forma e contenuto, sarebbe portata al concetto e quindi alla sua verità. Ciò risulta anche dalla dottrina dell'unità della verità, a cui sia la religione sia la filosofia devono necessariamente attenersi, dal momento che pretendono di conoscere l'assoluto¹¹. Ma, si potrebbe ancora obiettare, non c'è forse nella *forma* della religione un momento che nella filosofia va perduto, il momento del sentimento, per esempio? Mi sembra che anche questa obiezione debba essere senz'altro respinta. La filosofia non è l'attività meramente calcolante di un computer; alla comprensione di una (o meglio: della) verità si accompagna anche nella filosofia un sentimento di gioia, anzi di conciliazione. Sicuramente la filosofia, che presuppone la capacità di pensare astrattamente, non può essere comunicata a grandi folle come la religione¹²: la religione, in quan-

¹¹ Hegel ha giustamente respinto la dottrina della doppia verità come un'assurdità inconsistente: «È falso che la fede e la libera ricerca filosofica possano stare entrambe tranquillamente l'una accanto all'altra. Ed è privo di fondamento asserire che la fede può consistere nel contenuto della religione positiva quando la ragione si è convinta del contrario [...]» (16.55).

¹² In modo felice Hegel dice che la religione è «la verità così come è per tutti gli uomini» (4.66 (241)).

to punto supremo al quale la maggioranza degli uomini è in grado di sollevarsi, ha quindi esercitato sul mondo (almeno finora) un influsso più potente della filosofia; e lo stesso Hegel non si stanca di sottolineare che la religione è quella sfera dello spirito assoluto che riveste la più grande importanza per lo spirito oggettivo¹³. Ma ciò non esclude che col tempo – cioè naturalmente: in un futuro molto, molto lontano – anche per la maggioranza degli uomini la funzione della religione venga assunta dalla filosofia; la crisi che palesemente oggi attraversa la religione sembra perfino avvicinare questa aspettativa¹⁴.

Ma questa prospettiva riguarda anche l'arte? È anch'essa, come la religione, soltanto una prefigurazione manchevole della filosofia destinata un giorno a spegnersi come la prima? O forse è già morta? Di fronte ad una risposta affermativa a questa domanda già alcuni contemporanei di Hegel, non senza motivo, si sono tirati indietro. Nel 1831 F. Mendelssohn-Bartholdy, che assisteva alle lezioni di Hegel, scriveva alla sorella: «Ma è pazzesco che Goethe e Thorwaldsen vivano, che Beethoven sia morto solo da un paio d'anni e che H[egel] affermi che l'arte tedesca è morta stecchita. *Quod non*. Peggio per lui, se a lui sembra così. Ma se si riflette un attimo sul ragionamento, esso ci si presenta di certo assai insipido»¹⁵. In effetti anche lo sviluppo successivo non ha confermato la prognosi hegeliana. Pur essendo incontestabile che nel momento attuale quasi tutte le arti si trovino in una fase di stagnazione, non si può negare che all'inizio del XX secolo almeno le arti figurative hanno raggiunto uno dei punti più alti della loro storia; tanto meno parla a favore di Hegel la circostanza che proprio al XX secolo si debba persino la nascita di una nuova arte, il film. Ma la tesi hegeliana sulla fine dell'arte solleva problemi anche muovendo da un punto di vista immanente al sistema: questa fine, infatti, deve avere avuto luogo già con la scultura antica, il che ha come conseguenza che l'arte romantica rappresenta in ultima analisi una decadenza; non solo, ma da

¹³ Cfr. R § 270 A, 7.415 segg. (206 segg.); E § 552 A, 10.355 segg. (III 402 segg.); 12.69 segg. (44 segg.); 16.103 segg. 236 segg. .

¹⁴ Sulla base dell'identità di contenuto di religione e filosofia, questo dissolvimento della religione nella filosofia ne costituirebbe però soltanto il perfezionamento; a sparire sarebbe infatti soltanto la forma della rappresentazione riconosciuta come contingente dalla stessa religione, mentre dovrebbe essere la filosofia a dimostrare la verità del contenuto, almeno di quello della religione cristiana. In effetti è di estrema importanza distinguere tra Cristianesimo e religione: il primo può senz'altro essere perfezionato, la seconda si estingue.

¹⁵ Ber. num. 669, p. 480. Cfr. anche num. 675, p. 482.

ciò risulta, tra l'altro, che tre delle cinque arti hegeliane – le arti romantiche: pittura, musica e poesia – dovrebbero essere in senso proprio qualcosa di superfluo dopo l'architettura simbolica e la scultura classica.

È tuttavia indubbio che la tesi hegeliana sulla fine dell'arte deriva necessariamente in modo stringente dalle sue riflessioni sul rapporto tra religione e filosofia e sulla collocazione dell'arte prima della religione, e non rappresenta quindi solo un ragionamento “insipido”: ciò che vale per la religione, *a fortiori* deve valere, per motivi architettonici, anche per l'arte. In effetti colpisce che Hegel nelle due opere in cui tratta dell'arte pubblicate nel corso della sua vita introduca chiaramente l'arte come *forma* della religione ovvero come prefigurazione della religione cristiana, che costituisce l'oggetto esclusivo del capitolo dedicato alla religione nell'*Enciclopedia*. Nella *Fenomenologia dello spirito* l'arte è tematizzata nel penultimo capitolo, il capitolo sulla religione, e precisamente come religione artistica, come religione dei Greci quindi, che costituisce il termine medio tra la religione naturale (la religione degli Iranici, degli Indiani¹⁶ e degli Egizi) e la «religione disvelata [rivelata]» del Cristianesimo. In modo del tutto analogo nell'*Enciclopedia* con arte si intende principalmente l'arte sostenuta dal pathos religioso (*e la religione*) dell'*Antichità* (cfr. solo § 557, 10.368 (III 414); § 559, 10.368 (III 415))¹⁷. Per quanto delinea molto concisamente la dottrina delle forme dell'arte e menzioni quindi anche l'arte simbolica e l'arte romantica (§§ 561 segg., 10.369 segg. (III 416 segg.)), Hegel, in primo luogo, sostiene chiaramente che l'arte culmina nell'arte classica dei Greci e, in secondo luogo, nella lunga annotazione al § 562 (all'interno del capitolo sull'arte) parla della «filosofia della religione» (10.370 (III 416)), concludendo il capitolo con un rinvio all'«arte bella (come la religione che le è propria)» (§ 563, 10.372 (III 418)). Da quanto

¹⁶ Nella *Fenomenologia* (come anche nell'*Estetica*, 13.419 segg. (367 segg.)), la religione avestica (in quanto religione della luce) viene trattata prima della religione indiana (in quanto religione di piante e animali), attenendosi evidentemente alla successione delle corrispondenti categorie della filosofia della natura, ma in contraddizione con la bipartizione più tarda presente nella *Filosofia della religione*, che fa seguire all'Induismo (e al Buddismo) la religione dei Parsi (16.331). Mi sembra chiaro che l'ordinamento della *Filosofia della religione* è preferibile. La religione avestica con i suoi accenni al monoteismo e la chiara determinazione etica della divinità sta indubbiamente più in alto dell'Induismo.

¹⁷ In generale l'intera sfera dello spirito assoluto può essere detta, secondo Hegel, “religione” (cfr. cap. 7, n. 78) e nell'*Enciclopedia* di Heidelberg il capitolo sull'arte è intitolato esplicitamente «La religione dell'arte» (§§ 456 segg.).

detto risulta che Hegel con arte intende innanzi tutto la *religione* dei Greci (o dei popoli che li hanno preceduti nella storia del mondo) e con religione *stricto sensu* soltanto il Cristianesimo¹⁸. Ciò ha indotto H.F. Fulda (1965; 232 segg.) all'interpretazione seguente: accanto alle storie parziali dell'arte, della religione e della filosofia trattate nelle lezioni, Hegel ammetterebbe nell'*Enciclopedia* una storia assoluta, che comprenderebbe soltanto le figure conclusive delle storie parziali e si estenderebbe quindi dall'arte antica attraverso la religione medievale del Cristianesimo alla filosofia moderna. Tuttavia le note di Hegel sullo spirito assoluto riportate nel suo manoscritto dell'*Enciclopedia* di Heidelberg, edite per la prima volta nel 1974 nelle "Hegel-Studien", dimostrano che a proposito della filosofia egli ha pensato anche alla filosofia antica (32 segg.), cosicché sotto il profilo filologico la tesi di Fulda è insostenibile¹⁹. È evidente tuttavia che l'arte, secondo Hegel, è arrivata al suo compimento nell'Antichità e che i compiti specifici dello spirito assoluto già in epoca medievale vengono assunti ad un livello più alto dalla religione. Ad un grado ancora più alto della religione l'arte è quindi, in quanto strada verso la conoscenza dell'assoluto (strada che per l'Antichità era l'unica possibile), superata ed estinta.

La tesi della fine dell'arte, *intesa in questo modo*, è allora del tutto sensata e razionale (v. *supra* p. 531). Ancor meno della religione l'arte può pretendere alla *conoscenza* assoluta, che è possibile solo alla filosofia²⁰. Nel *medium* dell'arte, infatti, non è possibile decidere che cosa si collochi più in

¹⁸ Soltanto così si può anche spiegare perché Hegel non sviluppi esplicitamente il suo sistema delle arti nella *Fenomenologia dello spirito* (nonostante alcuni accenni) e nell'*Enciclopedia* (prefigurato già in GW 8, 277 segg. e nella *Oberklassenencyklopädie* (4.66 (240)); nelle opere pubblicate da Hegel la dottrina dell'arte, infatti, non costituisce un'estetica autonoma (come avviene in qualche modo, per esempio, nelle *Lezioni sull'estetica*), bensì *una parte della filosofia della religione*.

¹⁹ Così giustamente W. Jaeschke (1983a), 141, 143 segg.

²⁰ Naturalmente Hegel non nega che tanto l'arte quanto la religione siano pervenute ad intuizioni che solo successivamente sono state confermate dalla filosofia; ma è dell'opinione che, in primo luogo, ciò che conti sia questa validazione filosofica e, in secondo luogo, che l'arte dopo l'Antichità non possa più realizzare prolessi del genere. Mentre la prima tesi è sicuramente giusta, la seconda si è dimostrata falsa: proprio il significato centrale che l'intersoggettività riveste per la soggettività è stato illustrato in parte nella religione (soprattutto nella dottrina cristiana della trinità) e in parte nell'arte molto prima di essere tematizzato a livello filosofico. Cfr. cap. 2, n. 52 su Hölderlin, di cui sicuramente si può dire che ha visto – assai più di Schelling e di Hegel – la priorità dell'intersoggettività sulla soggettività, senza peraltro essere stato in grado di sviluppare questa intuizione in un modo filosoficamente consistente.

alto, se l'arte o la filosofia; non solo, ma anche la domanda se una determinata opera sia arte o non lo sia presuppone, per essere chiarificata in modo vincolante, analisi critico-concettuali, le uniche in grado di motivare pretese fondate di validità. *Ma, innanzi tutto, pretende effettivamente l'arte ad una conoscenza assoluta?* Hegel non pone mai questa semplice domanda in quanto tale: in ultima analisi egli presuppone sempre una risposta affermativa. Può darsi in effetti che l'arte antica, a cui soprattutto pensa Hegel quando parla di arte, questa pretesa l'abbia sollevata; in ogni caso le è stata attribuita già da Platone, la cui critica dell'arte trae la sua forza da questa accusa. Già nella teoria antica dell'arte (e più che mai in quella moderna) gioca peraltro un ruolo il concetto del *bello*, un concetto che certamente ha a che fare con quello di verità, ma che sicuramente non è ad esso senz'altro identico. Ma, se in base alla sua essenza l'arte non solleva affatto la medesima pretesa di verità della filosofia, bensì ha una sua sfera specifica, la concezione hegeliana che vede il rapporto fra arte e filosofia come analogo a quello fra religione e filosofia si configura come una sorta di cortocircuito e va respinta. La tesi di Hegel sulla fine della religione si fonda, infatti, sull'argomento seguente: la religione ha il medesimo contenuto della filosofia, ma è in grado di coglierlo solo in una forma manchevole, ha pertanto la medesima pretesa della filosofia, senza però poterla soddisfare in modo consistente. Invece, se l'arte ha una pretesa diversa da quella della religione e della filosofia, religione e filosofia non possono renderla superflua, così come la filosofia non rende superflui famiglia e Stato²¹.

Esiste in effetti un argomento decisivo a sostegno del fatto che l'arte non ha le medesime pretese della religione e della filosofia: un'opera d'arte non esclude necessariamente un'altra opera d'arte. Se una religione o una

²¹ In un acuto saggio (1982) W. Jaeschke ha mostrato in modo assai convincente che la tesi hegeliana sulla fine dell'arte «va discussa esclusivamente nel contesto del rapporto dell'arte con la religione» (184) e che pertanto perde la sua validità, se si determina questo rapporto in modo diverso: «Peraltro proprio il modo assoluto in cui viene fondata la tesi sulla morte dell'arte ha per effetto che essa è convincente solo nell'ambito di una concezione che condivide la posizione di Hegel sull'identità di contenuto di arte e religione. Chi non accetti questa posizione può sicuramente pervenire ad altri argomenti per quel che riguarda il posto dell'arte nell'età moderna, che però non sono più gli argomenti hegeliani, ed esigere una specifica fondazione che non dipenda da Hegel» (185). La riflessione di Jaeschke va tuttavia precisata: la tesi hegeliana sulla fine dell'arte può essere senz'altro respinta anche attenendosi all'identità di contenuto di arte, religione e filosofia nel senso di un'estetica del contenuto [Gehaltsästhetik]; occorre soltanto porre in chiaro perché la *forma* dell'arte abbia un valore specifico ineliminabile.

filosofia è vera, allora ogni altra religione o filosofia deve essere falsa: questa è una convinzione fondamentale, comune a religione e filosofia, che non possono respingerla senza abbandonare la loro essenza. (La contraddizione della religione consiste peraltro nel pretendere di attribuire verità a parecchi eventi, per esempio, storici, che in quanto tali non possono comunque in linea di principio essere portatori di verità in senso affermativo e spesso non sono nemmeno autentici; la religione, inoltre, pur esprimendo verità assolute, lo fa in una forma che ne offusca necessariamente l'assolutezza²².) L'arte non ha però questa pretesa e non può nemmeno averla: mentre Kant intende confutare Leibniz e deve farlo, sarebbe palesemente privo di senso sostenere che Mahler abbia voluto confutare Brahms o Mies van der Rohe abbia inteso confutare Wren²³. Ma che cosa vuole poi l'arte? È forse essa un mero gioco senza alcun carattere vincolante? Una risposta affermativa a questa domanda sarebbe per l'arte altrettanto fatale del sovraccarico impostole da Hegel con l'averle attribuito pretese che in questa forma essa non ha affatto: se dalla concezione hegeliana discende la tesi della fine dell'arte, da questa conseguirebbe la sua totale irrilevanza²⁴. L'arte quindi deve, da un lato, avere un rapporto con la verità, ma, dall'altro, sollevare innanzi tutto una pretesa di verità minore rispetto alla filosofia e alla religione e sollevare inoltre la pretesa di qualcosa di peculiare che nella filosofia non viene superato; si sarebbe costretti altrimenti a sostenere che l'arte si limita a realizzare qualcosa che la filosofia può realizzare appunto in modo migliore²⁵. Questa pretesa, come si è già detto, è la pretesa della bellezza.

²² In questo senso la religione è effettivamente un termine medio fra arte e filosofia: si serve del mezzo dell'arte, ma solleva le medesime pretese della filosofia. Ma proprio questa mistione costituisce la contraddizione interna di cui soffre la religione e che ne causa il necessario dissolvimento.

²³ Ciò spiega anche perché possono esserci una filosofia conclusiva (perlomeno al livello delle strutture) e una religione conclusiva, ma non può esserci un'opera d'arte conclusiva. Cfr. cap. 7, n. 79.

²⁴ Che queste due tesi apparentemente opposte siano reciprocamente connesse si mostra, del resto, nel fatto che Hegel attribuisce all'arte moderna una completa formalizzazione e una totale perdita di sostanza: la forma d'arte romantica che prende le mosse dall'interesse per gli abissi della propria soggettività si capovolge nell'entusiasmo per il contingente, l'esteriore e il formale (14.223 segg. (666 segg.)). Proprio da ciò deriva la simpatia di Hegel per la pittura olandese di genere (13.222 segg. (192 segg.); 14.225 segg. (668 segg.); 15.61 segg., 128 segg. (928 segg., 987 segg.)).

²⁵ A. Gethmann-Siefert scrive giustamente che un'attualizzazione dell'estetica hegeliana dovrebbe, da un lato, attenersi alla tesi della funzione di verità dell'arte e, dall'altro, evitare quella della fine dell'arte. «L'«attualità», spesso rivendicata, dell'estetica di Hegel

Ma che cos'è la bellezza? Nell'*Estetica* – la cui ricchezza tematica, che abbraccia l'intera storia dell'arte e tutte le arti, non è affatto entrata a livello strutturale nell'*Enciclopedia*, e il cui concetto del bello comprende, per di più, momenti più autonomi rispetto alla religione e alla filosofia rispetto al concetto del bello presente nell'*Enciclopedia* – si dice, come è noto, che il bello è «la *parvenza* sensibile dell'idea» (13.151 (129)). Il momento dell'idea, che si trova in questa definizione, indica la relazione con la verità; con il momento della parvenza sensibile viene però indicato in che cosa il bello (ossia l'arte) si differenzi dal vero (ossia dalla filosofia)²⁶. Scrive Hegel: «Se abbiamo detto che la bellezza è idea, *bellezza* e *verità* sono per un verso *la stessa cosa*. Il bello cioè non può non essere vero in se stesso. Ma più in particolare il vero si *differenzia* parimenti dal bello. *Vera* infatti è l'idea quale essa è ed è pensata in quanto idea, secondo il suo in sé ed il suo principio universale. In tal caso non la sua esistenza sensibile ed esterna, ma in questa solo l'*idea universale* è per il pensiero. Tuttavia l'idea deve anche realizzarsi esternamente ed acquistare una determinata esistenza attuale come oggettività naturale e spirituale. Il vero che è come tale, esiste anche. In quanto ora esso è immediatamente per la coscienza in questa sua esistenza esteriore e il concetto rimane immediatamente in unità con la sua apparenza esterna, l'idea non solo è vera, ma è anche *bella*» (13.151 (128 seg.)). Questa spiegazione è effettivamente convincente. Se mettiamo a confronto, ad esempio, le considerazioni del filosofo Hegel sul regresso infinito in cui si avvolge la vendetta di sangue al di fuori dello Stato e sulla necessità di una giustizia penale, statuale (R §§ 102 seg., 7.196 segg. (92 seg., 113 seg.)) con l'Orestea di Eschilo, si può senz'altro dire che i due testi (quello di Hegel e quello di Eschilo) esprimono la medesima cosa. Ma il filosofo parla con concetti *universali* che concernono l'essenza logica della questione, mentre il poeta *illustra* la stessa verità sulla scorta di una successione esemplare di azioni che rendono visibile l'universale *nel particolare e nel concreto*. Decisivo è però che il particolare non sia solo un esempio arbitrario, sostituibile, della struttura universale di cui – del “fabula docet”, per così dire – propriamente si tratta, perché allora

[...] sta e cade con questa domanda: fino a che punto si possono separare l'ipotesi direttiva per cui l'arte comunica verità e la conseguenza incresciosa della fine dell'arte?» (1980; 162).

²⁶ Che l'arte presupponga la verità, ma che non si riduca ad essa è evidenziato, per esempio, in 15.504 (1321), dove si parla di un doppio peccare «e contro la verità e contro l'arte».

non si potrebbe capire per qual motivo non ci si limiti ad esprimere quella sentenza universale²⁷. Universale e particolare, significato e forma devono piuttosto compenetrarsi reciprocamente: l'apparenza sensibile non può essere espressa in modo esteriore rispetto al concetto; e anche all'interno dell'apparenza la sua forma deve svilupparsi organicamente dal materiale (13.156 (133)). L'unità interna dei singoli momenti di un'opera d'arte, inoltre, non può essere immediatamente riconoscibile come ciò che è assolutamente determinante, così come avviene, per esempio, nel caso di un sistema filosofico, in cui le singole parti traggono il loro interesse solo dalla connessione del tutto. Certamente questa connessione deve esserci anche nell'arte, ma può essere soltanto accennata e deve rendersi ravvisabile in quanto tale solo gradualmente; ossia: le parti devono avere una loro autonomia, una loro libertà, che le rende interessanti anche nel loro isolamento, per quanto ricevano il loro senso ultimo solo dalla totalità dell'opera d'arte. «Entrambi gli aspetti devono essere presenti nell'oggetto bello: la *necessità*, posta dal concetto, del riscontro reciproco dei lati particolari, e la parvenza della loro *libertà* come parti risultanti per sé e *non solo* per l'*unità*. Necessità come tale è la relazione di lati che sono reciprocamente, secondo la loro essenza, così incatenati che con l'uno è posto immediatamente l'altro. Questa necessità non può certo mancare negli oggetti belli, ma non deve presentarsi sotto forma di necessità in se stessa, bensì deve invece nascondersi dietro la parvenza di un'accidentalità non intenzionale» (156 seg. (133))²⁸.

In queste concise osservazioni sono certamente individuati i caratteri essenziali effettivamente decisivi dell'arte, dai quali è possibile derivare criteri che consentono di valutare in modo fondato un'opera d'arte in base alla sua qualità estetica; vale la pena perciò di soffermarsi in modo più preciso sui singoli punti menzionati da Hegel. A fondamento di un'opera d'arte significativa deve esserci, secondo Hegel, in primo luogo, in quanto principio generativo, la visione di una verità di rilievo. La base assoluta dell'arte per Hegel è questo chiaro rapporto con un contenuto che va privilegiato

²⁷ Proprio in questo consiste il difetto principale del «simbolismo cosciente della forma d'arte del paragone» (che in modo singolare Hegel – o Hotho? – tratta non nella dottrina della poesia, bensì nella dottrina delle forme d'arte, il che fu criticato già da Rosenkranz in (1836a), 19). In esso significato e forma sono reciprocamente esterni; la forma è esclusivamente in vista del significato, che pertanto abbastanza spesso viene anche espresso in quanto tale (cfr. 13.486 (427 seg.)).

²⁸ Analogamente Schelling, *Filosofia dell'arte*, 373 (351).

oggettivamente. Il bello, infatti, per quanto debba essere qualcosa di più del vero – la sua parvenza sensibile –, presuppone necessariamente e innanzi tutto il vero. Hegel loda come «una grande sentenza» l'osservazione di Goethe che principio e termine dell'arte è il contenuto significativo [Gehalt]* interno dell'oggetto da elaborare (11.213); il contenuto significativo sostanziale è in ultima istanza decisivo (11.267; cfr. 14.242 (683 seg.))²⁹. L'estetica di Hegel è quindi innanzi tutto un'estetica del contenuto [Gehaltsästhetik]³⁰. È però chiaro che il concetto di verità dell'estetica hegeliana non è quello della teoria della corrispondenza: Hegel distingue nettamente tra verità ed esattezza [Richtigkeit] (cfr. 13.105 (86 seg.)). Per la verità del contenuto significativo di un'opera d'arte non è quindi né necessaria né sufficiente la condizione che ciò che viene rappresentato nell'opera si ritrovi anche nella realtà effettiva. Hegel respinge categoricamente, come

* Alle parole tedesche *Gehalt* e *Inhalt* corrisponde, come è noto, in italiano un unico termine, “contenuto”, con cui è impossibile rendere la differenza di significato – fondamentale soprattutto nel campo della riflessione estetica e sulla quale si veda la successiva n. 38 – che intercorre tra i due termini. Traduco quindi, d'ora in avanti, *Inhalt* sempre con “contenuto” e *Gehalt* in genere col sintagma “contenuto significativo”; *Gehaltsästhetik* è resa però con “estetica del contenuto”, come è d'uso nella terminologia filosofica italiana. N. d. c.

²⁹ Questo passo è connesso a una critica a Kleist, che Hegel tratta più volte in modo sfavorevole (11.217 seg.; 13.315 (273); 14.186, 201 seg. (633 seg., 648)), senza però rendergli minimamente giustizia. Senz'altro di natura sostanziale è il problema fondamentale del dramma di Kleist, se cioè ci sia certezza nelle relazioni intersoggettive duali che sono le uniche in cui l'uomo, secondo Kleist, può trovare la sua perfezione; e parla a favore della tesi fondamentale del presente lavoro il fatto che Hegel non sia in grado di apprezzare questo problema: gli mancano le categorie per comprenderlo.

³⁰ Questo è evidenziato, per esempio, da K. Düsing, che rinvia all'influenza del primo romanticismo (Schlegel, Schelling) (1981a; 324). Non posso però essere d'accordo con Düsing quando afferma che da Hegel «non vengono presi in più seria considerazione ragioni per alternative estetiche formalistiche»; infatti, in primo luogo, come mostreremo più avanti, un *momento* formalistico – l'esigenza di una coerenza interna dell'intero e dell'accordo tra forma e contenuto – è senz'altro integrato nell'estetica di Hegel e, in secondo luogo, la concezione di Hegel discende in modo assolutamente convincente dalla sua *prima filosofia*: come un accordo di forma (logica) e di contenuto (logico) è decisivo per le verità speculative, così un'armonia di questi due momenti è importante anche nel bello (in cui peraltro la forma è di natura sensibile). In ogni caso in Hegel il bello è principiato dal vero; e ciò, per quanto possa provocare l'irritazione di chi vuole attenersi ad una autonomia assoluta dell'arte, potrebbe essere l'unica possibilità per conferire al bello un valore razionalmente giustificabile; una posizione come quella kantiana, invece, potrebbe restare senza difesa di fronte a tentativi riduzionistici, per esempio, di tipo biologico.

già aveva fatto Schelling³¹, l'estetica illuministica, secondo la quale l'arte doveva soprattutto imitare la natura³²: «La verità dell'arte dunque non può essere semplice esattezza, a cui si limita la cosiddetta imitazione della natura, ma l'esterno deve concordare con un interno che concorda in se stesso e proprio per questo può rivelarsi nell'esterno come se stesso» (13.205 (177); cfr. E § 558 A, 10.368 (III 414 seg.) e 16.435)³³. Contro la concezione della mimesi Hegel avanza, innanzi tutto, l'obiezione seguente: non è possibile comprendere perché mai un'imitazione del genere avrebbe un qualche valore, essa sarebbe puramente e semplicemente *superflua* (13.65 (52)). «A teatro per es. ognuno si è cordialmente stancato delle banali storie familiari e della loro trattazione naturalistica. I lamenti del padre per la moglie, i figli e le figlie, per lo stipendio, per il costo della vita, per la dipendenza da ministri [...], ed egualmente le tribolazioni della signora con le domestiche in cucina e con quei bei tipi di figlie, innamorate e sentimentali, in tinello, tutte queste cure ed affanni, ognuno le trova più fedelmente e meglio a casa propria» (13.213 (184); cfr. 347 (301 seg.)). Analogamente, è ben difficile sostenere che il più alto scopo della pittura sia raffigurare, per esempio, animali come se fossero effettivamente reali, così come i grappoli d'uva di Zeus destinati ad essere beccati dalle colombe. Chi adduce questo come criterio per l'eccellenza di un dipinto mostra soltanto quanta poca stima abbia dell'arte (66 (53)). Una seconda obiezione alla teoria della mimesi è che essa lascia del tutto aperta la questione sul *che cosa* dovrebbe essere imitato: secondo tale teoria tutto potrebbe essere imitato e l'imitazione perfetta di qualcosa di brutto sarebbe altrettanto "bella" dell'imitazione di qualcosa di bello (67 seg. (54 seg.)). La teoria della mimesi, infine, non comprende né l'architettura né gran parte della poesia; dalla poesia dovrebbe bandire «le invenzioni del tutto arbitrarie, interamente fantastiche» (69 (55)).

³¹ *Filosofia dell'arte*, 165, 168, 182, 191, 200 seg., 205, 258 (191, 194, 207, 211, 218 segg., 222, 263). Quasi tutte le considerazioni di Hegel trattate nelle pagine che seguono si trovano già in Schelling.

³² Natura sta qui per realtà effettiva nel suo complesso. Le obiezioni di Hegel contro la teoria della mimesi colpiscono in effetti anche la teoria marxista dell'arte, che nell'essenziale può privilegiare solo un'arte realistica e sulle cui basi non è possibile comprendere il fenomeno costituito da un'arte di tipo surrealistico. Società e storia sono peraltro qualcosa di più spirituale della mera natura, per cui è indubbio che la teoria marxista dell'arte sia superiore a quella illuministica.

³³ Da ciò risulta chiaro che solo un predicato dello spirito, che esprime un'idea sostanziale, può essere bello e che non c'è alcun senso affermativo in cui si possa dire che qualcosa di naturale è *bello*, anche se può provocare una grande soddisfazione ai sensi. Per

Hegel peraltro non esclude affatto che si diano casi in cui l'arte potrebbe e dovrebbe imitare la natura – ma «non [...] perché la natura ha fatto ciò in questo od in quell'altro modo, ma perché lo ha fatto *bene*; e questo “bene” è qualcosa di superiore all'esistente stesso» (217 (188); cfr. 15.197 (1049))³⁴. In generale, tuttavia, l'arte dovrebbe idealizzare e trasfigurare la realtà naturale³⁵: dovrebbe portare a manifestazione l'*essenza* della realtà effettiva, essenza che abbastanza spesso nella realtà effettiva trapela in una forma appannata³⁶. Contro la concezione, per esempio, di Platone, che nell'arte vede un'illusione, Hegel osserva che questo predicato spetta molto meglio alla cosiddetta realtà empirica: quest'ultima «dovrebbe invece essere chiamat[a], in senso più rigoroso che l'arte, semplice parvenza ed illusione più grave», e l'arte consisterebbe proprio nel superamento di questa parvenza: «L'arte spazza la parvenza e l'illusione di

questo motivo all'inizio dell'*Estetica* Hegel afferma di voler tralasciare il bello di natura (13.13 segg. (6)), a cui però dedica poi il secondo capitolo della prima parte (13.157-202 (134-174)), che tratta il bello in generale, il bello naturale e il bello artistico (l'ideale).

³⁴ In relazione alla poesia Hegel raccomanda addirittura di attenersi nella redazione di un'opera epica ad un mondo storico determinato piuttosto che inventarlo traendolo completamente dalla fantasia. È ben difficile, infatti, che la fantasia possa sviluppare un sistema consistente, mentre è la storia a mettere in generale a disposizione un sistema del genere (13.331 (287)). Ma anche qui la raccomandazione di Hegel si risolve in questo: ci si deve attenere alla storia, perché essa ha operato molto *meglio* della natura, ma non perché è la realtà effettiva specifica a meritare di essere imitata.

³⁵ In effetti è chiaro che ogni opera d'arte deve *astrarre* da circostanze concomitanti contingenti. Hegel ha scarsa simpatia per pittori come Balthasar Denner detto “il Denner dei pori”, che nei suoi dipinti riproduceva ogni veschichetta della pelle (13.206, 217 (178, 188); 15.63 (930)), ed esige invece da un buon ritratto che sia «più somigliante all'individuo dello stesso individuo reale» (15.104 (967)). «In tal senso si può dire del ritratto che esso non solo può ma anzi deve adulare, perché omette tutto ciò che appartiene alla semplice accidentalità della natura e accoglie solo quel che offre un contributo a caratterizzare l'individuo nella sua essenza più intima, più propria» (105 (967)). Analogamente, Hegel respinge la concezione di chi sostiene che il linguaggio usato nella letteratura, soprattutto nel dramma, dovrebbe essere quello effettivamente usato dalle persone appartenenti ai diversi ceti; ritiene però altrettanto sbagliato adottare un linguaggio artificioso che non prende in considerazione le differenze individuali. «Quel che è autenticamente poetico consisterà perciò nell'elevare il caratteristico e individuale della realtà immediata all'elemento purificante dell'universalità e nel far mediare l'uno con l'altro i due lati» (492 (1311)).

³⁶ La famosa frase di P. Klee «l'arte non riproduce il visibile, ma rende visibile» (1976; 118) esprime esattamente questa idea fondamentale. Interessante è che Klee si riferisca esplicitamente al concetto dell'idea: «In principio c'è certamente l'azione, ma al di là di essa c'è l'idea [...] Così l'idea deve essere considerata come primaria» (119).

questo mondo cattivo, caduco, da quel vero contenuto dei fenomeni, e dà loro una realtà più alta, generata dallo spirito. Lungi quindi dall'essere semplice parvenza, ai fenomeni dell'arte è da attribuire, di contro alla effettualità abituale, realtà più alta ed esistenza più vera» (13.22 (13))³⁷. La verità, che è in questione nell'arte, è quindi la verità dell'*idea*, ossia di quelle strutture fondamentali dell'essere che stanno alla base della natura e soprattutto dello spirito, e che l'arte deve disvelare. Pertanto, dal momento che ciò che la filosofia chiama idea diventa nella fantasia divinità, l'arte deve «porre al centro delle sue raffigurazioni prima di tutto il divino» (230 (199)).

Questo orientamento dell'estetica verso un contenuto significativo sostanziale, ma ideale, fa parte sicuramente delle idee hegeliane più importanti e più convincenti. È palese che un'estetica del genere rappresenta una sintesi tra una teoria della mimesi o del rispecchiamento, da un lato, e una teoria meramente formalistica, dall'altro, così come l'intero sistema hegeliano è una sintesi di realismo e idealismo soggettivo. Criterio per la verità di un'opera d'arte non è né la realtà effettiva *esterna* né la semplice armonia interna *formale* di ghiribizzi estetici privi di un contenuto significativo sostanziale, bensì il suo *contenuto significativo ideale*. Nell'arte peraltro non si tratta soltanto di questo contenuto significativo; altrimenti non si potrebbe effettivamente comprendere il diritto dell'arte ad esistere accanto alla filosofia. Questo contenuto significativo deve *apparire* all'intuizione e alla rappresentazione, assumere cioè esistenza sensibile. Deve quindi diventare effettivamente reale in un determinato oggetto, in un determinato sentimento, in una determinata rappresentazione, *che costituisca il suo contenuto esterno*³⁸. Purtroppo Hegel non ha espressamente tematizzato questo passo, in cui con ogni evidenza sta la ragione più profonda della parziale contingenza dell'arte. Ad ogni contenuto significativo possono essere associati parecchi contenuti: quali scegliere è più o meno

³⁷ Già Plotino ha corretto la critica platonica all'arte in quanto triplice mimesi (R. 597a segg.) in questo senso: l'arte non imita la natura, bensì le forme ideali, che sono a fondamento della natura, risale dalla natura alle idee (Enn. V 8, 1 (7)) e modifica la realtà effettiva mediante aggiunte (V 8, 1 (8)), cosicché non è inferiore alla natura, come aveva rilevato criticamente Platone, bensì superiore. Sull'affinità di questa concezione plotiniana con la teoria dell'arte dell'idealismo tedesco v. B. Beierwaltes (1982), 8 seg.

³⁸ Occorre distinguere rigorosamente fra "contenuto significativo" [Gehalt] e "contenuto" [Inhalt]: il contenuto significativo [Gehalt] dell'*Oresteia*, per esempio, è il problema della colpa, dell'espiazione e della conciliazione; il suo contenuto [Inhalt] è la nota favola, tratta dal mito, che è narrata nella tragedia.

casuale; al posto di un certo contenuto sarebbe pensabile anche un altro contenuto. Il particolare, in cui l'universale si manifesta, non è completamente prestabilito dall'universale, per cui si sono qui gradi di arbitrio che rendono impossibile per l'arte una pretesa assoluta di verità. Si deve peraltro cercare di stabilire una corrispondenza quanto più stretta possibile fra universale e particolare: il contenuto e la sua configurazione formale devono essere determinati dal contenuto significativo nel modo più esatto possibile. Questa corrispondenza al contenuto significativo è tuttavia possibile solo se il fenomeno dell'opera d'arte – contenuto e forma, innanzi tutto, e, in secondo luogo, i singoli momenti del contenuto e rispettivamente della forma – è in sé equilibrato e armonioso. Questa interna coerenza dell'opera d'arte – che non è uno scopo in sé formale, bensì è prestabilito dall'unitarietà dell'idea che sta alla base del contenuto significativo – giustifica il paragone con un organismo, le cui parti si possono comprendere solo a partire dall'intero; anche Hegel, come Kant e Schelling, istituisce un parallelo tra l'idea del bello e l'idea della vita (13.157 segg. (134 segg.), in particolare 167 segg. (142 segg.)). Questo paragone aiuta anche a comprendere perché l'unità dei momenti dell'opera d'arte non può soffocare l'autonomia dei momenti stessi: il bello, in quanto apparire *sensibile* dell'idea, deve sottoporre le sue determinazioni alla legge fondamentale della realtà, all'estrinsecità; tali determinazioni pertanto devono essere in un primo momento autonome e la loro idealità, la loro connessione interna può mostrarsi solo in modo che non appaia voluta immediatamente dall'artista. La riflessione più alta è nascondere la propria riflessione e la perizia artistica, e lasciare che l'ideale si manifesti anche nel suo opposto, nella realtà indipendente; convincente al massimo grado è la necessità che si impone anche nella casualità più esteriore³⁹.

Dalle teorie hegeliane sul bello appena sviluppate e presenti nell'*Estetica*, ma non nell'*Enciclopedia*, appare sufficientemente chiaro il senso in cui l'arte, a differenza della religione, ha uno specifico campo di attività che non può essere assorbito dalla filosofia. Falsa è quindi l'interpretazione suggerita da Hegel nell'*Enciclopedia*, secondo la quale l'arte, pur cercando

³⁹ Così, per addurre un esempio concreto, è impossibile non restare pieni di ammirazione di fronte alla tenerezza con cui nell'*Edipo a Colono* sofocleo vengono descritti, per così dire *en passant*, il paesaggio autunnale e l'atmosfera di un tardo pomeriggio, che si adattano splendidamente, com'è evidente, al tema dell'opera (cfr. dell'Autore (1984b), 156 (184)); la cosa più insulsa sarebbe invece, per esempio alla morte di Edipo, dire all'improvviso: «In quel momento il sole tramontava!».

senz'altro l'universale, sfortunatamente sarebbe in grado di rappresentarlo soltanto nell'elemento sensibile: l'arte *vuole* manifestare l'universale nel particolare e questo riferimento al particolare è appunto il suo tratto specifico e non già (o almeno non necessariamente) una conseguenza della sua incapacità di cogliere l'idea nel *medium* del concetto. L'arte non vuole soltanto spiritualizzare il sensibile (restando così a mezza strada), ma vuole parimenti far percepire sensibilmente lo spirituale (cfr. 13.61 (49)). Con ciò si ripropone peraltro la domanda: qual è propriamente il posto dell'arte? Collocarla prima della religione e della filosofia, come loro stadio preliminare, è palesemente illegittimo ed è precluso proprio dal concetto dell'arte presente nell'*Estetica*. Si trova in Hegel un passo interessante in cui il comportamento estetico è inteso come sintesi di comportamento teoretico e comportamento pratico. Mentre nel comportamento teoretico è il soggetto a non essere libero, poiché presuppone le cose come indipendenti, nel comportamento pratico non libere sono le cose, poiché non vengono considerate in sé e per sé, bensì riferite a fini determinati dall'utilità: «Soggetto e oggetto hanno reciprocamente scambiato il loro ruolo. Gli oggetti sono divenuti non liberi, i soggetti sono divenuti liberi» (13.153 seg. (131)). La finitezza di uno dei due poli porta però con sé la finitezza dell'altro: così nel comportamento pratico anche il soggetto è non libero, poiché la resistenza delle cose non viene eliminata del tutto, e nel comportamento teoretico anche le cose sono non libere, poiché il loro concetto è «fuori dall'oggettività». «Ma la considerazione e l'esistenza degli oggetti come *belli* è l'unificazione dei due punti di vista, in quanto essa toglie l'unilateralità di entrambi sia in rapporto al soggetto che al suo oggetto, e quindi la loro finitezza e mancanza di libertà» (154 (131)). Ciò è fondato da Hegel nel modo seguente: al livello del comportamento teoretico, in primo luogo, l'oggetto ha presente il concetto *nel* suo esserci e pertanto, in secondo luogo, il soggetto non persiste di fronte ad esso nella separazione: «[L]'Io [...] in questo oggetto [...] diviene in se stesso concreto in quanto fa per sé l'unità del concetto e della realtà, e l'unificazione, nella loro concrezione, dei lati che finora erano separati in Io ed oggetto ed erano quindi astratti» (155 (132)); al livello del comportamento pratico il soggetto rinuncia ai suoi fini particolari nei confronti dell'oggetto, che considera quindi come un fine in sé, che non deve essere né posseduto né utilizzato (155 seg. (132))⁴⁰.

⁴⁰ È qui palese una reminiscenza della teoria kantiana del piacere senza interesse che caratterizza la considerazione estetica (cfr. KdU B 5 segg. (77 segg.)).

Questa concezione che vede nell'arte una sintesi di teoria e prassi è degna di nota perché può armonizzarsi col sistema di Hegel. Non solo, ma ricorda la protostoria dell'idealismo tedesco⁴¹: in Kant la terza critica ha la funzione, come è noto, di mediare tra le prime due: la forza di giudizio [Urteilkraft] deve essere il raccordo che unisce in un intero la filosofia teoretica e quella pratica (KdU B XX segg. (23 segg.)), dal momento che è «la facoltà di pensare il particolare in quanto compreso sotto l'universale» (XXV (29)). Di essa fa parte, oltre alla forza teleologica del giudizio, anche quella estetica; e perciò l'arte è l'anello di congiunzione tra natura e libertà (LVIII (67)). Essa, mentre non gioca praticamente alcun ruolo in Fichte, viene collocata nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling in una posizione ancora più eminente: all'interno della filosofia dello spirito sviluppata in quest'opera la filosofia della teleologia e dell'arte non hanno una collocazione intermedia, bensì *conseguono* dalla filosofia teoretica e dalla filosofia pratica, in quanto loro culmine e compimento; inoltre, diversamente da Kant, l'arte è trattata dopo la teleologia; in essa dunque le produzioni dello spirito raggiungono il loro apice⁴². Ora, questa concezione che vede nella bellezza non solo l'istanza di mediazione, bensì addirittura la sintesi di verità e bene⁴³ si rinviene anche in una delle prime opere di Hegel, almeno se Hegel è effettivamente l'autore dello scritto a cui si è dato il titolo *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, il che è senz'altro probabile, anche se non può

⁴¹ Tralascio in questa sede le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* di Schiller: anche in quest'opera, ricordata da Hegel con approvazione nel suo breve abbozzo di storia dell'estetica moderna (13.90 seg. (73 seg.)), l'idea fondamentale è la funzione di mediazione dell'arte.

⁴² Cfr. D. Jähnig (1966 segg.), II 7: «La costruzione del mondo, che consiste nei due elementi della natura e della storia, ha nell'arte la sua *chiave di volta* che produce la coesione e che manifesta il principio della coesione». – È vero tuttavia che l'arte viene presentata nella *Filosofia dell'arte* anche come sintesi di sapere e di agire; ma di fronte ad essa sta – come seconda sintesi, ancora più alta – la filosofia (24 seg. (83 seg.)). Qui sicuramente c'è un certo progresso; è infatti impossibile non criticare il *Sistema dell'idealismo trascendentale* che non perviene ad una conclusione: il metalivello della riflessione filosofica, presupposto già sempre fin dall'inizio, alla fine non viene riguadagnato, sebbene meta del *Sistema* – come della *Fenomenologia dello spirito*, che sotto questo aspetto è però più conseguente – sia senz'altro procedere «fino a tanto che per noi la coscienza del nostro oggetto coincida con la nostra, dunque finché l'Io stesso per noi sia arrivato al punto, da cui siamo partiti» (*Schriften von 1799-1801*, 389 (Sit 60); cfr. 452 (124)).

⁴³ *Filosofia dell'arte*, 26 (84).

stabilirsi con sicurezza⁴⁴. «Infine l'idea, che unifica tutto, l'idea della *bellezza*, prendendo il termine nel suo più alto senso, nel senso platonico. Io sono convinto che il supremo atto della ragione, in cui essa comprende tutte le idee, sia un atto estetico e che *solo nella bellezza verità e bene* si uniscano fraternamente» (1.235). Questa concezione – diametralmente opposta alle convinzioni posteriori di Hegel – non manca di una sua suggestiva forza di convinzione. È pur vero che i passaggi del programma sistematico, ispirati sicuramente a Hölderlin e che auspicano una dissoluzione della filosofia da parte della poesia (235 seg.), sono difficilmente sostenibili; una conoscenza vincolante dell'assoluto è possibile unicamente in forza del pensiero e la morte della filosofia promuoverebbe soltanto l'illusione e l'ideologia, e non certo «la libertà universale e l'uguaglianza degli spiriti» (236).

A prescindere da questa ineliminabile priorità intellettuale della filosofia, ci si può senz'altro chiedere, però, se, proprio sulla base del concetto hegeliano dell'*idea*, l'apparire dell'essenza, il suo esteriorizzarsi nella sensibilità, non debba essere interpretato come un grado categorialmente più elevato del suo mero rimanere-entro-di-sé nella filosofia – così come avviene anche per l'idea, che sta più in alto rispetto al concetto⁴⁵. Ancora nella sua maturità Hegel ha descritto in un passo dell'*Estetica* come l'arte elimini la frattura provocata dalla religione e dalla filosofia, che si allontanano dall'aldiquà della sensibilità finita. «Ma lo spirito sa guarire questa *frattura* a cui procede; esso produce da sé le opere della bella arte come il primo anello di conciliazione tra ciò che è semplicemente esterno, sensibile e transeunte, ed il puro pensiero, tra la natura e la realtà finita e l'infinita libertà del pensiero concettuale» (13.21 (12)). Qui dunque l'arte non è uno stadio sulla via che porta alla filosofia (così, per es., 13.60, 207 (48, 178 seg.)), bensì una mediatrice che, andando oltre la filosofia, getta i ponti verso la realtà esterna: l'arte viene *dopo* e

⁴⁴ Che l'autore di questo scritto sia Hegel è stato dimostrato in modo plausibile da O. Pöggeler (1969).

⁴⁵ In un interessante passo si dice in effetti che nella poesia, al posto dell'essenza astratta e dell'esistenza accidentale, abbiamo dinanzi «all'interno della rappresentazione il concetto della cosa e la sua esistenza come un'unica ed identica totalità» (15.277 (1120)). Cfr. anche 15.244 (1091), dove Hegel spiega che il pensiero è «solo una conciliazione del vero e della realtà nel *pensiero*; ma il creare e formare poetico è una conciliazione sotto la forma stessa, anche se solo spiritualmente rappresentata, di un'*apparenza reale*». V. peraltro in senso opposto il chiaro passo in 14.264 (704).

non *prima* della filosofia⁴⁶. Tuttavia non sarebbe comunque lecito assegnare all'arte una chiara posizione di privilegio, poiché essa, compiendo il passo *necessario* dall'universale nel particolare, nell'elemento sensibile, si consegna alla *contingenza*; nell'arte, a differenza di quanto avviene nella filosofia, l'equilibrio tra universale e particolare è un equilibrio inevitabilmente labile. Si dovrebbe tuttavia esaminare in modo analitico, se nella determinazione dell'arte presente nel programma sistematico sopra menzionato non ci sia una giusta intuizione andata perduta nell'*Enciclopedia*, ma che nell'estetica del XX secolo è stata di continuo messa in rilievo: l'intuizione che l'opera d'arte, sulla base dell'unità in essa realizzata di idealità e realtà, può fungere da prolessi della conciliazione tra concetto filosofico e realtà politica effettiva; una conciliazione questa che, per quanto tenda alla riflessione pura, non può essere raggiunta unicamente *in sé*.

8.1.2. *Forme d'arte e storia dell'arte*

La dottrina delle forme d'arte e il sistema delle arti costituiscono la seconda e la terza parte dell'*Estetica* hegeliana, mentre la prima parte è dedi-

⁴⁶ La risposta alla domanda se la riflessione rappresenti la morte oppure la ripresa e il compimento dell'arte dipende, come è chiaro, dal modo in cui viene determinata la successione di arte e filosofia. È evidente che Hegel, sulla base della tendenza fondamentale del suo sistema (così come Nietzsche) doveva optare per la prima risposta (cfr. 13.25, 89 seg. (15 seg., 72 seg.); all'opposto però 13.45 segg., 365 (33 segg., 317 seg.)), che in effetti sembra plausibile. Va peraltro ricordato che già Sofocle rimprovera Eschilo di fare ciò che è giusto, ma senza saperlo: anche il poeta prediletto di Hegel è stato quindi un poeta della riflessione (cfr. Autore (1984b), 96 (115)). Inoltre, dovrebbe essere chiaro a chiunque conosca profondamente Platone che il rivestimento artistico dei suoi dialoghi non scaturisce da un'incapacità di sviluppare i risultati filosofici in maniera concettuale astratta; la rappresentazione della connessione tra le convinzioni teoretiche e il comportamento pragmatico dei personaggi è piuttosto una delle più grandi realizzazioni del filosofo ateniese, i cui dialoghi soddisfano a sufficienza in egual misura le più alte pretese sia filosofiche sia estetiche; e il nascondere e l'accennare le intenzioni concettuali nelle sinuosità del discorso presuppone la riflessione più perfetta. L'arte moderna, infine, implica le più raffinate acrobazie riflessive; non solo, ma nelle opere moderne vengono rappresentate anche strutture riflessive: si pensi soltanto alla struttura del dipinto nel dipinto, del romanzo nel romanzo, del teatro nel teatro, che gioca un ruolo enorme appunto nell'arte figurativa e nella letteratura del XX secolo. Un'ampia valutazione filosofica di questo fenomeno decisivo per la comprensione dell'arte moderna (fenomeno che dovrebbe essere giudicato non solo come una minaccia per l'arte, bensì in prima istanza come un suo enorme arricchimento) costituisce oggi uno dei compiti più urgenti dell'estetica.

cata al concetto del bello. Le due ultime parti sono strettamente connesse: il sistema hegeliano delle arti si differenzia dalla maggior parte degli altri sistemi – per esempio, dal sistema di Schelling che, con quello di Hegel, è il più importante sistema dell'estetica idealistica –, perché si orienta sulle forme d'arte come criterio di suddivisione. Sebbene questa corrispondenza, come si mostrerà, non vada istituita, occorre innanzi tutto esaminare la dottrina hegeliana delle forme d'arte. Le forme d'arte sono i modi in cui l'idea viene espressa, ossia i modi della relazione fra contenuto significativo e forma: «Le forme dell'arte perciò non sono altro che i diversi rapporti di forma e contenuto, rapporti che sorgono dall'idea stessa, costituendo il vero fondamento della suddivisione di questa sfera» (13.107 (88)). Questi modi si attuano in una successione storica che corrisponde alla loro successione concettuale: Hegel assume quindi che ci sia una logica di sviluppo dell'arte; e non c'è alcun dubbio che questo procedimento sia l'unico idoneo a conciliare considerazione estetica e considerazione storica dell'arte, due modi di considerazione che sono collegati solo di rado nell'attuale scienza dell'arte⁴⁷, tanto più che l'analisi estetica è stata quasi del tutto scalzata da quella storica. Scopo di Hegel è, in primo luogo, scoprire una necessità nello sviluppo delle forme d'arte e, in secondo luogo, derivare dal principio di una forma d'arte numerose caratteristiche che le appartengono di necessità; il principio è condizionato *storicamente*, ma ha come conseguenza una sua specifica coerenza *estetica*, che deve essere realizzata dalle opere affermative della forma d'arte corrispondente. Questo scopo va sicuramente condiviso, ma vanno avanzati dubbi sull'adeguatezza della sua concreta realizzazione da parte di Hegel.

Come si presenta questa realizzazione? Hegel distingue tre forme d'arte: la simbolica, la classica e la romantica⁴⁸. Non si tratta di tre *tipi* fondamentali dell'arte, che ritornano attraverso tutte le epoche storiche; “classiche” e “romantiche” non sono in Hegel, per esempio, da una parte, l'*Antigone* di Sofocle e la *Maria Stuarda* di Schiller e, dall'altra, le *Baccanti* di Euripide e *Il gatto con gli stivali* di Tieck. Simbolica, classica e romantica sono piuttosto di volta in volta le tre epoche fondamentali dell'arte

⁴⁷ Nelle pagine che seguono uso il termine “scienza dell'arte” (e “storia dell'arte”) in senso lato, per comprendere in esso la scienza dell'arte in senso stretto (e quindi la scienza delle arti *figurative*), la scienza della musica e la scienza della letteratura.

⁴⁸ Nell'*Enciclopedia* le tre forme d'arte sono esplicitamente menzionate solo nel 1830 (§§ 561 segg., 10.369 segg. (III 416 segg.)); ancora nell'edizione del 1827 si cercherebbero invano questi termini.

orientale, dell'arte greco-romana⁴⁹ e dell'arte cristiana. Come vengono dunque determinate queste forme? Si potrebbe dire, semplificando, che un completo equilibrio tra significato e forma viene raggiunto soltanto nella forma d'arte classica; questo equilibrio non si trova ancora nell'arte simbolica e non si trova più in quella romantica: delle tre forme d'arte «la prima consiste nello sforzarsi, la seconda nel raggiungere, la terza nell'oltrepassare l'ideale quale vera idea della bellezza» (13.114 (95); cfr. 392 (342)). La diversità nella determinazione del rapporto tra contenuto significativo e forma è una conseguenza della diversità della determinazione religiosa dell'assoluto nelle tre epoche corrispondenti: a fondamento dell'arte simbolica c'è una religione della natura, che non è ancora in grado di rappresentarsi l'assoluto come figura concreta, ma solo come vaga astrazione. Essa è pertanto «più una *semplice ricerca* della raffigurazione che possibilità di vera rappresentazione» (107 (89)). L'assoluto astratto può essere fissato solo in oggetti naturali, in cui lo spirito non è quasi in grado di esprimersi; per poterlo afferrare, questi oggetti, in primo luogo, fungono come simbolo dell'assoluto e, in secondo luogo, si dilatano nello smisurato, poiché viene avvertita l'inadeguatezza dell'opera d'arte rispetto alla divinità: l'idea «gonfia le forme naturali e i fenomeni della realtà stessa nell'indeterminato e smisurato; barcolla dall'uno all'altro, freme e ribolle in essi, fa loro violenza, li deforma e li esagera in modo innaturale, cercando di elevare il fenomeno all'idea con la dispersione, la smisuratezza e lo sfarzo delle immagini» (108 (89))⁵⁰. Questo

⁴⁹ È facile riconoscere che queste tre epoche corrispondono ai quattro mondi della *Filosofia della storia*; nell'*Estetica* il mondo greco e quello romano sono presi assieme. Ma in modo più corretto si dovrebbe dire che nell'*Estetica* il mondo romano viene a mancare, poiché la forma d'arte classica è stata realizzata, secondo Hegel, quasi esclusivamente dai Greci. L'arte romana gioca un ruolo solo nel capitolo sul dissolvimento della forma d'arte classica e precisamente in connessione con la satira (14.123 segg. (578 segg.)), che in effetti – come già vide Quintiliano (*Inst.* X, 1, 93) – è, in quanto genere, una specifica creazione letteraria di Roma.

⁵⁰ Queste determinazioni valgono in particolare per il primo stadio della forma d'arte simbolica, il simbolismo incosciente, in cui Hegel include l'arte iranica, indiana ed egizia (a differenza che nella *Filosofia della storia* e nella *Filosofia della religione*, nell'*Estetica* la Cina non è tematizzata, presumibilmente solo per la ragione contingente che Hegel non conosceva opere d'arte cinesi). In effetti bisogna ammettere con Hegel che l'aspirazione alla monumentalità e allo smisurato – che, per esempio, è così caratteristica dell'architettura indiana ed egizia, mentre è del tutto estranea all'impianto dei templi greci – deriva dall'astrattezza del concetto di Dio: dove Dio non ha una figura concreta, spirituale, per esprimerlo non resta che la categoria di quantità. Analogamente, alla base delle sculture che raffigurano Śiva con quattro braccia e che sarebbero impensabili in Grecia, c'è sicuramente la mancanza di una visione della dignità dell'uomo, che è bello e ben fatto così com'è.

tentativo naturalmente è vano; in quanto simbolismo del sublime⁵¹, l'arte simbolica nega pertanto ogni exteriorità sensibile e si innalza infine a un panteismo astratto, meramente negativo (108, 412 seg., 415 seg. (90, 359 segg., 363))⁵².

Il Dio della forma d'arte classica è invece soggetto concreto, singolo. Con ciò vengono superati i due difetti dell'arte simbolica: ora il contenuto non è più una indeterminatezza astratta e così diventa possibile una corrispondenza autentica fra contenuto significativo e forma. La forma d'arte classica è pertanto «la libera impressione adeguata dell'idea nella forma peculiarmente appropriata, secondo il suo concetto, all'idea stessa, con cui essa può quindi giungere a una libera, completa concordanza» (109 (90)). L'arte greca non *significa*, come quella simbolica, qualcosa di estraneo, bensì è piuttosto «ciò che *significa* e quindi anche *spiega se stesso*» (14.13 (481)). L'espressione sensibile dell'assoluto concepito come spirito, in cui l'assoluto raggiunge una forma adeguata, è il corpo umano: in esso si realizza l'apparire sensibile dello spirito nel modo più elevato possibile (19 segg. (486 segg.)). Lo spirito deve assolutamente rispecchiarsi nel corpo, come nelle più belle sculture greche, «senza traboccare oltre questa espressione sensibile e corporea» (13.110 (91 seg.)). Per quanto unicamente in questo modo venga conseguita un'«unità di contenuto e forma senz'altro adeguata» (391 (341)), la finitezza della forma d'arte classica consiste nel fatto che lo spirito viene assorbito nel suo corpo che è necessariamente particolare e naturale, e non sta nel contempo al di là di esso (391 seg. (341)); ciò produce il passaggio alla forma d'arte romantica, sostenuta dal concetto cristiano di Dio.

La forma d'arte romantica spezza l'armonica unità tra significato e forma della forma d'arte classica – che in questo senso è «il compimento» dell'arte (4.363; cfr. 12.66 (43)) – e «ricollocata se stessa, sebbene in modo più alto, nella differenza e nell'opposizione dei due lati, che nell'arte simbolica erano rimaste insuperate. La forma d'arte classica ha infatti raggiunto il massimo a cui la sensibilizzazione dell'arte può pervenire, e se vi è in essa qualcosa di manchevole, dipende dall'arte stessa e dalla limitatezza della

⁵¹ In esso Hegel annovera il panteismo della poesia mistica indiana, maomettana e cristiana, nonché la vera arte del sublime, ossia la letteratura giudaica soprattutto dell'Antico Testamento (13.466 segg. (409 segg.)).

⁵² Con ciò Hegel accenna al fatto che naturalità priva di spirito e pensiero astratto, proprio in quanto opposti, si presentano insieme (così esplicitamente HE § 458) e che soltanto la *relazione* che tra di essi si stabilisce nell'arte classica può pretendere alla perfezione.

sfera artistica» (13.111 (92)). Ma la limitatezza dell'arte consiste proprio nella sua dipendenza dalla sensibilità; e come il Dio cristiano non ha in modo immediato forma umana, ma deve soltanto assumerla per poi di nuovo abbandonarla, così anche nell'arte romantica il concetto ha una specifica autonomia nei confronti dell'apparenza esterna: l'arte «se ne ritorna in sé» (392 (342)). D'ora in avanti ciò che conta non è la figura corporea dello spirito, ma la sua interiorità, il suo sapere di sé. Proprio in quanto lo spirito dell'arte romantica sa di quell'unità di concetto e realtà, la distrugge: «Il grado superiore è ora il *sapere* di questa unità *in sé* essente, così come la forma d'arte classica ha questa unità a suo contenuto compiutamente manifestabile nel corporeo. Ma questo elevare l'in sé a sapere autocosciente comporta una differenza immensa» (112 (93)). Questa argomentazione ricorda la differenza schilleriana tra i concetti di "ingenuo" e di "sentimentale", ma soprattutto il saggio di Kleist sul teatro delle marionette, ignoto però a Hegel: il fanciullo che si accorge della sua bellezza e della sua somiglianza con lo spinario, la perde proprio per l'atto della riflessione⁵³. L'arte romantica si mostra come autosuperamento dell'arte, ma ancora all'interno dell'arte (113 (94)). In essa interno ed esterno si separano. Da una parte stanno l'interiorità, il cuore, dei cui sentimenti soggettivi innanzi tutto si tratta: onore, amore, fedeltà sono categorie fondamentali della cavalleria romantica (14.169 segg. (619 segg.)), che in questa forma non rivestivano alcun interesse per l'arte antica. «L'interiorità celebra il suo trionfo sull'esterno e fa apparire nell'esterno e su di esso questa vittoria, con cui è tolto ogni valore a ciò che appare sensibilmente» (13.113 (94)). Ma, d'altra parte, la negazione dell'esteriorità, che non è conciliata con l'interiorità, porta alla sua autonomizzazione. Dal momento che anche il lato dell'esteriorità è indispensabile per la rappresentazione artistica, non si può rinunciarvi; ma, essendo contrapposto all'interiorità, esso «è rimesso all'accidentalità ed è abbandonato alle avventure della fantasia, che a suo arbitrio può rispecchiare ciò che esiste *come* esiste, come può anche sconvolgere e distorcere in maniera caricaturale le forme del mondo esterno» (113 seg. (94)). Al soggetto, che ora cerca entro sé il suo compimento, un'esteriorità negativa serve addirittura come *chance* per confermare la propria interiorità; perciò l'arte romantica nutre un particolare interesse per l'infelicità e il dolore, financo per il delitto (114 (94)). In

⁵³ Cfr. dell'Autore (1984a), 626 n. 2, dove viene stabilito un confronto tra lo spinario antico e quello medievale.

essa la negatività in tutte le sue forme – dalla bruttezza fisica fino al vizio – riceve uno sviluppo che era rimasto estraneo all'arte classica; quest'ultima infatti, scrive Hegel, «non ha elaborato fino in fondo e conciliato l'opposizione che è fondata sull'assoluto. Per questo essa ignora però anche il lato che è in relazione con questa opposizione, l'irrigidimento del soggetto in sé come personalità astratta contro l'etico e l'assoluto, il peccato e il male [...], in generale l'intera cerchia delle scissioni, che [...] importano il brutto, il ripugnante, lo spiacevole sia sensibili che spirituali» (14.24 (491))⁵⁴.

Nella dottrina delle forme d'arte appena sintetizzata va, innanzi tutto, sottolineato l'aspetto affermativo. La pretesa fondamentale di tale dottrina, come è chiaro, è riconoscere differenze essenziali nelle diverse forme storiche dell'arte e derivare da tali differenze, in quanto principi delle forme d'arte, ulteriori differenze generate dai diversi punti di partenza. Certamente questa pretesa non è affatto originale: l'esistenza di differenze strutturali tra l'arte antica e quella moderna (classica e romantica) è una convinzione che risale alla «querelle des anciens e des modernes» ed è una delle tesi fondamentali dell'estetica, soprattutto della poetologia, del tempo di Goethe⁵⁵; si pensi, da un lato, al saggio pionieristico di F. Schlegel *Sullo studio della poesia greca* e, dall'altro, alla *Filosofia dell'arte* di Schelling, fortemente influenzata da Schlegel⁵⁶, nella cui parte generale viene trattata dettagliatamente l'opposizione tra poesia antica e poesia moderna (61-101 (77-166)) e che anche nella sua parte speciale continua ad

⁵⁴ Cfr. 13.209 (180 seg.); 14.105, 143, 153 (561 seg., 595 seg., 604). V. a tal proposito le giuste considerazioni di M. Ravera (s. d.), 52 seg., che richiama l'attenzione anche sul fatto che il negativo, secondo Hegel, ha un diritto di esistenza nelle arti romantiche come musica e poesia (nonché, con limitazioni, nella pittura) più che nella scultura (51; cfr. Hegel, 13.268 (232); 15.101, 183, 189 (963 seg., 1037, 1042)). È chiaro però che anche nelle arti romantiche il negativo non può essere fine a se stesso, ma solo un momento che bisogna superare; per Hegel infatti il punto supremo dell'arte è la conciliazione (cfr. 13.288, 314 seg., 336 (249, 273, 292); 15.58, 126, 198, 209, 212, 494, 543 (926, 986, 1050, 1060, 1062, 1312 seg., 1355): «il male astratto non ha in se stesso verità né interessa»).

⁵⁵ Una esposizione straordinariamente profonda della discussione di tale problema alla fine del XVIII secolo e all'inizio del XIX si trova nel magistrale saggio di P. Szondi, *Antike und Moderne in der Ästhetik der Goethezeit* [Antico e moderno nell'estetica dell'età di Goethe] (1974; I 11-265 (Pfs 165-381)).

⁵⁶ Nella *Filosofia dell'arte* il saggio di Schlegel è citato una volta soltanto (286 [la citazione non è riportata nella tr. it. N. d. c.]); ma il suo influsso «si può toccare con mano» in numerosi passi, anzi in ultima analisi nell'intera concezione della differenza tra arte antica e moderna (P. Szondi (1974), I 233 (Pfs 356)).

illustrare l'opposizione tra arte antica e moderna nelle singole arti. La dottrina hegeliana delle forme d'arte si può dunque sicuramente interpretare come compimento di questi sforzi. Nella seconda parte dell'*Estetica* Hegel tratta le differenze tra arte classica e romantica con una completezza e in un ordine sistematico che invano si cercherebbero in Schlegel, ma anche in Schelling; non solo, ma l'importanza della dottrina hegeliana delle forme d'arte sta piuttosto nel fatto che tale dottrina, come già quella di Schelling ma in modo più approfondito⁵⁷, rinviene l'opposizione di arte antica e moderna non solo nella poesia, bensì in *tutte* le arti, ed estende quindi il carattere originariamente poetologico di quella opposizione, che diventa un carattere estetico universale. Nella terza parte dell'*Estetica*, che sviluppa il sistema delle arti, viene analizzato lo sviluppo storico della maggior parte delle singole arti che passano tutte attraverso le tre forme d'arte, anche se in modo assai diverso. La sezione sull'architettura è esplicitamente suddivisa in tre capitoli, dedicati rispettivamente all'architettura simbolica, a quella classica e a quella romantica; la trattazione hegeliana che mette in risalto i contrasti tra il tempio greco (14.309 segg. (754 segg.)), da un lato, e la cattedrale gotica, dall'altro (332 segg. (766 segg.)), è indubbiamente uno dei punti culminanti dell'*Estetica*: il tentativo di derivare fin nei minimi dettagli la differente strutturazione degli edifici sacri della Grecità, da una parte, e della Cristianità, dall'altra, dal principio dell'arte classica nel primo caso e dell'arte romantica nel secondo – ossia, semplificando: la loro tendenza all'immanenza e, rispettivamente, alla trascendenza – è uno dei contributi più convincenti e più stringenti di Hegel, che però non è possibile illustrare in questa sede⁵⁸. Anche la storia della scultura, nella sezione ad essa dedicata, viene rapidamente trattata a partire dal mondo egizio per passare al mondo greco e infine a quello cristiano; tale storia, però, non si identifica con la suddivisione della sezione, bensì viene confinata in una sottosezione del terzo capitolo (446 segg.

⁵⁷ Anche se la *Filosofia dell'arte* di Schelling rimase inedita fino al 1859, Hegel ne conobbe sicuramente le idee fondamentali; Schelling le aveva esposte per la prima volta nel semestre invernale 1802-03 a Jena. In effetti nell'*Estetica* Hegel riconosce anche che Schelling ha «trovato il concetto e il posto scientifico dell'arte» (13.91 (74)).

⁵⁸ Il livello delle considerazioni hegeliane sul gotico è evidente soprattutto paragonandole alle osservazioni prive di comprensione di Schelling (*Filosofia dell'arte*, 227 segg. (239 segg.)), che non sembrano essere state influenzate dall'interpretazione di Goethe della Collegiata di Strasburgo e che si riducono nell'essenziale a denigrare la presunta rozzezza dell'architettura gotica, la quale sarebbe «un'immediata e semplice imitazione della natura» (e precisamente di una foresta!), «in cui nulla ricorda l'arte libera e intenzionale» (230 (241)).

(869 segg.)). Tuttavia, nella trattazione delle arti romantiche, pittura e musica, non si parla delle forme d'arte che in vario modo ne segnerebbero lo sviluppo storico: la sezione «Lo sviluppo storico della pittura» (15.107 segg. (970 segg.)) è dedicata soltanto alla pittura cristiana; e lo sviluppo storico della musica, nel capitolo dedicato a quest'arte, viene ignorato, evidentemente per la scarsa competenza musicale di Hegel (394 (1224))⁵⁹. Nella trattazione della poesia, invece, nella terza sezione del capitolo dedicato ai diversi generi poetici viene di volta in volta abbozzata una storia di sviluppo che comprende l'epoca orientale, l'età classica e quella romantica; solo a proposito della poesia drammatica Hegel si limita ad esporre la «Differenza tra la poesia drammatica antica e quella moderna» (534 segg. (1347 segg.)), poiché non è in grado di prendere sul serio gli inizi del dramma in Oriente (534 seg. (1347 seg.)).

L'aspetto veramente nuovo nella dottrina hegeliana delle forme d'arte, in confronto alle riflessioni precedenti sull'arte antica e moderna, è tuttavia il suo carattere tricotomico: alle forme d'arte classica e romantica Hegel aggiunge quella simbolica⁶⁰. In tal modo Hegel include nel suo sistema le ricerche orientalistiche del XVIII secolo e del primo XIX secolo, a cui presero parte anche filosofi, da Herder fino ai due Schlegel; in effetti egli celebra come uno dei meriti principali del suo tempo «il fatto che presso di noi oggi ha preso a fiorire sempre di più una sensibilità per l'intera ricchezza dell'arte e dello spirito umano in generale» e adduce esplicitamente il caso dell'arte indiana (15.247 (1094); cfr. 13.37 (27)). Questo interesse va tanto più riconosciuto, in quanto Hegel è il primo grande filosofo ad avere accumulato profonde conoscenze sulle culture extraeuropee e ad averle prese in considerazione nella sua concezione della storia, senza tuttavia attendersi troppo da queste culture, come fece, per esempio, Schopenhauer: la filosofia hegeliana della storia, spesso denigrata perché eurocentrica, non cade nel relativismo culturale, bensì riconosce con gran-

⁵⁹ Notevoli sono invece le osservazioni di Schelling sulle differenze essenziali tra musica antica e moderna (*Filosofia dell'arte*, 140 seg., 143 seg. (170, 173 seg.)). La sua tesi, che nell'Antichità il ritmo sia stato la categoria decisiva della musica (cfr. anche Hegel, 15.212 (1063)) è senza dubbio giusta, e convincente è anche la sua interpretazione che la formazione della polifonia medievale e quindi dell'armonia presuppone un individualismo che rompa la monolitica unità dell'intero.

⁶⁰ Anche in Hegel (che tenne un corso sull'estetica per la prima volta a Heidelberg) questa innovazione si è prodotta solo gradualmente: nell'*Enciclopedia* di Norimberga si dice ancora che ci sono «due forme principali o stili dell'arte, l'*antico* e il *moderno*. Il carattere del primo è *plastico*, oggettivo, quello dell'altro *romantico*, soggettivo» (4.65 (240)).

de chiarezza i limiti del mondo orientale dal punto di vista politico, estetico, religioso e filosofico⁶¹. D'altra parte, però, l'individuazione hegeliana della forma d'arte simbolica come terza forma è importante per una ragione sistematica: essa è decisiva per la sua tesi sulla fine dell'arte. Ciò, per quanto forse sorprendente, è facilmente comprensibile. È chiaro, infatti, che per motivi immanenti al sistema la dicotomia di arte antica e arte moderna deve diventare una tricotomia. Si offrono però a tal proposito soltanto due possibilità: o all'arte romantica *segue* una terza forma d'arte o l'arte antica è *preceduta* da una forma che è la prima delle forme d'arte. È caratteristico che Schelling abbia percorso la prima strada: egli spera in una nuova arte che collegherà realtà e idealità, natura e storia – che per lui sono le determinazioni fondamentali dell'arte antica e moderna; Schelling vorrebbe lasciare aperta «la possibilità di una mitologia e di un simbolismo futuri», che non è pensabile «senza una sintesi di storia e natura»⁶². Hegel opta invece per la seconda possibilità e inserisce la forma d'arte simbolica prima delle forme d'arte classica e romantica. Queste due tricotomie hanno pari diritti o sussiste un motivo per preferirne una all'altra?

In effetti un motivo del genere c'è e mette in questione la concezione hegeliana e non quella schellinghiana. La triade hegeliana delle forme d'arte ha infatti un tratto del tutto specifico: è lineare e non dialettica. Il compimento non avviene nel terzo membro, bensì nel secondo, e lo sviluppo va nella direzione di un emergere sempre più forte della soggettività⁶³. Nella forma d'arte simbolica domina la pura oggettività, in quella classica sussiste un equilibrio tra oggettività e soggettività, in quella romantica si impone la soggettività⁶⁴. Questa costruzione, che diverge dalle usuali triadi hegeliane, dopo la morte di Hegel è stata sottoposta immediatamente dai tardo-idealisti ad una forte critica: da Weiße⁶⁵, ma soprattutto

⁶¹ Cfr. a tal riguardo dell'Autore (1986a) con ulteriore letteratura. Notevole è soprattutto l'interpretazione hegeliana dei Bagavadgītā, che, a differenza di quella di Humboldt, scopre con precisione i limiti di questa poesia filosofica.

⁶² *Filosofia dell'arte*, 93 (134). Cfr. 101, 119, 329 (140 seg., 156, 318).

⁶³ Cfr. H. Kuhn (1931), 105: «Il “medio”, però, dal quale risulta la suprema bellezza, non è come nell'etica aristotelica una meta assoluta, bensì un passaggio in cui lo spirito del mondo indugia una volta soltanto».

⁶⁴ Senza speranza è pertanto il tentativo, operato da K. Ph. Fischer nel suo sistema, di spacciare la forma d'arte romantica come sintesi delle forme d'arte simbolica e classica (1848 segg.; II/II 277), almeno se si mantiene la determinazione concettuale data a questa forma da Hegel.

⁶⁵ Ch. H. Weiße (1838), 1695.

to da Ulrici, secondo il quale il passaggio hegeliano dalla forma d'arte classica a quella romantica è un passaggio «estrinseco, senza necessità immanente», anzi è perfino in contraddizione «con il cosiddetto metodo assoluto» (1841; 243). Ora, si potrebbe forse giustificare la linearità di questa partizione⁶⁶, come anche quella della fine della *Filosofia della religione* (v. *supra* p. 532), sostenendo che arte e religione non sono sfere veramente autonome, bensì devono essere superate in una sfera più alta; il che comporterebbe l'impossibilità di una sintesi finale e la necessità di una loro dissoluzione. Ma da ciò segue soltanto che un'estetica che voglia evitare la tesi della fine dell'arte non può rassegnarsi a questa linearità e deve sostenere la concezione di Schelling di una terza forma d'arte sintetica dopo quella classica e quella romantica. Tuttavia non è affatto necessario affidare le speranze, come fa Schelling, al futuro: c'è già nella storia dell'arte fino a Hegel un fenomeno che fa apparire problematica la funzione di conclusione assegnata da Hegel all'arte romantica (in cui egli include tanto l'arte medievale quanto quella moderna); penso all'arte del Rinascimento.

Si può senz'altro dubitare a buon diritto che anche l'arte del Rinascimento sia ispirata dal soggettivismo e dalla nostalgia per la trascendenza dell'arte cristiana medievale; comunque essa nutre il desiderio esplicito di ritornare all'immanenza dell'arte greca. L'arte del Rinascimento viene però, da un lato, ignorata da Hegel e, dall'altro, annessa senz'altro all'arte romantica. Così la sezione sull'architettura, il cui terzo capitolo è dedicato principalmente alla cattedrale gotica, termina con l'architettura civile del Medioevo (14.348 segg. (781 segg.)): l'architettura del Rinascimento non viene menzionata, così come quella del barocco, del rococò o del classicismo (v. però 14.330 (764)); invano si cercherebbero nell'*Estetica* i

⁶⁶ È probabile che dietro questo ordinamento lineare dell'intera storia dell'arte ci sia, tra l'altro, la visione che la suddivisione *interna* della storia della scultura greca (l'arte più perfetta secondo Hegel) è lineare, per cui lo stile perfetto ha il suo posto nel mezzo dello sviluppo: allo stile nobile segue il bello stile e infine lo stile degli imitatori. In effetti questa tesi fondamentale di J.J. Winckelmann (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 207 segg. (533 segg.)) viene accettata tanto da Schelling (*Filosofia dell'arte*, 253 segg. (259 segg.)) quanto da Hegel (14.246 segg., 457 (688 segg., 878 seg.)); Schelling tenta persino di derivare dal concetto della scultura le categorie fondamentali dei tre stili: necessità, bellezza e grazia. Nell'ammirazione per Winckelmann Schelling e Hegel concordano: per il primo Winckelmann è «il vero e proprio fondatore della scienza dell'arte, le cui concezioni sono ancor oggi le più acute e destinate a restar tali per sempre» (201 (219); cfr. 255 (261)), per il secondo è «uno di quegli uomini che hanno saputo, nel campo dell'arte, dischiudere allo spirito un nuovo organo e un modo di vedere interamente nuovo» (13.92 (75)).

nomi del Palladio, del Bernini, ma anche del contemporaneo di Hegel Schinkel. Nella sezione sulla scultura, che si occupa per la maggior parte della scultura dei Greci, si accenna comunque alla scultura del Rinascimento; anzi si dice persino che la scultura cristiana «nel suo ulteriore sviluppo [...] si è sforzata di riaccostarsi al principio dell'ideale classico e quindi di creare opere specificamente scultoree» (446 (869); cfr. 360 (793)). Ma, sebbene Hegel menzioni anche Michelangelo (e commetta a tal proposito un deplorabile errore; 460 (881)), la scultura postmedievale non viene trattata in un punto specifico della partizione, bensì fatta rientrare nella scultura cristiano-romantica; Hegel, inoltre, non si chiede nemmeno se, per esempio, una statua come il "David" di Michelangelo non solo raggiunga i modelli antichi, ma in fondo addirittura li superi per la profondità di sentimento abbinata all'espressione di forza e bellezza, se essa non sia ciò in cui soltanto viene raggiunta una perfezione sintetica dell'arte in virtù della connessione tra oggettività e soggettività. Ma nel capitolo sulla pittura, il cui sviluppo è comunque trattato solo all'interno della forma d'arte romantica, Hegel, influenzato da K.F.v. Rumohr, parla della pittura rinascimentale in modo dettagliato e ammette che essa rappresenta un momento culminante, che costituisce però, almeno nella scelta del materiale, un ritorno all'Antichità (15.39, 102, 112, 115 (908, 964 seg., 973 seg., 976 seg.)). Analogamente, nel capitolo sulla poesia si accenna all'epica e alla lirica del Rinascimento e si riconosce il loro riallacciarsi all'Antichità (395, 410 segg., 470 (1225, 1238 seg., 1291)).

Nonostante queste considerazioni, non si può dire che Hegel abbia riconosciuto l'importanza fondamentale del Rinascimento per una filosofia della storia dell'arte. Ciò dipende, da un lato, dallo stato delle ricerche del tempo: Hegel non conosce il concetto di "Rinascimento", che in effetti, in quanto concetto designante un'epoca, è stato coniato solo da J. Michelet e soprattutto da J. Burckhardt. Da un altro lato, però, un'interpretazione sistematica dell'arte rinascimentale avrebbe messo in pericolo la teoria hegeliana dell'arte, anzi la teoria dell'intero spirito assoluto: già la breve sezione della *Filosofia della storia* intitolata «Arte e scienza come dissoluzione del Medioevo» (12.488 segg. (334 segg.)) solleva infatti il problema seguente: dal momento che la religione cristiana costituisce l'essenza del Medioevo, come è possibile che la religione sia stata dissolta dall'arte che della religione costituisce un grado preliminare? È palese che il rifluire dell'arte nella religione cristiana, con l'eliminazione, connessa a tale rifluire, dell'unità armonica di interno ed esterno raggiunta dai Greci, non è

definitivo: l'arte del Rinascimento ha piuttosto contribuito a superare il carattere ultraterreno e la mera soggettività della religione medievale. Sulla base di quanto detto fin qui, è ovvio correggere la teoria hegeliana delle forme d'arte in questo senso: alle forme d'arte classica e romantica segue una terza forma, una forma sintetica. Questo è stato fatto, quando Hegel era ancora in vita, da Ch.H. Weiße, il quale, nella prima parte⁶⁷ del suo *System der Aesthetik* del 1830, introduce l'ideale antico, l'ideale romantico e quello moderno (I 258 segg.)⁶⁸; e a favore della plausibilità di questa correzione sta il fatto che essa venne accolta dall'estetica più importante e originale della scuola hegeliana, ossia dall'estetica di F.Th. Vischer⁶⁹. Già nella presentazione del suo sistema Vischer critica Hegel per aver incluso la forma d'arte moderna in quella romantica; la forma d'arte moderna va piuttosto considerata come specifica e la forma d'arte romantica va limitata all'arte medievale. La forma d'arte simbolica, invece, andrebbe trattata come un sottogruppo di quella classica, che verrebbe così a comprendere l'arte orientale, l'arte greca e quella romana. La determinazione fondamentale delle tre forme d'arte di Vischer sono l'oggettività, la soggettività e la loro connessione: la prima forma fondamentale è «l'ideale *oggettivo* della fantasia *antica*» (1843; 360); la seconda «l'ideale della *soggettività fantastica*», che si è realizzato nel Medioevo, e la terza «l'ideale *moderno*», che è «l'ideale della *soggettività formata, ossia autenticamente liberata e nel contempo conciliata con l'oggettività*, per cui si dice che qui l'oggettivo e il soggettivo di nuovo convergono in unità» (361). Riassumendo, bisogna riconoscere che la partizione delle forme d'arte proposta concretamente da Vischer ((1846 segg.), II 479 segg.) presenta considerevoli vantaggi rispetto a quella hegeliana. In primo luogo, a livello formale, è una partizione dialettica e non lineare. In secondo luogo, a livello empirico, prende in considerazione la novità specifica dell'arte moderna a partire dal Rinascimento, novità che in Hegel scompare. E, in terzo luogo, con-

⁶⁷ Che egli inviò il 27 feb. 1830 a Hegel, il quale però, a quanto sembra, non gli rispose, così come non aveva risposto alla lettera di Weiße dell'11 lug. 1829 (III 259 segg.); in ogni caso le risposte scritte non ci sono pervenute.

⁶⁸ Weiße distingue l'ideale antico da quello romantico nel modo seguente, che è completamente hegeliano: «Come l'ideale antico [...] *incarna* lo spirito, così viceversa si può dire che l'ideale romantico è una *spiritualizzazione del corpo*» (I 289). Introducendo il terzo ideale, quello moderno, Weiße in una lunga nota a pie' di pagina polemizza significativamente contro la tesi di Hegel sulla fine dell'arte (304).

⁶⁹ Sull'estetica di Vischer v. W. Oelmüller (1959).

sente di accostare e di concepire in modo unitario le storie di almeno due sfere dello spirito assoluto: la storia dell'arte suddivisa in antica, medievale e moderna può essere messa in parallelo con la storia della filosofia, che Hegel ripartisce proprio secondo questa triade.

Questo confronto tra la storia dell'arte e la storia della filosofia solleva peraltro un ulteriore problema, a cui Hegel risponde in modo insufficiente, ma che potrebbe essere d'importanza decisiva per una filosofia attuale della storia dell'arte. Certamente una partizione triadica dell'arte è una partizione ancora abbastanza grossolana. Ma con ciò si pone la domanda: è possibile differenziare ulteriormente questa partizione, così come Hegel ha fatto per la filosofia nelle lezioni sulla storia della filosofia, ma non per l'arte in quelle sull'estetica⁷⁰? Sicuramente c'è da attendersi a priori che le microstrutture della storia dell'arte non obbediscano in ugual misura a una logica come quelle della storia della filosofia: per l'arte, in quanto apparizione dell'universale nel particolare e nel sensibile, la contingenza è infatti costitutiva in una misura incomparabilmente più grande di quanto non lo sia per la filosofia (v. *supra* p. 727 seg.). Tuttavia, meriterebbe una ricerca approfondita determinare se il modello di Hegel di uno sviluppo che attraversa le grandi epoche non possa essere collegato con una considerazione tipologica, secondo la quale in ogni tempo le forme d'arte e le forme dello stile si ripresentano con una diversa impronta; in tal modo potrebbero dirsi senz'altro "classiche" e "romantiche" opere tanto dell'Antichità quanto della Modernità (v. *supra* p. 733). Come ho mostrato in (1984a), 62-170 (53-128), una connessione del modo di considerazione storico con quello tipologico porta necessariamente a una teoria ciclica della storia, che ho proposto per la storia della filosofia nel lavoro del 1984. E non si potrebbe elaborare una

⁷⁰ È vero che la sezione sulla forma d'arte simbolica tratta di diversi popoli, ma la tesi, che vi è connessa, di un progresso ininterrotto nel passaggio dall'arte di un popolo a quella di un altro è poco plausibile: l'arte indiana non ha avuto alcun influsso documentato sull'arte egizia; quindi il "passaggio" corrispondente non ha avuto luogo a livello reale. Convincente è però la partizione interna del capitolo sulla forma d'arte classica (ancora una volta lineare) in processo di formazione, ideale e dissoluzione. Va messo in evidenza soprattutto il fatto che Hegel ha riconosciuto come costitutivo per la Grecità – per la sua arte e i suoi miti – il confronto con il mondo orientale: in fondo in Hegel viene già abbozzata l'interpretazione anticlassicistica della Grecità sostenuta da Nietzsche, secondo la quale il momento apolineo non sussiste libero per sé, bensì si è faticosamente svincolato da potenze dionisiaco-animali, dalle quali continua ad essere minacciato (cfr. 14.33 segg., in particolare 46 segg. (499 segg., 510 segg.) e 17.100 segg., 146 segg.). Di uno sviluppo storico non si parla invece nella sezione sull'arte romantica, che è suddivisa secondo criteri del tutto diversi.

teoria del genere – con devianti caratteristici rispetto alla storia della filosofia – anche per la storia dell’arte? L’obiettivo può sembrare ambizioso, anzi fuorviante; comunque anche studi specialistici giustificano la supposizione che un’impresa di questo tipo potrebbe essere, per quanto azzardata, certamente non priva di utilità⁷¹.

8.1.3. *Il sistema delle arti*

Nella letteratura più recente il sistema hegeliano delle arti è stato oggetto di scarsa considerazione, il che a prima vista è sorprendente. Ci sono certamente indagini sulla dottrina hegeliana della poesia, sull’estetica musicale hegeliana e così via, ma un esame della struttura logica del sistema delle arti è ancora un’esigenza insoddisfatta. Ciò dipende sicuramente dal fatto che un esame del genere viene considerato in anticipo come superfluo; sembra assodato che l’idea di un sistema delle arti sia un prodotto illusorio dell’idealismo, che nessun essere ragionevole potrebbe più prendere sul serio. Un pensatore del livello di Croce – per di più senz’altro vicino alla tradizione dell’idealismo⁷² – nell’*Estetica* del 1902 ha, come è noto, rivolto un’aspra critica alla dottrina dei generi: tale dottrina, «il trionfo più cospicuo dell’errore intellettualistico» (1904; 35), può offrire soltanto uno spettacolo divertente e un passatempo (436). Tuttavia gli argomenti di Croce –

⁷¹ Mi riferisco soprattutto all’eccellente opera di E. Buschor, indubbiamente uno dei più grandi storici dell’arte del secolo XX, *Vom Sinn der griechischen Standbilder* (1978), che, a differenza da quanto lascia supporre il titolo, sostiene la tesi, sorretta da una documentazione impressionante, della presenza di vistose analogie strutturali nello sviluppo della scultura egizia, mesopotamica, greca e occidentale (cfr. 40). Del resto, che la partizione *interna* delle singole epoche dell’arte *figurativa* debba essere *lineare*, a differenza di quanto avviene per la filosofia, è indubitabile; lo stile perfetto sta nel mezzo e, da un lato, segue all’incapacità formale, mentre, dall’altro, precede l’autonomizzarsi manieristico della forma (così, per es., l’alto gotico precede il gotico fiammeggiante, il Rinascimento il Manierismo, il Barocco il Rococò; cfr. n. 66). Ciò potrebbe dipendere dal carattere “tetico” delle arti figurative, nelle quali la negatività ha un’importanza più ridotta che nella musica e nella letteratura e non ha quindi bisogno di precedere come momento necessario lo stadio perfetto, bensì segue ad esso come processo di dissoluzione. Nella letteratura invece, analogamente a quanto accade nella filosofia, lo sviluppo interno di un’epoca sembra procedere in modo dialettico e non lineare; in ogni caso ho tentato di dimostrare questa tesi per la tragedia greca operando una modifica della consueta successione che va da Sofocle a Euripide (1984a).

⁷² P. D’Angelo ha però mostrato sinteticamente, ma in modo assai convincente, che l’estetica di Croce è in verità molto lontana da quella hegeliana (1982; in particolare 17, 48).

che nell'essenziale sottolineano la differenza tra considerazione estetica e considerazione logica (36) – sono poco più che assicurazioni inconsistenti (infatti la “logicità” dell'elemento estetico viene già sempre presupposta da ogni *teoria* estetica); bisogna pertanto essere d'accordo con P. Szondi, che nel suo eccellente corso di lezioni *Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik* [Dalla poetica dei generi normativa a quella speculativa] sostiene giustamente che le teorie idealistiche dei generi, che andrebbero confutate solo mediante una critica *immanente*, non sono state finora *confutate*; in ogni caso non è una confutazione il fatto che Croce «confidi nella *vis comica* dell'estetica schellinghiana (o nella mancanza di comprensione filosofica dei suoi lettori)» (1974; II 13 (Pfs 26))⁷³.

Ma a favore della necessità di una dottrina estetica dei generi si può addurre anche un fatto positivo, la circostanza cioè che agli usuali generi artistici e letterari nel corso dei millenni, a prescindere da generi intermedi privi d'importanza⁷⁴ e con l'unica eccezione del film, non sono stati aggiunti altri nuovi. «Accanto alla lirica, all'epica e al dramma non è sorto nessun nuovo genere letterario, accanto alla pittura, alla scultura e all'architettura non è sorta nessuna nuova arte figurativa. (l'unica arte effettivamente nuova è quella del film.)» Questa osservazione di G. Lukács (1963; I 626) addirittura costringe a chiedersi da dove derivi mai questa stabilità; ed è chiaro che non si può rispondere a questa domanda rinviando, come fa Croce (1904; 38 seg.) al carattere convenzionale della suddivisione. Le convenzioni in un'attività umana tanto importante come l'arte non si conservano immutate nel corso di millenni; occorre piuttosto cercare un fondamento nella *natura della cosa*: dedurre cioè la necessità dei generi dall'idea dell'arte.

L'idea di un sistema delle arti è quindi assolutamente sensata, ma da ciò non segue che sia accettabile il modo in cui Hegel l'ha realizzata; ed è proprio questo punto che va piuttosto preso in esame. La premessa fondamentale del tentativo hegeliano di un sistema delle arti è che un sistema del genere dovrebbe orientarsi sulle tre forme d'arte. La concezione più ovvia che consisterebbe nell'assumere come criterio di suddivisione il materiale

⁷³ Una buona difesa della teoria hegeliana dei generi *letterari* contro le obiezioni di Croce si trova anche in F.D. Wagner (1974), 204 segg.

⁷⁴ Hegel non nega l'esistenza di questi generi intermedi, ma è dell'opinione che proprio qui si mostri la contingenza dell'arte (15.390 (1221)). Egli li colloca là «dove le forme propriamente per sé fisse incominciano a dissolversi ed a trasformarsi in altre» (13.491 (432)), e si aspetta che «possano offrire [...] numerosi lati di grazia e piacevolezza ed abbiano dei meriti», ma niente di assolutamente compiuto (14.263 (703)).

delle arti viene respinta da Hegel come estrinseca, «perché questo stesso lato trae la sua origine da un principio superiore, a cui quindi deve sottomettersi» (13.124 (103); cfr. 14.256 seg. (697 seg.))⁷⁵. Non meno estrinseco, tuttavia, è il modo in cui egli presenta il suo sistema di suddivisione delle arti, così come viene sviluppato soprattutto alla fine dell'«Introduzione» all'*Estetica*, modo che si fonda in ultima istanza su una *rappresentazione*, la cui giustificazione non viene affatto esposta. Hegel assume che il bello debba realizzarsi, in primo luogo, come dio singolo. Rispetto a questa prima realizzazione devono svilupparsi, in secondo luogo, gli estremi dell'ambiente naturale esteriore, da un lato, e dell'esistenza soggettiva della divinità nel sentimento della comunità, dall'altro (13.116 seg. (96 seg.); cfr. 14.257 seg. (698 seg.)). Il primo estremo dà come risultato l'architettura, in quanto «posto per il dio» (13.117 (97)), in cui il dio stesso fa il suo ingresso come scultura (117 seg. (97 seg.)). L'interiorità della comunità porta infine ad una particolarizzazione dell'espressione nella pittura, nella musica e nella poesia (119 seg. (99 seg.)). L'architettura è quindi l'arte simbolica, la scultura l'arte classica, mentre pittura, musica e poesia sono le arti romantiche; infatti lo spirito non può avere la sua espressione nell'architettura, in cui la realtà resta «contrapposta all'idea o come esterno impenetrato o soltanto in una relazione astratta» (117 (97)); un perfetto equilibrio tra significato spirituale e forma sensibile viene raggiunto nella scultura (118 (98 seg.)); nella pittura, nella musica e nella poesia, infine, il soggettivo ha la prevalenza «a spese dell'universalità oggettiva del contenuto e della fusione con quel che è immediatamente sensibile» (120 (100)).

⁷⁵ Hegel accenna appena alla questione del perché tra i diversi sensi soltanto la vista e l'udito entrino in gioco nelle arti, richiamandosi al carattere teoretico dei sensi superiori (14.255 seg. (696 seg.)). In effetti il punto decisivo potrebbe essere questo: è palese che in tutti gli animali i sensi chimici, odorato e gusto, hanno la funzione di cercare il nutrimento e il partner sessuale, e sono quindi troppo legati agli impulsi animali perché in essi sia possibile la libertà che è indispensabile per l'arte; questi sensi riferiscono tutto ai bisogni e non danno all'oggetto quell'autonomia che è irrinunciabile perché esso possa diventare oggetto di un godimento *estetico*. Il senso del tatto infine ha un carattere puntuale e, anche se ciechi esercitati sono senz'altro in condizione di riconoscere, per esempio, le sculture di Barlach, è chiaro che la visione immediata di una scultura nella sua totalità supera le possibilità del rilevamento tattile. Non si può escludere a priori che con una diversa organizzazione dei sensi dell'uomo avrebbero potuto svilupparsi arti diverse. Non bisogna qui contestare l'esistenza di un momento di contingenza fondato sul carattere sensibile dell'arte; molti aspetti dell'arte potrebbero avere una base soltanto antropologica e questa base potrebbe essere di natura diversa in altri eventuali esseri razionali.

È incontestabile che questa suddivisione ha senz'altro un senso. Bisogna perlomeno riconoscere che lo sviluppo che porta dall'architettura alla poesia corrisponde allo sviluppo delle forme d'arte hegeliane, in quanto è lineare: procede dall'esteriorità all'interiorità. Il materiale dell'architettura è «la materia pesante, plasmata solo secondo le leggi della gravità»; per la sua forma le categorie astratte di regolarità e simmetria hanno un'importanza fondamentale (14.259 (699)). In quanto è «l'arte che si esercita nell'esteriore» (271 (712)), l'architettura è necessariamente l'arte più antica anche nello sviluppo temporale (266 (707); cfr. 12.461 (315)); Hegel motiva tale affermazione in questo modo: più di tutte le arti l'architettura ha ancora a che fare con un bisogno pratico (14.268 (709))⁷⁶, anche se, per essere un'arte, spiritualizza e idealizza tale bisogno: i grandi edifici architettonici della forma d'arte simbolica sono stati intesi, secondo Hegel, come scopi in sé stessi (269, 273 segg. (709 seg., 714 segg.)).

La scultura, invece, condivide con l'architettura il materiale, ma non la forma e l'oggetto, che nella maggior parte dei casi è l'uomo. A tal riguardo l'elemento spirituale, la soggettività, gioca in essa un ruolo maggiore; la scultura «si ritrae dall'inorganico, che l'architettura, nel suo legame con le leggi della gravità, si è sforzata di approssimare all'espressione dello spirito, e ritorna all'interno che si presenta ora per sé nella sua superiore verità» (351 (785)). D'altra parte la scultura rimane in relazione con l'architettura, in cui soltanto ha la sua collocazione (352 seg. (786 seg.)). Essa è semplicemente l'arte intermedia sulla strada dell'autonomizzazione della soggettività (356 seg. (789 seg.)), che è in grado di rappresentare solo nella «salda connessione [...] fra corporeo e spirituale» (15.13 (885)), ma non in quanto in movimento e in attività (14.354 (787 seg.)) e nemmeno in quanto essere-per-sé: la scultura è senza sguardo (131 seg., 357, 389 segg. (585, 790 seg., 819 segg.))⁷⁷.

A queste carenze rimedia la pittura, che «si presenta a noi con un carattere più familiare» (15.17 (890)) e può rappresentare l'intero mondo della realtà effettiva esterna, dei sentimenti e delle azioni della soggettività singola. La rigidità della scultura viene superata; con la pittura si inserisce nell'arte un momento dinamico. Al carattere romantico della pittura corri-

⁷⁶ Per questo motivo ancora a Norimberga Hegel non riteneva l'architettura un'arte autonoma in senso proprio (4.66 (240)).

⁷⁷ Anche se nelle statue greche furono inseriti in origine gli occhi, si può senz'altro concedere a Hegel che nella pittura soltanto può essere completamente rappresentato qualcosa come uno sguardo. Sull'occhio in quanto organo in cui si esprime nel modo più perfetto l'anima cfr. 13.203, 14.21, 132, 389 (175 seg., 488, 585, 819).

sponde il fatto che essa si rompe in interno ed esterno: ambiente circostante e soggetto, realizzati fin qui da due arti diverse, si trovano nella pittura l'uno accanto all'altro (18 (890 seg.)). Questo è possibile perché la pittura si svincola dal materiale dell'architettura e della scultura; il materiale peraltro è ancor sempre lo spazio, a cui essa dà forma e che riduce però d'ora in avanti da tre a due dimensioni. La perdita di una dimensione è compensata dal colore, che costituisce la novità specifica della pittura⁷⁸: «La pittura perciò concentra per l'espressione dell'animo interno le tre dimensioni spaziali nella superficie quale più prossima interiorità dell'esterno, e rappresenta le distanze e le forme spaziali mediante la parvenza del colore» (14.260 (701); cfr. 15.30 (901)). Nella pittura diventa importante la categoria logica della *parvenza*. Mentre una scultura possiede una certa autonomia e autarchia, nella pittura il riferimento alla soggettività dello spettatore è assolutamente essenziale: «Lo spettatore è, per così dire, presente fin dall'inizio, ne è stato già tenuto conto, e l'opera d'arte è solo per questo saldo punto del soggetto» (15.28 (899)). È per lo spettatore che deve essere simulata mediante il chiaroscuro la profondità, che manca fisicamente alla pittura; con la prospettiva viene perfezionato, come non avviene in nessun'altra arte, «il portare a parvenza l'oggettività» (34 (904)). A questo riguardo «l'arte soggettiva del creare» diventa la cosa principale (35 (905)), per cui il contenuto perde d'importanza più che nella scultura: nella pittura il contingente e il particolare diventano oggetto d'arte, oggetto che a causa della sua rappresentazione formale merita interesse e ammirazione; la pittura fissa ciò che è al massimo momentaneo ed eternizza ciò che è al massimo fugace (13.216, 14.227, 15.65 (186 seg., 670, 932)).

Questa autonomizzazione della forma⁷⁹ passa alla musica⁸⁰, in cui la relazione con l'oggettività viene cancellata: la musica è la più soggettiva

⁷⁸ Hegel sa molto bene che esistono anche sculture colorate, ma ritiene non a torto che la colorazione raramente ne migliori il valore artistico.

⁷⁹ C'è qui un chiaro appiglio per una teoria della pittura astratta, su cui si trovano in Hegel alcune notevoli considerazioni prolettiche: «Ma questa magia della parvenza può infine affermarsi con tanta prevalenza che il contenuto della rappresentazione diviene indifferente e la pittura, muovendosi nella semplice vaporosità e magia dei suoi toni di colore, nell'opposizione e nel gioco armonico del loro penetrarsi reciproco, incomincia con ciò a volgersi interamente verso la musica, proprio come la scultura nell'evolversi ulteriore del rilievo comincia ad accostarsi alla pittura» (15.87 seg. (952); cfr. 81, 133, 14.228 (946, 992, 671)). È tuttavia indubitabile che Hegel respinge il distacco della pittura da contenuti oggettivi (15.140 (999)).

⁸⁰ Sulla filosofia hegeliana della musica cfr. il profondo libro di A. Nowack (1971).

delle arti e «costituisce il centro vero e proprio di quella manifestazione che assume il soggettivo come tale sia a contenuto che a forma. Infatti essa come arte, pur portando a comunicazione l'interno, rimane tuttavia essa stessa soggettiva nella sua oggettività cioè non lascia, come le arti figurative, divenire per sé libera l'estrinsecazione a cui si dischiude, né la fa pervenire ad una esistenza in sé quietamente sussistente» (15.133 (993)). Questa soggettività della musica si mostra anche nel materiale che la musica struttura: essa elimina anche la spazialità ridotta alla sola superficie della pittura (133 (993)) e lavora sul suono che dura nel *tempo*⁸¹ (134 (993 seg.)); ma il tempo sta allo spazio come la soggettività sta all'oggettività. Questa affinità alla soggettività si mostra nel *potere* della musica, che è in grado di esercitare, come nessuna altra arte, un effetto sui singoli individui (152 segg. (1009 segg.); cfr. *supra* p. 397); essa gioca in modo immediato con i *sentimenti* dell'anima. Emerge però qui un problema che Hegel non è stato in grado di risolvere nella sua filosofia della musica e che ancora oggi può considerarsi irrisolto: qual è il criterio per la bellezza – e ciò vuol dire, tra l'altro, anche per la verità – di un'opera musicale? Si tratta in essa soltanto di figurazioni *formali*⁸²? O la musica è in relazione con un contenuto? Hegel riconosce senz'altro che non c'è nessuna arte che dipenda meno da un contenuto oggettivo come la musica: essa esprime «l'interno del tutto inoggettivo, la soggettività astratta come tale», «il nostro Io interamente vuoto, l'Io senza altro contenuto» (135 (994)) e non deve «pretendere di lavorare per l'intuizione» (149 (1007); cfr. 152 (1009))⁸³; anzi, in alcuni campi della musica avviene, secondo Hegel, addirittura in modo esplicito che l'artista dimostri la sua libertà da ogni contenuto (141 (999)).

⁸¹ La temporalità della musica è il fondamento della necessità della sua esecuzione: una scultura è immediata; ma un brano musicale può essere fissato solo otticamente e deve pertanto essere sempre di nuovo eseguito (15.158 seg., 194 (1015, 1046 seg.)).

⁸² Il carattere negativo della musica potrebbe spiegare la circostanza seguente: nelle strutture musicali il suono può acquistare significato solo dalla *relazione* in cui si trova con altri suoni; mentre il colore verde in quanto tale suscita sempre determinate sensazioni, il sol naturale (per esempio) ha in un diverso contesto (in diverse tonalità, per esempio) funzioni del tutto differenti. Cfr. 15.181 (1035) nonché 14.228 (671), dove Hegel, peraltro scorrettamente, equipara a questo riguardo colori e suoni.

⁸³ Hegel quindi non è un sostenitore della musica a programma, contro la quale Schelling scende esplicitamente in campo nella *Filosofia dell'arte*: «solo un gusto completamente deteriorato e degradato, qual è ad esempio quello odierno che si estasia al belato delle pecore nella *Creazione* di Haydn, può giudicare positivo in musica» il pittoresco (140 (173)).

Nell'autonomizzazione della forma nella musica Hegel ravvisa tuttavia un grande pericolo: sospetto è per lui l'oscillare della musica tra interiorità del sentimento e acume di gioco formale (304, 314 (1144 seg., 1153)). Indubbiamente Hegel respinge un'estetica formalistica *à la* Hanslick, *deve* anzi rifiutarla sulla base del suo punto di partenza fondato su un'estetica del contenuto⁸⁴. La perdita di qualsiasi contenuto significativo nella musica avrebbe come conseguenza che «il godimento che essa può offrire si rivolge solo a uno dei lati dell'arte, cioè al semplice interesse per il lato puramente musicale della composizione e dell'abilità tecnica in esso usata, lato che viene ad interessare solo l'intenditore e riguarda di meno l'interesse artistico universalmente umano» (145 (1003); 148 segg. (1006 segg.))⁸⁵. La scepse di Hegel nei confronti di una musica libera da ogni contenuto si mostra anche nel suo chiaro favore per la musica vocale⁸⁶. Qui sussiste un criterio di valutazione nell'accordo tra testo e musica, qui l'elemento melodico⁸⁷ fornisce un'indicazione, certamente non esterna, ma interna: la musica deve cogliere determinate atmosfere sentimentali ed orientarsi su di esse (195 segg. (1047 segg.)). Ma la musica strumentale pura, che porta ad espressione, come Hegel ammette senz'altro, l'essenza della musica nel

⁸⁴ C'è un argomento decisivo contro la concezione secondo la quale la musica avrebbe a che fare soltanto con strutture formali: leggere una partitura (per coloro che sono in grado di farlo) dovrebbe comunicare lo *stesso* godimento estetico dell'ascolto del brano corrispondente; anzi, in ultima istanza perfino un sordo nato (non soltanto chi sordo è diventato!) potrebbe diventare un compositore.

⁸⁵ Cfr. anche 11.565 sulla composizione di Carissimi "hic, haec, hoc": «Segno dell'insensatezza della musica! Provi uno a dipingere o a fare una poesia su una cosa simile!». Questa vacuità di contenuto spiega, secondo Hegel, perché in nessuna altra arte come nella musica ci siano tanti bambini prodigio (15.217 (1067); cfr. 13.47 (36) e 11.535 (103)).

⁸⁶ Ciò lega Hegel a Platone (R. 398c-f, 400d; Lg. 659d-f, 669d-f, 672e-f) e ad Agostino (*Conf.* X 33), che però esagera in modo manicheo.

⁸⁷ Il momento propriamente contenutistico, "poetico" della musica sarebbe la melodia, mentre ritmo e armonia ne costituirebbero soltanto la base formale (15.185 (1038 seg.)). Hegel – che nell'*Estetica* riconosce più volte la sua scarsa competenza musicale (137, 185, 394 (996, 1039, 1224)) – dichiara tuttavia di non essere in grado di indicare in modo più preciso in che cosa una melodia si distingua da un'altra e motiva ciò, per un verso, con le sue conoscenze difettose, ma anche, per un altro verso, con la natura della cosa, ossia con l'indeterminatezza della musica, che è conforme alla sua essenza (186 (1039); cfr. 146 (1004)). È probabile che alcuni dei problemi connessi a tale questione possano essere risolti al livello della psicologia musicale; ci sono, per esempio, certe analogie tra la struttura temporale di determinate sensazioni e determinati ritmi (come supposeva già Platone *Ti.* 47d).

modo più appropriato (214 (1064 seg.)), perde, a suo parere, un interesse umano universale e si trasforma in un godimento riservato unicamente all'intenditore (216 segg. (1066 segg.))⁸⁸.

La teoria hegeliana della musica è stata qui esposta in modo un po' più analitico, poiché da quanto detto risulta che la musica è *la più soggettiva* delle arti. Questo può sembrare ovvio, ma mette in questione la linearità dello sviluppo. In effetti l'ultima arte, la poesia, ha nei confronti della musica una particolare ambivalenza. La poesia è ancora più spirituale, più ideale della musica, in quanto riduce al minimo il legame, che in quest'ultima ancora sussiste, con la materialità del suono; il materiale in cui si esprime la poesia mantiene «solo il valore di un *mezzo*, seppure trattato artisticamente, per l'estrinsecazione dello spirito allo spirito, e non vale come un'esistenza sensibile in cui il contenuto spirituale sia in grado di trovare una realtà a lui corrispondente» (14.261 (702); cfr. 15.228 (1077)). Bisogna sicuramente concedere a Hegel, che pur sottovaluta decisamente la funzione dell'aspetto fonico del linguaggio (v. solo 15.229 seg. (1078)), che nella poesia la base sensibile ha minor peso rispetto alle altre arti: il materiale sensibile della poesia non è né pietra né olio né suono: è «l'*interno rappresentare ed intuire*. Sono le forme *spirituali* quelle che sostituiscono il sensibile e costituiscono il materiale da configurare» (229 (1078)). Nella misura in cui la poesia interiorizza l'oggettività esterna delle altre arti (276 (1119 seg.)) ed è anche in grado di rappresentare la particolarità in una misura superiore anche rispetto alla pittura e alla musica (225 (1074)), lo sviluppo che va dall'architettura alla poesia è generalmente lineare. Anzi, con la poesia, che ha la caratteristica di essere «un uscir fuori dalla sensibilità reale ed un abbassarla» (234 (1082)), l'arte in quanto intero comincia a dissolversi: la poesia distrugge l'unità tra significato e forma, che per l'arte è costitutiva, e corre il pericolo «di abbandonare la regione del sensibile per perdersi interamente

⁸⁸ Qui c'è un implicito rifiuto dell'ideale di una musica assoluta, come venne sviluppato soprattutto da Beethoven. Come scrive in modo convincente C. Dahlhaus, «la musica assoluta, che si stacca da un contenuto di sentimenti determinabile in virtù di concetti e proprio per questo pretende, essendo pura forma o struttura, ad una dignità metafisica in quanto linguaggio al di là e oltre il livello della parola, fu considerata da Hegel una strada sbagliata, sulla quale "l'universale interesse artistico umano" doveva infiacchirsi. Non che egli avesse misconosciuto la grandezza di BEETHOVEN, sulla quale negli anni dopo il 1820 non c'era più un contrasto di opinioni, ma la diagnosticava, in una singolare analogia con la critica a SCHÖNBERG dei conservatori ragionevoli del XX secolo, come una grandezza che portava a un destino fatale» (1983; 34).

nello spirituale» (235 (1083)). Questo per un verso; per un altro, però, non va disconosciuto che in Hegel la poesia rappresenta rispetto alla musica anche una ri-oggettivazione, e non soltanto un incremento della soggettività romantica. Tale incremento riguarda il *materiale*, ma per quel che concerne il *contenuto* la poesia ritorna invece alle arti figurative. Così Hegel caratterizza la poesia addirittura come sintesi di arti figurative e musica: «infatti da un lato la poesia possiede, come la musica, il principio del percepirsi dell'interno come interno, che manca all'architettura, alla scultura ed alla pittura; e d'altra parte essa nel campo stesso del rappresentare, intuire e sentire interni si dispiega ad un mondo obiettivo che non perde interamente la determinatezza della scultura e della pittura ed è in grado, in modo più completo che qualsiasi altra arte, di svolgere la totalità di un avvenimento» (224 (1073 seg.)). Hegel afferma più volte che la poesia ha più oggettività rispetto all'interiorità indeterminata della musica: «Ma quel che la poesia perde di oggettività esterna, in quanto sa mettere da parte il suo elemento sensibile nella misura in cui all'arte può essere ciò concesso, lo guadagna nell'oggettività interna delle intuizioni e rappresentazioni che sono portate dinanzi alla coscienza spirituale dalla lingua poetica» (145 (1003); cfr. 16, 136, 227, 271 (887, 995, 1076, 1115)). Solo con questo carattere *sintetico* della poesia – che, per quanto vada in senso contrario rispetto al parallelismo delle forme d'arte, è tuttavia implicito – diventa intelligibile anche il fatto che la poesia non è soltanto «l'arte *universale*», che può tematizzare ogni contenuto (233 (1081)), ma anche la «totalità dell'arte» (321 (1159)), che «ripete nel proprio campo il modo di rappresentazione delle restanti arti» (14.262 (702)). Ciò vuol dire che è possibile suddividere la poesia in generi che ripercorrono tutto il cosmo delle arti: in epica, lirica e dramma⁸⁹. È però significativo che questa triade è, in modo del tutto evidente, non lineare, bensì dialettica; anzi è palesemente determinata dalle categorie di oggettività, soggettività e intersoggettività, anche se Hegel non dispone esplicitamente dell'ulti-

⁸⁹ Il dramma viene poi suddiviso da Hegel in tragedia e commedia (15.520 segg. (1335 segg.)): nella prima si ha a che fare con conflitti tra potenze *sostanziali*, fondati nella dialettica interna dell'elemento etico entro sé concreto; nella seconda con «la *soggettività* che nella sua infinita sicurezza conserva il predominio» (527 (1341)). In modo assai vago Hegel allude a un terzo genere drammatico, sintetico (531 segg. (1344 segg.)); in (1984b), 26 seg. (29 seg.) ho proposto, in connessione con l'importante saggio di P. Kluckhohn (1941) come terzo genere il «dramma di conciliazione», in cui conflitti sostanziali si risolvono senza la rovina dell'eroe (per esempio, le *Eumenidi* di Eschilo, il *Faust II* di Goethe).

ma categoria⁹⁰. Nell'epica infatti la poesia dà «al proprio contenuto [...] la forma dell'*oggettività*» (14.262 (702)): descrive un mondo chiuso in se stesso, «la condizione universale del mondo» dell'età eroica (13.236 segg. (204 segg.); 15.339 segg. (1176 segg.)) in cui sono immersi gli eroi, senza essere riflessi entro di sé in quanto soggettività e dove tutto ciò che accade è guidato dalla necessità «e all'individuo non resta altro che seguire questa condizione sostanziale, seguire ciò che è, adattarvisi o meno e subire poi come può e deve» (15.364 (1198)). Ancor meno fa la sua apparizione il poeta stesso in quanto individuo: ciò che egli riporta – in metri calmi e regolari – non ha nulla a che vedere con lui come soggetto (321 seg., 336 (1160, 1173)); quello che egli descrive in tutta la sua ampiezza è un mondo passato, tramontato. Mentre l'epica ripete in questo modo le arti figurative, soprattutto la scultura (14.262, 15.321, 394, 416 (702, 1159 seg., 1224, 1243)), la poesia lirica corrisponde alla musica, che spesso accompagna anche la produzione lirica (14.262, 15.323 (703, 1161)). La categoria fondamentale della lirica è la *soggettività*: il suo obiettivo ultimo è «il soggettivo, il mondo interno, l'animo che riflette, e che sente, e che, invece di procedere ad azioni, si arresta al contrario presso di sé come interiorità e può quindi prendere come unica forma e meta ultima l'*esprimersi* del soggetto» (15.322 (1160); cfr. 418 (1245)). Mentre l'epica porta a rappresentazione un mondo storico, nella poesia lirica si tratta dell'elemento soggettivo, dell'elemento particolare, ma anche di sentenze universali e di massime di saggezza di vita espresse da un singolo individuo (419 seg. (1246 seg.)); come nella pittura di genere, l'elemento decisivo non è qui il contenuto, bensì la forma della rappresentazione (421 (1247 seg.)); nelle poesie d'occasione (tra le quali Hegel annovera anche le odi di Pindaro: 13.266 (230); 15.425 (1251)) anche l'evento più banale può diventare motivo per grandi produzioni liriche. Importante è che sia la particolarità del *poeta* ad esprimersi (15.427 (1253)); a differenza di quanto avviene nell'epica, nella lirica si perviene ad una struttura riflessiva⁹¹, che può essere però raggiunta anche dal

⁹⁰ Ciò si può dire in un certo senso persino dei tre gruppi di arti: l'arte simbolica dell'architettura dà forma all'oggettività esterna, l'arte classica della scultura rappresenta la forma di un singolo dio, le arti romantiche infine sono indirizzate alla *comunità* (13.119, 15.13, 18 (99, 884, 890)), a una struttura chiaramente intersoggettiva.

⁹¹ Così nella poesia epica Omero rimane un'ombra, mentre Achille è una figura chiaramente delineata; «[i]nvece gli eroi di Pindaro ci hanno lasciato un nome vuoto, mentre è lui, che ha cantato [...] *se stesso*, a restare immortale come poeta»; «[n]on è egli [Pindaro] ad aver avuto l'onore di cantare quei vincitori, ma sono questi ultimi ad aver ricevuto l'onore di essere cantati da lui» (15.440 (1264)).

«suono meramente vuoto di un rallallalero, ossia [dal] mero canticchiare per il canticchiare» (429 (1255); cfr. 11.214 (Dsb 56)). Di fronte alla lunghezza della poesia epica, la lirica è concentrata in se stessa (15.444 seg. (1268 seg.)) e molto differenziata, come si mostra nella *varietà* dei metri lirici (447 segg. (1271 segg.)). In breve: la poesia lirica è il genere poetico specificamente *romantico*, poiché nella Modernità determinata dal Cristianesimo «l'intera vita di queste nazioni si sviluppa dal principio della soggettività» (469 (1290)).

Nel dramma invece – che «deve essere considerato come la fase suprema della poesia e dell'arte» (474 (1295); cfr. 13.267 (231)) – si verifica una evidente ri-oggettivazione della soggettività, e quindi una sintesi di poesia epica e lirica. La poesia drammatica riunisce «l'oggettività dell'epos con il principio soggettivo della lirica, in quanto essa manifesta in immediata presenza una azione in sé conclusa come azione reale che sia scaturisce dall'interno del carattere che si porta ad effetto, sia, nel suo risultato, viene a decisione sulla base della natura sostanziale dei fini, degli individui e delle collisioni» (15.474 (1295)). Nel dramma, come nella poesia epica, viene presentata un'*azione*, che però non viene più riferita senza partecipazione, bensì scaturisce da soggetti che si esprimono *in quanto tali*, per cui nel dramma viene integrato il momento lirico (323 (1161)). Sul piano formale questo carattere sintetico del dramma rispetto alla poesia epica e a quella lirica si mostra così: per un verso, il dramma non ha la ricchezza di dettagli dell'epos, ma è piuttosto indirizzato ad uno scopo (479 (1299 seg.)); per un altro verso, però, non si riduce alla penetrante concentrazione della poesia lirica, ma «si dispiega e si conchiude in un ambito di ben maggiore portata» (487 (1307)). In conformità alle sue categorie fondamentali, Hegel comprende il dramma come unità di oggettività e soggettività (323 seg. (1161 seg.)); pur non utilizzando la categoria di intersoggettività, lascia intendere che nel dramma si tratta di conflitti intersoggettivi. Le collisioni fra momenti dell'idea etica, per essere reali, presuppongono *individui differenti con scopi e propositi opposti* (477, 479 seg. (1298, 1300 seg.)); gli eroi del dramma non permangono, come quelli della poesia lirica, in una singolarità soggettiva, bensì «mediante i contrasti dei loro caratteri e dei loro fini entrano così rilevantemente in rapporti reciproci, che proprio questa relazione individuale costituisce il terreno della loro esistenza drammatica» (482 (1302)). Perciò tra tutti i mezzi poetici del dramma, tra cui annovera anche mezzi epici e lirici – cori e monologhi, per esempio –, Hegel considera il *dialogo* come il mezzo più adeguato; soltanto nel dialogo, infatti, i personaggi che

agiscono possono mettere in luce sé stessi e i loro propositi «*gli uni contro gli altri* [...] e quindi portare avanti l'azione con movimento reale» (493 (1312))⁹². Interessante è che alla sezione sul dramma, caso unico in tutta la terza parte dell'*Estetica*, sia aggiunto un capitolo specifico sul «Rapporto dell'opera d'arte drammatica con il pubblico» (405 segg. (1314 segg.)); forse Hegel ritiene che l'aspetto della ricezione estetica – appena sfiorato nell'*Estetica* (13.319, 341 segg. (277, 296 segg.)) e che, come l'aspetto della produzione estetica, passa decisamente in secondo piano rispetto all'analisi ontologica dell'opera d'arte – sia nel dramma la cosa più importante, poiché in esso già giocano un ruolo strutture intersoggettive. «Gli attori, per es., nel rappresentare un dramma, parlano non solo fra di loro, ma anche con noi e devono farsi capire da ognuno di questi due lati». Ma immediatamente dopo viene detto in modo del tutto generale: «Così ogni opera d'arte è un dialogo con chiunque le sia dinanzi» (13.341 (296)).

La ri-oggettivazione, che si verifica nel dramma *all'interno* della poesia, ritorna alle arti che la precedono in un certo senso perfino *sul piano reale* e precisamente in quanto il dramma deve essere *rappresentato*. Già Schelling concludeva la *Filosofia dell'arte* con la tesi di una tendenza dell'arte della parola a rifluire nell'arte figurativa: «nel canto la poesia torna alla musica, nella danza, sia essa balletto o pantomima, torna alla pittura, nell'arte teatrale, che è scultura vivente, torna alla scultura» (379 (356)). Analogamente, anche Hegel ritiene che il dramma, in quanto rappresentazione di un'*azione* sentita soggettivamente, sia adeguato a quest'ultima solo se è esso stesso un'azione. Dal momento che contenuto e forma devono trovarsi in corrispondenza, il dramma «cadrebbe in contraddizione con il proprio fine, se dovesse restare limitato ai mezzi che la *poesia* come tale è in grado di offrire» (15.504 (1321 seg.)). La sua oggettivazione deve superare la sfera della pura parola; il dramma non può essere semplicemente letto ad alta voce, ma

⁹² Il momento intersoggettivo del dramma è sviscerato in modo magistrale da P. Szondi (1970), 16-20 (Td 9-13) – in argomentazioni che rappresentano il tentativo di «derivare» dalla determinazione concettuale del dramma in Hegel «tutte le caratteristiche della forma drammatica, tutti i postulati e le regole della drammaturgia classica» (1974; I 497 (PHS 203)). Vi leggiamo tra l'altro: «L'uomo entrava [...] nel dramma solo come membro della società umana. La sfera dei rapporti intersoggettivi gli appariva come quella essenziale della sua esistenza» (16 (Td 9)); la totalità del dramma «non è dovuta [...] a un io epico che entri nell'opera, ma alla risoluzione (realizzata via via e via via distrutta) della dialettica intersoggettiva, che diventa, nel dialogo, linguaggio. Anche per quest'ultimo aspetto il dialogo è quindi l'asse, il portatore del dramma» (20 (13)).

deve essere espresso in gesti: nell'esecuzione del dramma deve agire l'uomo nella sua *interezza* (14.262 (703)). La mimica ha come risultato l'*arte drammatica*, che Hegel intende come unità di scultura e poesia (15.511 (1327)) e che può ulteriormente svilupparsi nella pantomima e nella danza; in quest'ultima musica e scultura sono unificate, la scultura si anima diventando movimento (324 (1162)). Per quanto Hegel respinga questa emancipazione dalla poesia – per es. nel balletto e nell'opera – (510, 515 segg. (1327, 1331 segg.)), è indubitabile che egli nutra una grande stima per l'arte specifica dell'attore, in cui sussiste ancora un equilibrio armonico fra interno ed esterno (515 (1331)); il dramma diventa effettivamente reale soltanto in questa arte e pertanto non dovrebbe circolare nella forma del libro, ma essere recepito unicamente in quanto rappresentato (509 (1325 seg.)). Inoltre – in considerazioni che anticipano la concezione dell'opera d'arte totale del tardo XIX secolo, soprattutto di Wagner – Hegel accenna al fatto che la rappresentazione del dramma dovrebbe integrare anche le arti figurative, per esempio nella scenografia; nulla infatti dovrebbe essere lasciato al caso, ragion per cui indispensabile sarebbe il concorso di tutte le altre arti (505 (1322)). Ma con ciò si conclude il sistema delle arti.

Questo sistema, per passare ad una sua valutazione e ad una critica, costituisce sicuramente, innanzi tutto, una costruzione geniale, impressionante per compattezza logica e per la ricchezza delle analisi fenomeniche. La sua superiorità è immediatamente evidente, se lo si mette a confronto col sistema delle arti alternativo più importante, ossia con quello di Schelling: per cominciare, Schelling suddivide le arti in modo *dicotomico* in arti figurative e arti della parola, reali e ideali, le quali però vengono poi suddivise in modo *tricotomico*: le arti reali in musica, pittura e plastica (in cui Schelling annovera l'architettura, l'arte del bassorilievo e la scultura); l'arte ideale, ossia la poesia, in lirica, epica e drammatica. In ciò è fastidioso, in primo luogo, il passaggio, del tutto infondato, da una dicotomia a una tricotomia; in secondo luogo, il fatto che i *generi* della poesia siano collocati sullo stesso piano delle singole arti, anzi costituiscano un'intera triade di arti; in terzo luogo, che la musica venga trattata prima delle arti figurative⁹³, per quanto dal punto di vista della filosofia della natura sia indubbio che lo spazio precede il tempo. Da ciò consegue, in quarto luogo, che Schelling, comin-

⁹³ Lo stesso Schelling prende una volta in considerazione la possibilità di invertire la successione da lui impostata, di cominciare quindi con la plastica e terminare con la musica (che potrebbe anche consentire in modo migliore un passaggio alla poesia; 148 (179)), ma la respinge senza un'argomentazione sufficiente (272 segg. (274 segg.)).

ciando con la musica⁹⁴, non può cominciare, come Hegel, con la totale esteriorità dell'architettura; alla musica può far seguire innanzi tutto la pittura, che in effetti fra le arti figurative è quella più affine alla musica. Ma allora in modo conseguente la successione ulteriore dovrebbe comprendere l'arte del rilievo (che, a volerla considerare un'arte specifica, occupa chiaramente un posto intermedio tra pittura e scultura⁹⁵), la scultura e l'architettura; la schellinghiana partizione interna della plastica (in cui il rilievo costituisce il termine medio fra architettura e scultura!) non è plausibile e si spiega solo col desiderio di far culminare le arti figurative nella scultura (e non nell'architettura). Iniziare con la musica fa sì, in quinto luogo, che i generi poetici debbano iniziare con la lirica, che in effetti corrisponde al meglio alla musica. Tutto ciò va respinto, da un lato, per motivi categoriali: la soggettività della lirica ha il suo posto dopo l'oggettività dell'epos. Da un altro lato, però, Schelling si gioca in tal modo la possibilità – come sa molto bene (283, 331 (282 seg., 319 seg.)) – di far corrispondere sviluppo concettuale e sviluppo temporale⁹⁶: la letteratura greca comincia con l'epos, continua con la lirica e infine sviluppa il dramma, cosicché il suo processo storico reale può essere compreso più facilmente sulla base del sistema hegeliano dei generi.

Il sistema hegeliano delle arti e dei generi letterari è quindi chiaramente superiore e da esso si possono ricavare a priori anche importanti conoscenze sulla formazione specifica del bello nelle singole arti; contro di esso tuttavia è possibile rivolgere un'importante obiezione. L'obiezione concerne il fatto che Hegel orienta il sistema delle arti sulle forme d'arte. Questo è inaccettabile per tre motivi. Innanzi tutto, è assolutamente implausibile che Hegel assegni singole arti in modo particolare a singole epo-

⁹⁴ È interessante che nella storia dell'estetica dell'idealismo tedesco si verifichi una continua rivalutazione della musica. Mentre quest'ultima, secondo Kant, è «più godimento che cultura» ed «ha, valutata con la ragione, meno valore di ogni altra arte bella» (KdU B 218 (353); cfr. B 220 segg. (355 segg.)), Schelling la ritiene esplicitamente un'arte, tale tuttavia da collocarsi nel posto più basso. Hegel invece la antepone perfino alle arti figurative, conferendole però il valore posizionale dell'antitesi; e non sorprende che pensatori negativi come Schopenhauer e Nietzsche l'abbiano ritenuta l'arte suprema.

⁹⁵ Così giustamente Hegel 14.436 (861), che ne tratta peraltro ancora nella sezione sulla scultura.

⁹⁶ Nel suo corso su «La poetica dei generi di Schelling» P. Szondi sottolinea molto giustamente come differenza essenziale fra l'estetica di Schelling, da una parte, e le estetiche di Schlegel, Hölderlin e Hegel, dall'altra, la «soppressione della storicità» (1974; II 205 (PHS 267)).

che⁹⁷. Perché l'architettura greca o quella gotica dovrebbero essere posposte all'architettura orientale? Perché la plastica del Rinascimento non dovrebbe a priori essere paragonabile a quella greca? Della pittura e della musica antiche sappiamo peraltro così poco che in questo caso la classificazione di Hegel non può essere contraddetta; ma non per questo è dimostrata. Nella poesia infine Hegel ritrae la tesi, da lui stesso sostenuta, della corrispondenza tra forme d'arte e singole arti: l'epica, per esempio, deve aver raggiunto nei Greci il suo punto supremo (15.394 (1224)); ed anche nel dramma Hegel esprime il suo favore per la tragedia e la commedia attiche (538 (1351)). Inoltre, dal parallelismo tra forme d'arte e singole arti risulta l'unificazione di pittura, musica e poesia sotto il titolo di arti romantiche; di conseguenza tra plastica e pittura si crea una cesura più grande che tra pittura e musica. Ma questo è palesemente assurdo: *tutte* le arti figurative obbediscono a leggi estetiche specifiche che sono differenti da quelle, per esempio, della musica. Anzi non è un caso che numerosi artisti – come Michelangelo – abbiano fornito prestazioni eccezionali in architettura, scultura e pittura, mentre rara è la combinazione, che pur sarebbe da aspettarsi in base a quanto sostiene Hegel, di un pittore che sia anche compositore e poeta; e nemmeno è un caso che architettura, plastica e pittura siano oggetto di *una* scienza: uno sguardo ai *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* [*Concetti fondamentali di storia dell'arte*] di H. Wölfflin mostra a sufficienza l'unità delle arti figurative anche sotto l'aspetto teoretico. E, infine, la corrispondenza tra forme d'arte e singole arti porta al fatto che la *linearità* della triade delle forme d'arte, già criticata nell'ultimo capitolo, si trasmette al sistema delle arti. Ciò va criticato in generale per i motivi già addotti; ma emergono poi incoerenze aggiuntive per il fatto che Hegel – non senza ragione, ma in contraddizione con il suo punto di partenza – manifesta l'intenzione di intendere la poesia come sintesi di arti figurative e musica. In effetti in Hegel la poesia si trova in uno specifico rapporto di concorrenza con la scultura, la quale, in quanto arte classica, è la più idonea alla realizzazione dell'ideale (14.446, 460 (869, 881)) e dovrebbe perciò avere una collocazione superiore rispetto a quella della poesia, alla quale però, in quanto arte totale, spetta in ultima istanza il primato⁹⁸. Nella dottrina dei generi poetici

⁹⁷ Così già Rosenkranz (1839), 374 segg.

⁹⁸ Anche K. Hartmann vede problemi nelle tesi, «che vanno in direzioni opposte, di un declino in coincidenza con il Romanticismo (che riguarda molte arti), da un lato, e di un raggiungimento del punto supremo nella poesia, che è una forma d'arte romantica, dall'altro» (1976b; 26).

queste contraddizioni si acutizzano; infatti la relativa triade è chiaramente dialettica e l'affermazione di Hegel che essa attraverserebbe ancora una volta tutte le arti non torna, almeno nella misura in cui tra i generi poetici e le arti correlate alle tre forme d'arte non ci sono corrispondenze: l'epos corrisponde alla scultura – la *seconda* arte – e la lirica alla musica, quindi ad un'arte del *terzo* gruppo⁹⁹.

È possibile risolvere queste contraddizioni? Una possibilità si trova a portata di mano: prendere la triade *dialettica* epos-lirica-dramma come modello per l'intero sistema delle arti e suddividere così anche quest'ultimo in modo dialettico. Del sistema delle arti le arti figurative, prese nella loro unità, verrebbero a costituire la tesi, la musica l'antitesi e la poesia, suddivisa in modo triadico, la sintesi. Questo sistema, che proviene da una precisazione della proposta hegeliana (del resto già presa in considerazione, ma respinta da Hegel (14.256 (697))), si trova nelle opere della maggior parte dei teorici dell'estetica della scuola hegeliana¹⁰⁰; esso elimina tutte e tre le difficoltà esaminate in precedenza. In primo luogo, viene eliminato il nesso storico con le forme d'arte; in secondo luogo, le arti figurative vengono unificate in quanto arti spaziali e ad esse viene contrapposta la musica in quanto arte temporale¹⁰¹; in terzo luogo, viene rimossa la linearità del sistema (e con ciò il privilegio assegnato alla plastica). A ciò si potrebbe obiettare tuttavia che ben difficilmente la poesia può costituire una ri-oggettivazione rispetto alla musica: lo è soltanto sulla base del suo contenuto, ma non del suo materiale. Assumendo quest'ultimo come criterio della partizione, un ordinamento lineare diventerebbe inevitabile ed allora la poesia non potrebbe assolutamente pretendere a uno status sintetico. Questa obiezione mi sembra in effetti calzante. Per renderle giustizia, occorre andare al di là della sfera della poesia pura, che rappresenta effettivamente un compimento dell'arte solo per quanto riguarda la ricchezza delle possibilità di rappresentazione, la comprensione di movimenti spirituali e così via;

⁹⁹ Così giustamente P. Szondi nel suo ottimo corso di lezioni «Hegels Lehre von der Dichtung [La teoria hegeliana della poesia]» (1974; I 496 seg. (PHS 202 seg.)). Szondi tenta peraltro di minimizzare questa contraddizione.

¹⁰⁰ F.Th. Vischer (1846 segg.), III 200 segg.; K.Ph. Fischer (1848 segg.), II/II 287 segg.; K. Rosenkranz (1850), §§ 843 segg.; C.L. Michelet (1876 segg.), III §§ 583 segg.

¹⁰¹ Temporale è sicuramente anche la poesia, in cui però si perviene ad un *raddoppiamento* del tempo: lo spazio di tempo nel corso del quale viene raccontata e il tempo del racconto non coincidono (o coincidono solo in casi eccezionali), a differenza di quanto avviene nella musica.

per quanto riguarda il materiale, invece, la poesia tende senz'altro ad oltrepassare il concetto dell'arte, che consiste nella concretizzazione sensibile dell'ideale. È interessante che lo stesso Hegel abbia dato alcune indicazioni in questo senso nelle sue considerazioni sulla rappresentazione del dramma, considerazioni che Rosenkranz sviluppò ulteriormente nella sua recensione all'*Estetica* hegeliana, sostenendo che l'estetica dovrebbe culminare proprio nella rappresentazione del dramma: «Infatti con la realizzazione teatrale del dramma, realizzazione che, come H. mostra molto bene, in sé è contenuta nel concetto stesso del dramma, *tutte le arti* si uniscono di nuovo insieme in una ghirlanda sororale. Musica, pittura, architettura si uniscono per produrre l'attore in quanto statua divenuta vivente, che si realizza poeticamente. Il teatro è la più grande potenza estetica pensabile» (1839; 387).

Volendo riprendere oggi queste riflessioni, sarebbe ovvio rinviare, invece che al teatro, al film, che effettivamente è l'unica nuova arte sviluppata dal tempo dei Greci: nel film vengono fissati ed oggettivati i momenti più che letterari di una rappresentazione teatrale; il film potrebbe aspirare al meglio ad essere quell'arte che fonde insieme in unità organica la spiritualità della poesia con l'esteriorità sensibile e la chiara visibilità delle arti figurative e della musica. Un sistema dialettico delle arti (se si vuole sviluppare questa idea) dovrebbe pertanto culminare sicuramente nel film, in quell'arte che, in base all'idea stessa dell'arte, è l'arte suprema e il cui processo di formazione proprio nella Modernità fornisce uno degli argomenti più forti contro la tesi hegeliana della fine dell'arte.

8.2. *La filosofia della religione*

Fu l'interpretazione della parte del sistema hegeliano in cui viene tematizzata la filosofia della religione a portare alla scissione della scuola hegeliana. La discussione ebbe una fortissima carica ideologica: spesso il criterio di giustizia e falsità delle idee hegeliane venne identificato semplicemente con la misura del loro accordo con il Cristianesimo. Su questo criterio è però impossibile impostare un'analisi filosoficamente fruttuosa; questa analisi peraltro non dovrà nemmeno escludere a priori che il Cristianesimo comprenda idee non superate da Hegel. E proprio questo si tratta di esaminare senza pregiudizi. Nelle pagine che seguono si dirà qualcosa in generale sul rapporto tra filosofia e religione (8.2.1.); il Cristianesimo ver-

rà poi inteso come religione assoluta (8.2.3.), poiché esplicita il concetto della religione in quanto tale (8.2.2.).

8.2.1. *La filosofia della religione come traduzione della religione nella filosofia*

La *Filosofia della religione* non soltanto non è un'opera sulla cui validità debba decidere la fede, ma non è nemmeno un'opera dedicata in senso proprio a risolvere le questioni metafisiche fondamentali del sistema hegeliano. Si fraintende la concezione hegeliana dello spirito assoluto, se ci si aspetta che nella filosofia della religione vengano discussi, per esempio, i problemi del carattere personale di Dio o della creazione; questi problemi sono già trattati nel luogo del sistema hegeliano in cui hanno la loro collocazione, ossia nel capitolo sull'idea assoluta o nella discussione dell'alienazione dell'idea nella natura¹⁰². La filosofia hegeliana della religione non entra quindi in competizione con la teologia, se la teologia è la dottrina di Dio e Dio è determinato come principio degli enti. Intesa in questo modo, la teologia di Hegel è contenuta nella logica, che è la filosofia fondamentale. L'oggetto della filosofia della *religione*, invece, non è in prima istanza Dio, bensì le *idee* dell'uomo su Dio. Pertanto la scienza fondata da Hegel nella *Filosofia della religione* è la scienza della religione¹⁰³ e non già una teologia che si orienta sulla religione (la quale è piuttosto l'*oggetto* della filosofia della religione, così come la natura è l'oggetto della filosofia della natura); e in questo senso si può dire che Hegel ha scritto la prima filosofia della religione meritevole di questo nome, che quindi è effettivamente filosofia della *religione* e non, per esempio, teologia metafisica¹⁰⁴. Ciò emerge con tutta chiarezza dalla prima e dalla seconda parte della *Filosofia della*

¹⁰² Ciò che vale per le lezioni sulla storia della filosofia vale anche per la *Filosofia della religione*: nelle lezioni sulla storia della filosofia Hegel non vuole dimostrare che cosa sia filosoficamente vero, ma soltanto scoprire nelle singole filosofie prolessi delle idee del suo sistema. In tutte e due le serie di lezioni, in connessione con la trattazione approfondita delle diverse religioni e delle diverse filosofie, si trovano tuttavia senz'altro elementi che contribuiscono a chiarire il sistema.

¹⁰³ Come sinonimo di "filosofia della religione" il termine si trova, per esempio, in 16.91.

¹⁰⁴ Hegel riconosce pertanto come momento razionale nella teologia del sentimento di provenienza schleiermacheriana, da lui peraltro nettamente respinta (cfr. 11.49 segg., in particolare 56 segg.; 16.57, 73, 117 segg.; 17.372 segg.), l'aver indirizzato l'attenzione alla *religione* invece che a un Dio collocato nell'aldilà (E § 554 A, 10.366 (III 412 seg.); 17.190).

religione: tema della prima parte è il concetto della *religione*¹⁰⁵, della seconda la storia delle religioni concrete. La filosofia della religione di Hegel non si lascia tuttavia ridurre ad una filosofia della religione alla maniera di Feuerbach, sebbene nella teoria hegeliana della nascita degli dei della religione determinata come sigle di potenze spirituali (per es., 17.116 segg.) si trovino senz'altro punti di connessione con la teoria feuerbachiana della proiezione. Hegel respinge come unilaterale anche la concezione che si limita a vedere nella religione qualcosa di soggettivo (16.73). Nelle opinioni degli uomini su Dio, infatti, si trova senz'altro ragione e in questo senso Dio si manifesta in esse. «La religione è un prodotto dello spirito divino, non è invenzione dell'uomo, bensì opera dell'agire e del produrre divini in lui» (40), per cui la filosofia della religione è senz'altro anche teologia, anzi l'intera filosofia è teologia¹⁰⁶. Dal momento, infatti, che la logicità è necessariamente a fondamento anche della non-logicità, anche la filosofia reale – e precisamente l'intera filosofia reale – è teologia; e dal momento che la filosofia reale si conclude nella filosofia della religione¹⁰⁷ (o nella filosofia dello spirito assoluto nella sua interezza) e in essa ritorna all'idea assoluta, in questo senso la filosofia della religione è addirittura teologia in misura particolare. «L'espressione che Dio governa il mondo in quanto *ragione* sarebbe *irragionevole*, se non assumessimo che essa si riferisce anche alla religione e che lo spirito divino opera nella sua determinazione e nella sua formazione» (16.40; cfr. 18.82 (1 75)). Alla difficile domanda se la filosofia della religione sia teologia, si può pertanto dare una risposta precisa nel modo seguente: *nella filosofia della religione si tratta del divino e del razionale nel fenomeno umano della religione*, divino e razionale che sono nella religione particolarmente presenti, poiché vengono cercati in quanto tali, laddove nelle altre sfere del reale giacciono, per così dire, nascosti.

La filosofia hegeliana della religione va quindi intesa (allo stesso modo, per esempio, della filosofia dello spirito oggettivo) come un ambito

¹⁰⁵ È vero che vi si parla anche di Dio (16.92-101), ma non è un caso che queste considerazioni (aggiunte solo nel 1827) costituiscano soltanto una parte assai piccola dei due capitoli successivi sul rapporto religioso e il culto. Esse, per di più, non apportano nulla di nuovo sul piano del contenuto; contengono solo un'illustrazione divulgativa di alcune determinazioni fondamentali della logica, presentate in modo adatto alla rappresentazione. Si tratta in un certo qual modo di Dio in quanto base per la rappresentazione.

¹⁰⁶ Cfr. 11.53: «come se potessero mai esserci al di fuori di Dio oggetti assoluti e una verità»; 64: «Infatti Dio soltanto è la verità».

¹⁰⁷ Cfr. 16.61: «la filosofia suprema, la filosofia della religione»; v. anche 16.34, 64.

parziale di una teologia filosofica; in essa viene tematizzato Dio nella misura in cui si realizza nella religione e precisamente in tutte le religioni, e non soltanto, anche se in massimo grado, nel Cristianesimo. Come risulta chiaramente da questa limitazione, l'intento di Hegel nella *Filosofia della religione* non può essere quello di dimostrare che, per esempio, Dio si è incarnato in un singolo uomo. Nelle considerazioni che solo impropriamente possono essere dette cristologiche, Hegel vuole piuttosto provare che è necessario *che gli uomini credano* che Dio si è incarnato in un singolo uomo¹⁰⁸. Egli però non si accontenta di comprendere storicamente la necessità di tale fede, che non si basa su fattori esterni di natura sociale, psicologica e così via; questo tipo di comprensione esteriore della religione è stato, del resto, introdotto dalla stessa teologia (soprattutto protestante) ed è un grande merito di Hegel l'aver riconosciuto assai presto che un'analisi storica del genere poteva solo distruggere la religione¹⁰⁹. Questa fede scaturisce piuttosto dalla ragione e questa *ragione* va compresa concettualmente come il *telos* specifico della filosofia della religione. Per intendere correttamente questa concezione può essere d'aiuto distinguerla nettamente da due concezioni estreme opposte. Con essa, in primo luogo, non si intende sostenere che la fede, nella forma in cui si trova nei cristiani ingenui, soddisfi esigenze speculative; se così fosse, Hegel avrebbe potuto risparmiarsi l'elaborazione del suo intero sistema e limitarsi a recitare il Credo. Ma, in secondo luogo, nella concezione hegeliana non si presuppone nemmeno che la fede sia un'illusione; la concezione secondo cui

¹⁰⁸ Ciò emerge chiaramente dal tipo di prova che Hegel adduce per l'Incarnazione: «La coscienza dell'idea assoluta, che abbiamo nel pensiero, deve dunque essere prodotta non per il punto di vista della speculazione [...], bensì in generale nella forma della *certezza* per gli uomini; non che essi la pensino [...], bensì è importante che divenga certa per loro, ossia che questa idea, l'unità della natura umana e della natura divina [...], riceva per loro la forma di un'*intuizione sensibile immediata*, di un'*esistenza esterna* [...]. Così questa unità deve mostrarsi [...] per la coscienza in un uomo *individuale*» (17.274). Il *nervus probandi* è quindi la necessità della rappresentazione, anzi dell'intuizione: *per questi uomini* la verità concettuale dell'identità tra la natura umana e quella divina può *apparire* unicamente in questa forma.

¹⁰⁹ Cfr. E § 445 Z, 10.245 (III 296); 16.47 segg.; 12.394 (270): «Fate pure di Cristo quel che volete sul piano esegetico, critico, storico, mostrate come vi pare che le dottrine della Chiesa sono sorte nei concili per questo e per quell'interesse e passione dei vescovi, oppure sono provenute di qui o da là; quale che sia la natura di tutte queste circostanze, la sola questione è che cosa sia l'idea o la verità in sé e per sé». Il tentativo di fondare storicamente la religione fu respinto già da Lessing; cfr. anche Fichte, 4.545.

la religione si deve all'imbroglio dei preti è giustamente respinta da Hegel come assurda e superficiale (18.83 (1 75); cfr. 16.102). Altrettanto insensata è la concezione che a partire da dubbi storico-critici sull'*esattezza* di singole asserzioni, per esempio, del Nuovo Testamento mette in dubbio la *verità* delle idee della religione cristiana (17.312 segg.). Questa verità nella sua validità non dipende infatti da autenticazioni storiche, per esempio da racconti di miracoli; in questi ultimi si esprime piuttosto la conoscenza dell'idea in forma rappresentativa e l'idea non solo non può, ma non ha nemmeno bisogno di essere fondata da un elemento sensibile (316). Hegel pretende quindi di portare alla luce il nucleo autentico, il senso che è presente in modo latente nelle rappresentazioni religiose e che deve essere presente in esse, se nel corso dei millenni gli spiriti più grandi hanno considerato il Cristianesimo verità suprema. «Se nella Trinità si contiene un significato, noi dobbiamo poterlo intendere; e sarebbe veramente grave, se non vi fosse alcun significato in una rappresentazione che per due millenni è stata la più sacra che abbiano avuto i Cristiani» (18.253 (1 245 seg.)). Questo senso emerge, se si riescono a tradurre nel concetto i dogmi fondamentali del Cristianesimo, *e nella filosofia della religione si ha a che fare con la realizzazione di questa traduzione, e non con la dimostrazione di verità concettuali*¹¹⁰.

¹¹⁰ Non si vede perché una religiosità *autentica* dovrebbe opporsi a questa traduzione nel linguaggio della filosofia e alla legittimazione a partire dal concetto: la modificazione del contenuto concerne soltanto aspetti contingenti e il fatto che la fede sia sostituita da una convinzione razionale potrebbe a buon diritto essere accolta solo con favore, proprio allo scopo della diffusione intersoggettiva del *contenuto* della religione. In effetti nemmeno la devozione ingenua, secondo Hegel, si autointerpreta in opposizione assoluta al sapere; essa è permeata dai suoi contenuti e non si ferma a riflettere sul fatto che questi contenuti sono solo creduti, ma non possono essere provati; ciò avviene soltanto nella *fede*, che implica in questo senso un rapporto con la riflessione (3.321 (I 359); R § 147 A, 7.295 (134 seg.); 11.560; 16.16, 215). Bisogna convenire con Hegel che l'odio manifestato da una teologia fideistica contro gli sforzi di comprensione filosofica dei contenuti della religione è sospetto, anzi empio, già per il fatto che Dio è l'Universale, il Razionale, e che in questa comprensione non si tratta dei *contenuti*, ma soltanto della *forma* della fede concessa ad alcuni *particolari* individui (cfr. anche Fichte, 4.571). Già in *Fede e sapere* Hegel aveva svelato l'inganno presente nella falsa umiltà di una fede di questo tipo, che col suo *sacrificium intellectus* sembra rinunciare alla sua soggettività, ma che nella rinuncia alla riflessione soggettiva continua a godere della sua stessa soggettività rinunciante: in opposizione agli altri uomini essa avrebbe il merito eccellente di rinunciarvi. «In essa [nella fede di Jacobi] restano [...] la riflessione sull'annientamento della riflessione e la soggettività della coscienza dell'annientamento della soggettività; e in tal modo la soggettività si è salvata nel suo stes-

Tuttavia il rapporto della filosofia della religione con la religione è in Hegel ancora più complicato. I correlati concettuali delle verità religiose devono essere provati all'interno della filosofia sulla base della ragione¹¹¹; in sostanza la religione positiva non apporta nessuna nuova verità alla filosofia della religione. Ciò vale senz'altro in linea generale¹¹². Ma ci sono anche verità religiose, la cui penetrazione concettuale presuppone categorie della filosofia della religione. Per rendere chiaro ciò che si intende, si può addurre un esempio. Ciò che è vero nella dottrina cristiana della Trinità immanente è trattato, secondo Hegel, nella logica; pertanto la filosofia della religione deve limitarsi a presentare paralleli tra sviluppo logico e rappresentazione religiosa. La dottrina della Trinità immanente – nella sua forma concettualmente depurata – sarebbe vera anche se non ci fosse nessuna religione, anzi, anche se non esistessero uomini. Le cose stanno

so annientamento» (2.382 (206 seg.); cfr. 426 (245 seg.)). Questa struttura diventa insopportabile, se ad essa si unisce la contrizione morale, che soffre in modo fecondo per i propri peccati e nel contempo si considera particolarmente giustificata e interessante per la grandezza della sua sofferenza (cfr. 11.312). Di contro a tutto ciò la filosofia hegeliana della religione può avanzare la pretesa di essere religiosa nel senso supremo, perché si sforza con la più grande serietà possibile di comprendere concettualmente Dio; essa è tuttavia irreligiosa nel senso che comprende Dio non come un aldilà della ragione, bensì come ragione assoluta.

¹¹¹ Da ciò risulta la falsità della seguente affermazione di J. Yerkes (1978; 288): «Hegel's philosophy of religion is clearly intended by him to be a *philosophy of religion based on, i. e., epistemologically and methodologically normed by, the Christian fact*». La filosofia, in quanto scienza con una fondazione ultima, non dipende sul piano della *validità teoretica* dalla religione (cfr. 16.21); ciò nondimeno, anche a Hegel è chiaro che *sul piano genetico* la filosofia non avrebbe potuto svilupparsi senza la religione.

¹¹² Hegel ha perciò respinto, considerandolo inaccettabile, il vincolo alla Bibbia, così come si esprime soprattutto nel principio "sola scriptura" dei protestanti. Egli fa giustamente notare che sulla base della scrittura sono state «provate dall'esegesi teologica le opinioni le più opposte tra loro» (16.37) e che, come è noto, anche il diavolo cita volentieri la Bibbia (17.199); ritenere che ciò che conta nell'esegesi sia solo il testo è una mera astrazione: le categorie di cui si è in possesso e che non derivano dalla Bibbia ne determinano la lettura interpretativa. «I commenti della Bibbia non ci comunicano tanto il contenuto della scrittura, bensì piuttosto comprendono i modi di pensare del loro tempo» (16.36; cfr. 17.200, 321 nonché 11.317, 386, 502). In generale è chiaro che per una filosofia fondata, come quella hegeliana, sull'idea dell'assoluta autonomia della ragione, ogni richiamo ad autorità positive è inaccettabile; naturalmente una filosofia del genere riconoscerà che per tutti coloro che sono incapaci di un'autonomia della ragione di questo genere sono indispensabili delle autorità che stabiliscano i principi del diritto e della morale, senza i quali è impossibile una proficua vita associata degli uomini.

diversamente, però, con il dogma dell'Incarnazione. Si potrebbe dire sicuramente che il luogo filosofico di questa dottrina si trova all'inizio della filosofia dello spirito: nel concetto hegeliano dello spirito in quanto ritorno della natura all'idea e dunque dello spirito come definizione suprema dell'assoluto. L'uomo soltanto è, secondo Hegel, espressione adeguata dell'assoluto e questa conoscenza si esprime nella fede che Dio si è fatto uomo e non animale¹¹³. Ma nel passo decisivo in cui Hegel traduce nel concetto questa rappresentazione religiosa si dice: «L'unità della natura divina e umana, l'uomo nella sua universalità è *il pensiero* dell'uomo e l'*idea*, che è in sé e per sé, *dello spirito assoluto*» (17.273). Ciò vuol dire che la concezione filosofica dell'essenza dell'uomo è stata insufficiente per portare al concetto la fede nell'Incarnazione; a tale scopo è indispensabile piuttosto l'idea dello spirito *assoluto*. In concreto: l'unità della natura umana e divina, espressa nella religione, può essere compresa concettualmente nella filosofia soltanto nella trattazione dello spirito assoluto; questa unità è vera, perché l'uomo si pone esplicitamente in relazione con l'assoluto. In questo senso ci si potrebbe effettivamente esprimere nel modo seguente: Dio è diventato uomo, perché la religione dice così. Solo che decisivo è intendere correttamente questo "perché". Hegel non ritiene che la verità degli enunciati filosofici sulla divinità della natura umana consegua dalla validità immediata degli enunciati religiosi; se così fosse, sarebbero immediatamente vere anche l'angelologia, la mariologia e così via, di cui Hegel non si occupa in nessun luogo, poiché in esse il concetto trape-la, se pur trapela, in modo troppo debole. La verità di quegli enunciati filosofici si deve piuttosto alla seguente riflessione: allo stesso modo della libertà, anche la divinità dell'uomo è un'aspettativa che si autoadempie. Dal momento che l'assoluto è riflessività, l'essere spirituale uomo ne realizza pienamente la struttura solo allorché comprende se stesso: comprende cioè concettualmente se stesso in quanto corrispettivo di Dio al livello della filosofia reale. Nel linguaggio della rappresentazione questo autoco-

¹¹³ Giustamente perciò Hegel considera le dottrine induiste dell'incarnazione come assolutamente inferiori alla fede cristiana dell'Incarnazione; secondo la concezione induista, infatti, è vero che Viṣṇu diventa *anche* uomo (e precisamente a più riprese), ma diventa allo stesso modo pesce, cinghiale e così via. Già il termine "avatāra" (= discesa, che palesemente non è la stessa cosa di "identità") prova la correttezza della seguente affermazione di Hegel: «Nel panteismo indiano accadono innumerevoli incarnazioni; poiché la soggettività, l'essere dell'uomo è solo una forma accidentale, in Dio essa è soltanto *maschera* che la sostanza assume e cambia in modo casuale» (17.277).

gliersi dell'essenza umana suona così: Dio si è fatto uomo. Solo perché gli uomini sono pervenuti nella religione cristiana a questa convinzione, si può dire a livello filosofico che nell'uomo l'assoluto ha raggiunto il suo compimento; il corrispettivo filosofico degli enunciati cristologici fondamentali non sarebbe pertanto vero senza l'avvenimento di Cristo¹¹⁴. La circostanza che anche la corrispondenza *concettuale* di numerose verità della religione può essere accertata solo sullo sfondo del fenomeno religione vale, ancor più che per la cristologia, per la pneumatologia cristiana: la pneumatologia non costituisce soltanto un'autointerpretazione religiosa dell'uomo (come, per esempio, la cristologia), ma addirittura un'autointerpretazione della religione. La traduzione concettuale della dottrina cristiana secondo la quale è lo Spirito Santo a guidare la Chiesa presuppone pertanto in misura affatto particolare categorie specifiche di filosofia della religione.

Da quanto detto risulta chiaramente la differenza decisiva che intercorre fra la filosofia hegeliana della religione e l'autocomprensione religiosa di un credente spontaneo. Permanendo nel *medium* della rappresentazione, la religione si invischia in *dualismi*: le verità religiose valgono indipendentemente dalla loro relazione con lo spirito che ha fede in esse. La filosofia della religione riconosce invece che le convinzioni della religione ricevono la loro verità a partire dallo stesso atto religioso: se gli uomini non avessero creduto nell'incarnazione di Dio, non sarebbe giusto dire che Dio si è fatto uomo e che lo Spirito Santo opera nel mondo; Dio perviene al compimento solo perché viene saputo in quanto tale. Proprio questo riferimento al soggetto è il punto saliente del concetto speculativo di religione in Hegel: «Qui non si tratta affatto di un mero osservare, bensì l'osservatore è con l'oggetto in una relazione tale che l'osservato non è un elemento meramente esteriore; l'osservatore non è puro osservatore, non si trova semplicemente in una relazione negativa con ciò che osserva» (16.196; cfr. 170). Questa concezione, per cui la religione costituisce essa stessa le sue

¹¹⁴ Alla domanda, filosoficamente non particolarmente interessante, se colui nel quale Dio si è fatto uomo sia stato proprio Gesù di Nazareth, si potrebbe rispondere nel senso di Hegel senz'altro così: Gesù è stato il primo uomo a sollevare la pretesa di essere figlio di Dio o il primo uomo al quale questa fede fu legata (del che si può difficilmente dubitare sul piano storico); ma allora Gesù, *in quanto tale*, deve essere effettivamente considerato come il Dio che si è fatto uomo. (La questione non è filosoficamente interessante, perché il punto centrale è l'idea della necessità dell'incarnazione di Dio, in qualunque uomo ciò avvenga; cfr. 17.308 seg.).

verità, non sfocia tuttavia in una forma di soggettivismo; anzi, è Dio stesso che è presente in questa autocostituzione della verità della fede. Pertanto il rovescio della medaglia di tale concezione è necessariamente l'idea che la religione è «*l'autocoscienza dello spirito assoluto*» (16.197 seg.). Questa affermazione può sembrare panteistica; ma fintantoché non ne venga provata la falsità, l'attribuzione di questo predicato resta irrilevante¹¹⁵. All'opposto, è molto convincente la tesi che la contestazione di questa concezione avrebbe conseguenze assurde e dannose per la religione: se Dio stesso non si sapesse nel sapere su Dio, la religione sarebbe abbandonata da Dio; Dio deve quindi agire nella stessa fede religiosa e il credente partecipare a Dio nella stessa fede e, più precisamente, non solo in quanto partecipante a un contenuto, a un oggetto della fede; Dio è presente anche nella *forma* della fede soggettiva. Il sapere *di* Lui deve diventare un *sapersi in* Lui (E § 564 A, 10.374 (III 420); cfr. 11.368 segg. (38 segg.))¹¹⁶. «L'uomo sa di Dio solo nella misura in cui Dio sa di sé stesso nell'uomo; questo sapere è autocoscienza di Dio, ma parimenti è un sapere che Dio ha dell'uomo e questo sapere che Dio ha dell'uomo è sapere che l'uomo ha di Dio. Lo spirito dell'uomo, il sapere che egli ha di Dio, è solo lo spirito di Dio stesso» (17.480). Coloro che negano un'unità di Dio e dell'uomo nella fede e restano fermi ad una trascendenza astratta, rivalutano invece solo la propria particolarità, che viene certamente, con falsa umiltà, stabilita come finita, ma con ciò in verità viene irrigidita come indipendente (16.170 seg.). Chi resta abbarbicato all'opposizione del finito all'infinito, ritiene giustamente Hegel, rimane abbarbicato al finito stesso (11.366 (37)).

¹¹⁵ Hegel ha sempre respinto l'accusa di panteismo (E § 573 A, 10.380 segg. (III 425 segg.); 11.405 segg.; 16.97 segg., 206 segg.), ma nel contempo ha rivendicato l'elemento razionale del panteismo per ogni filosofia: «[...] ogni filosofia è panteistica, in quanto insegna che il concetto razionale è nel mondo» (19.262 (2 409)). Nella misura in cui non viene indicato in modo preciso quando una filosofia è panteistica, l'intera discussione è, a mio parere, poco produttiva. In relazione alla filosofia di Hegel si potrebbe porre inequivocabilmente la questione seguente: l'assoluto si realizza completamente in una figura della filosofia reale? a questa domanda Hegel difficilmente avrebbe dato un'esplicita risposta affermativa; ciò nonostante, nella tesi hegeliana della conclusione del sistema è presente una tendenza verso una concezione del genere e in questo senso verso un panteismo nel senso cattivo del termine.

¹¹⁶ Nel suo concetto speculativo di religione Hegel si richiama esplicitamente nella *Filosofia della religione* ad alcuni sermoni di Meister Eckart (16.209). Baader riferisce che, avendogli letto a Berlino qualcosa di Eckart, Hegel avrebbe esclamato: «Qui abbiamo certo ciò che vogliamo» (*Ber. num.* 397, p. 261).

8.2.2. *Religione e intersoggettività*

Nel capitolo sulla religione dell'*Enciclopedia* si parla esclusivamente del Cristianesimo; la religione assoluta costituisce invece solo la terza parte delle lezioni sulla filosofia della religione. Poiché della esemplare partizione della filosofia della religione ci siamo già occupati in precedenza (pp. 560 segg.), basta richiamarla in modo sintetico. Ad una prima parte, che tratta il concetto della religione, segue in una seconda parte la storia concreta della religione; oggetto della terza parte, infine, è il Cristianesimo, che è la religione storicamente realizzata corrispondente al concetto della religione. Perché si può dire che il Cristianesimo corrisponde al concetto della religione? La risposta di Hegel suona così: «nella religione (cristiana) il concetto della religione è diventato *esso stesso* il suo *oggetto*» (16.87; cfr. 17.187). Questa risposta significa che il concetto della religione è a fondamento del Cristianesimo non soltanto in sé, come avviene nelle altre religioni, bensì che nel concetto di Dio e in generale nei contenuti della religione cristiana si esprime una conoscenza, anche se di tipo rappresentativo, dell'essenza della religione. Proprio a causa di questa riflessività implicita il Cristianesimo è la religione assoluta.

L'esattezza di questa tesi va riconosciuta, come è chiaro, riferendosi ancora una volta al concetto hegeliano di religione. Nella religione, come è stato già detto a più riprese, lo spirito si rapporta alla sua origine, all'idea; ma in questo rapportarsi all'idea è all'opera l'idea stessa, cosicché Hegel può determinare lo spirito assoluto, e soprattutto la religione, come «la sostanza una e universale in quanto spirituale, che il giudizio divide originariamente *in sé* ed *in un sapere, per il quale* la sostanza è in quanto tale» (E § 554, 10.366 (III 412)). Da ciò risulta la partizione della prima parte della *Filosofia della religione* nelle tre sezioni «Dio», «Il rapporto religioso» e «Il culto»¹¹⁷. Nella prima sezione è tematizzato Dio in quanto universalità assoluta, in cui non si è ancora pervenuti alla differenza (16.67 seg., 92 segg.); nella seconda si apre una differenza: il soggetto si fa valere nella sua separazione da Dio (68); ma nel contempo *si pone in rapporto* con Dio, anche se con modalità ancora difettose, che non superano l'opposizione della coscienza. Queste modalità sono sentimento, intuizione e rappresentazione (114 segg.); la dialettica della rappresentazione (152 segg.) spinge

¹¹⁷ Questa partizione triadica – ben nota sulla base della “Freundesvereinsausgabe” – è stata però aggiunta soltanto nel 1827; cfr. RPh I 265 segg.

tuttavia al concetto speculativo di religione, che peraltro è presente soltanto nella coscienza capace di una considerazione filosofica e non nella coscienza religiosa. Anche quest'ultima, però, ha bisogno di superare la separazione che permane nella rappresentazione e ciò avviene nel culto. Il culto – in cui Hegel in buona sostanza fa rientrare la fede «in quanto è la testimonianza che lo spirito dà dello spirito assoluto ovvero in quanto è *una certezza della verità*» (203) – è determinato come «questo agire che abbraccia l'*interiorità* così come l'apparenza esteriore [...], che in generale produce il ristabilimento dell'unità con l'assoluto e con ciò è anche essenzialmente una *conversione interiore dello spirito e dell'animo*» (72).

Volendo comprendere le tre sezioni con le categorie più universali, sembra, innanzi tutto, che Dio e il rapporto religioso possano rientrare nelle determinazioni di oggettività e soggettività. «Il primo è Dio nel suo essere, il secondo è il soggetto nel suo essere soggettivo» (202). Per il culto sarebbe ovvia una connessione delle due categorie; in esso il soggetto si pone come identico alla sua essenza (75). Secondo Hegel, è tuttavia essenziale – proprio con ciò viene effettivamente stabilita un'*unità* fra Dio e il soggetto religioso – che Dio non sia inteso come mero oggetto; e in verità nella logica Dio non è né essere né sostanza, bensì l'idea della soggettività (e quindi, a motivo dell'autoreferenzialità delle categorie logiche, egli stesso è soggettività); la relazione Dio-uomo nella religione deve pertanto essere intesa come una *relazione soggetto-soggetto*. In questo senso proprio nella *Filosofia della religione* si trovano numerosi passi in cui Hegel afferma che nella religione si ha a che fare con lo spirito e *che lo spirito è necessariamente per lo spirito, e dunque è essenzialmente intersoggettivo*. Questa struttura intersoggettiva in quanto essenza della religione è menzionata in modo particolarmente chiaro nell'*Enciclopedia*; qui Dio è rivelazione (§ 563, 10.372 (III 418)), anzi manifestazione: «Lo spirito è spirito solo nella misura in cui esso è *per lo spirito*, e, nella religione assoluta, è lo spirito assoluto che manifesta, non più momenti astratti di sé, ma se stesso» (§ 564, 10.373 (III 419); cfr. *supra* p. 435). In un passo scultoreo dell'introduzione alla *Filosofia della religione* si dice: «provvisoriamente possiamo dire che lo spirito è questo: manifestarsi, *essere per lo spirito*. Lo spirito è per lo spirito, e precisamente non soltanto in modo esteriore, casuale, bensì egli in tanto è spirito in quanto è per lo spirito; è questo che costituisce il concetto stesso dello spirito. Ovvero, per esprimere la cosa più teologicamente, Dio è essenzialmente spirito, in quanto egli è nella sua comunità. Si è detto che il mondo, l'universo sensibile dovrebbe avere spettatori ed

essere per lo spirito [...], – allo stesso modo ed anzi assai di più Dio deve essere per lo spirito» (16.52 seg.).

Affermazioni di questo genere¹¹⁸ autorizzano la constatazione che proprio nella filosofia della religione si verifica il massimo avvicinamento di Hegel al concetto dell'intersoggettività. Ciò vale già per i primi abbozzi. Nello *Spirito del Cristianesimo* leggiamo: «Quando agisce un Dio, è solo l'agire di uno spirito su uno spirito» (1.413 (SC 177)), e nel medesimo scritto Hegel vede nel rapporto tra Dio e uomo il superamento della finitezza della relazione soggetto-oggetto: «La montagna e l'occhio che la vede sono soggetto e oggetto, ma fra uomo e Dio, fra spirito e spirito, non vi è questo abisso dell'oggettività; l'uno è solo per l'altro, ed è altro solo per il fatto che lo riconosce tale» (1.381 (SC 129 seg.)). C'è qui peraltro una relazione tra un soggetto finito e un soggetto assoluto, una relazione che è determinata una volta da Hegel come astratta, poiché «qui non si perviene al vero e proprio sdoppiamento che è proprio dell'amore» (15.51 (919)). In effetti lo spirito finito si rapporta a Dio come alla sua *essenza*; e di fronte ad essa egli non ha una sua propria indipendenza. Si deve esigere pertanto che la relazione religiosa di spirito a spirito sia mediata da una relazione interumana di spirito a spirito; e appunto in questo senso può essere inteso il culto: il culto è la conferma intersoggettiva della rappresentazione religiosa. È vero che stranamente l'intersoggettività non gioca alcun ruolo nel concetto di culto presente nella prima parte della *Filosofia della religione* (il culto tuttavia conduce all'eticità e allo Stato: 16.236); ma nella prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs leggiamo che il culto «si estende ad azioni [...], che, come comprovano la comunione degli spiriti nella religione, così anche [...] nutrono e conservano nella verità il sentimento religioso e consentono a quest'ultimo di gioire della verità» (11.56). Qui dunque l'esperienza della verità religiosa è mediata dalla comunione intersoggettiva; ed in effetti è indubbio che è impossibile prescindere da questo momento per un concetto di culto che sia adeguato tanto sul piano empirico quanto sul piano concettuale. «Dove due o tre si riuniscono nel mio nome, là io sarò in mezzo a loro», si dice in *Mt* 18, 20¹¹⁹; è chiaro che per l'autocomprensione cristiana *uno* non è sufficiente. Per di più, questo momento intersoggettivo del culto può essere dedotto dal

¹¹⁸ Hegel menziona la struttura spirito-per-lo-spirito in altri luoghi: 16.59, 72, 101.102, 253, 271; 17.44 seg., 66 seg., 189, 193, 203, 217 seg., 219, 356, 385.

¹¹⁹ Hegel stesso cita questa frase, per es., in 12.397 (273), 15.96 (960); 17.305.

concetto hegeliano di religione e il fatto che esso non venga esplicitato nel capitolo sul culto della prima parte della *Filosofia della religione* (ma ciò avviene nelle considerazioni sul culto cristiano) dimostra solo per l'ennesima volta che Hegel, per quanto conosca implicitamente la categoria dell'intersoggettività, in nessun luogo ha dato ragione a livello categoriale della sua importanza costitutiva¹²⁰.

La rilevanza dell'intersoggettività *umana* per la religione è stata illustrata nel modo più esplicito nella *Fenomenologia dello spirito*, conformemente alla tendenza fondamentale di quest'opera (v. *supra* cap. 6.3.3.). Qui la religione risulta dalla dialettica del male e del perdono. Hegel argomenta nel modo seguente: di fronte all'anima bella, che non vuole essere macchiata dalle azioni, chi entra nel mondo della realtà effettiva sente il bisogno di riconoscere la colpa che si è addossato inevitabilmente con il suo agire. Con questa confessione egli non vuole umiliarsi; riconosce piuttosto che anche l'anima bella, in quanto resta salda nella sua ipocrita presunzione, si rende colpevole e si aspetta pertanto che ella riconosca la sua uguaglianza con lui (3.489 seg. (II 190 seg.)). Ma a questa confessione del male l'anima bella reagisce con un rifiuto: «respinge da sé una tale comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rigetta la continuità con l'altro» (490 (II 191)). Questo rifiuto della comunanza è tanto più vergognoso, in quanto ciò che viene addotto come obiezione al colpevole non è qualcosa di esteriore, come la ricchezza nel rapporto clientelare dell'assolutismo (380 segg. (II 65 segg.)); anzi, «è proprio questa continuità assolutamente fluida del puro sapere che rifiuta di stabilire la sua comunicazione con lui; con lui che già nella sua confessione rinnegava il *separato esser-per-sé* e si poneva come particolarità tolta e quindi come la continuità con l'altro, cioè come universale» (490 seg. (II 191 seg.)). È significativo che Hegel rimproveri a questa attitudine presuntuosa di rinnegare lo spirito: poiché «nell'assoluta certezza di se stesso lo spirito domina su ogni operazione e su ogni effettualità, la può gettar via e far sì che non sia accaduta» (491 (II 192)). L'anima bella inoltre si contraddice: proprio ella, che è inattiva, dovrebbe accettare infatti la ritrazione delle azioni colpevoli che avviene nel *discorso* come avente un

¹²⁰ In questo senso è caratteristico che Hegel in 11.408 usi come sinonimi "spirito" e "soggetto" (in opposizione al concetto di sostanza): «Spirito in quanto tale è assolutamente il soggetto ed è affermazione comune [...] che la determinazione assoluta di Dio non è quella della sostanza, bensì quella del soggetto, dello spirito». Egli non è in grado di intendere lo spirito come un *terzo* fra sostanza e soggetto.

valore uguale a quelle azioni; è *ella* pertanto che impedisce lo stabilirsi dell'eguaglianza fra i due soggetti e che nella contraddizione presente nella sua mancanza di realtà effettiva va in rovina – ossia, cambiando la cosa in modo positivo, deve rinunciare al suo atteggiamento di rifiuto (491 (II 192 seg.)). Ma, proprio così facendo, l'anima bella ripete il movimento del soggetto che confessa la sua colpa: «Il rompersi del duro cuore e il suo innalzarsi ad universalità è lo stesso movimento già espresso nella coscienza che faceva confessione di sé. Le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciar cicatrici; il fatto non è l'intranseunte, anzi viene dallo spirito riassorbito in se stesso; e il lato della singolarità che, sia come intenzione o come sua negatività e barriera nell'elemento dell'esserci, è presente nel fatto, è ciò che immediatamente dilegua» (492 (II 193)). Pertanto l'anima bella, nel perdono che alla fine concede, rinuncia nel contempo all'irrigidirsi su di sé e istituisce quella comunanza *che è lo spirito assoluto*: «La parola della conciliazione è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza *universale* nel suo contrario, nel puro sapere di sé come *singolarità* che è assolutamente in se stessa, reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto» (493 (II 194)). Ma per pervenire alla religione, è indispensabile un ulteriore passo argomentativo. Infatti nel *medium* del perdonare che si realizza nel discorso si produce senz'altro una continuità in cui il male in quanto «assoluta discrezione» viene superato (493 (II 194)); ma, proprio in quanto universale, ognuno dei due soggetti possiede allora una dignità che lo rende indipendente di fronte all'altro: in quanto puro sapere l'uno è opposto all'altro. Ma proprio in quanto entrambi si fronteggiano reciprocamente, essi sono i medesimi; la loro dualità viene superata nel reale mezzo di quel Dio che produce la loro unità in quanto intersoggettività da essi saputa: «Il *sì* della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto *esserci*, è l'*esserci* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che quivi resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; – è il Dio apparente in mezzo a loro che si sanno come il puro sapere» (494 (II 196)).

Questo passaggio alla religione appena richiamato è interessante per due motivi. In primo luogo, le osservazioni di Hegel sul male e sul perdono sono importanti, perché vi si afferma con chiarezza *che la colpa può essere cancellata dall'intersoggettività – e, più precisamente, da essa soltanto*. In effetti Hegel ripete innumerevoli volte nei suoi scritti che la remissione dei peccati è un diritto di maestà dello spirito, il quale può rendere non

accaduto ciò che è accaduto¹²¹. Come è possibile¹²²? La concezione di Hegel si può ricostruire in questo modo: l'essenza del male consiste in un rendersi indipendente della soggettività e in una negazione dell'intersoggettività (v. *supra* pp. 632 segg.). Ma l'autore del male, proprio in quanto cede al bisogno di essere conosciuto in quanto tale e rende la sua confessione, elimina se stesso: spezza i confini della propria soggettività e con ciò l'essenza del male. Immerso nel *medium* dell'intersoggettività, il male si dissolve; pertanto nel perdono il male viene trasformato in qualcosa di non accaduto¹²³. In questo passaggio, inoltre, la religione viene intesa con incomparabile chiarezza come quella sfera in cui l'uomo cerca di rappresentarsi il principio che genera intersoggettività. Alla fine del capitolo sulla religione della *Fenomenologia*, ossia alla fine delle riflessioni sul Cristianesimo, Hegel spiega che d'ora in avanti la coscienza religiosa stessa si intuisce come il concetto dello spirito che *noi* abbiamo guadagnato nel passaggio alla religione (572 (II 283 seg.)); nella religione rivelata quindi l'uomo perviene alla coscienza rappresentativa dello spirito che culmina nell'intersoggettività.

Questa osservazione ci fornisce allora un'importante indicazione per rispondere alla domanda sul perché proprio il Cristianesimo sia la religione assoluta. Lo vedremo nel capitolo seguente.

¹²¹ Cfr. R § 282, 7.454 (230); 11.374 (Sb 42); 14.166 (616); 15.569 (1377); 16.235; 17.134, 154, 285, 295, 325; v. anche i manoscritti delle lezioni di Hegel editi da H. Schneider nel 1972, 28. Imperdonabile secondo Hegel – come secondo *Mt* 12, 31; *Mr* 3, 29; *Lc* 12, 10 – è «solo il peccato contro lo Spirito Santo; infatti egli solo è la potenza che può cancellare tutto» (17.325; cfr. 305 seg.). Questo appare chiaro in via immediata: lo spirito infatti è il principio del perdonare; chi ne contesta la realtà effettiva, non può attendersi pertanto alcun perdono.

¹²² Tanto Aristotele (*EN* 1139 b 9 segg.) quanto Tommaso d'Aquino (*S. th.* I q. 25 a. 4) sono comunque del parere che Dio stesso non potrebbe rendere non accaduto ciò che è accaduto.

¹²³ È deplorabile che il protestante Hegel, nonostante questa convinzione, non abbia riconosciuto l'importanza della confessione, di un sacramento tipico proprio di una religione di redenzione. Hegel, che ha sferzato giustamente numerosi difetti nella pratica della confessione (R. Heinrich 119), arriva addirittura a sostenere che tale pratica è contraria al diritto naturale, «giacché l'uomo deve sbrigare tale questione interiore unicamente con sé» (R § 66 Z, 7.144 (305)). Anche per la confessione vale tuttavia ciò che Hegel afferma per la religione in generale: si fa presto a dire «che questa o quella cosa sia superstizione, ma è infinitamente più difficile comprenderne la verità» (R § 268 Z, 7.414 (362); cfr. 16.378).

8.2.3. *Il Cristianesimo come religione dell'intersoggettività*

Il Cristianesimo, così si è detto in precedenza, è la religione assoluta, perché pone esplicitamente ciò che è contenuto implicitamente nel concetto della religione. «Nella religione che si riempie di se stessa, che è rivelata, che ha compreso se stessa, è la religione stessa [...] ad essere oggetto» (17.189). Al concetto della religione appartiene così la relazione Dio-uomo; ma con l'idea dell'Incarnazione questa relazione viene tematizzata adeguatamente *all'interno della religione cristiana*, mentre nelle altre religioni si rinvengono soltanto rozze prefigurazioni di questa rappresentazione (16.75). La filosofia hegeliana della religione non culmina però nell'esposizione della cristologia, ma in quella della pneumatologia; la grandezza intellettuale del Cristianesimo non può quindi consistere in via primaria nell'esperienza del Cristo. In effetti le riflessioni del capitolo precedente sull'intersoggettività come essenza della religione rendono evidente che la concezione del Cristianesimo come religione assoluta è motivata dal fatto che esso ha inteso l'intersoggettività – presente in ogni religione, se nella religione lo spirito è per lo spirito – come l'assoluto. Nelle pagine seguenti l'interpretazione hegeliana del Cristianesimo sarà analizzata da questo punto di vista. Ciò però non vuol dire che Hegel stesso nella sua interpretazione della religione cristiana abbia richiamato esplicitamente ed espressamente l'attenzione sulle categorie dell'intersoggettività; si afferma soltanto che nella complessa esposizione hegeliana del Cristianesimo meritano una particolare attenzione quei momenti che possono essere interpretati alla luce di una teoria dell'intersoggettività¹²⁴.

Per riconoscere in modo preciso il principio della religione cristiana, è indispensabile metterlo rapidamente in contrasto con quello delle religioni precedenti. Nella “Freundesvereinsausgabe” la seconda parte della *Filosofia della religione*¹²⁵ è suddivisa in *due* sezioni: la prima comprende la religione della natura, la seconda la religione dell'individualità spirituale (16.254 segg.). Della prima fanno parte la religione immediata, che Hegel chiama religione della magia¹²⁶, la religione della sostanzialità (le religioni cinese,

¹²⁴ Una interpretazione del genere è stata sostenuta soprattutto da Geijer e da Royce. Cfr. cap. 4, n. 210.

¹²⁵ Per questa seconda parte fondamentale è R. Leuze (1975).

¹²⁶ Hegel riconosce chiaramente che la magia è strutturalmente differente dalla religione: nella religione l'uomo si subordina ad un ente più elevato, nella magia tenta di dominare la natura (12.122 (82)). Egli vede inoltre che ci sono anche numerose forme miste (di religione e magia) (16.292).

indiana e buddistica), nonché le religioni che si sforzano di svincolarsi dalla natura e conducono all'individualità spirituale (religioni iranica, siriana ed egiziana); la seconda sezione comprende la triade delle religioni giudaica, greca e romana. Ma è solo nel 1824 che Hegel ha suddiviso il suo corso in questo modo dicotomico¹²⁷; la religione determinata, inoltre, è tripartita: alla religione della natura come primo grado e alle religioni giudaica e greca come secondo grado segue nel 1821 e nel 1827 la religione romana come sintesi. (Nel 1831 la suddivisione è di nuovo differente, ma parimenti tricotomica; cfr. RPh II 611 segg.) In ogni caso è chiaro che all'inizio dello sviluppo religioso della coscienza umana l'assoluto è considerato ancora come natura; nell'adorazione degli animali, per esempio, da parte degli Indiani e degli Egiziani Hegel vede a buon diritto un'espressione del fatto che l'uomo non ha ancora inteso se stesso come ciò che vi è di più elevato nella natura (16.294, 373, 417, 433 seg.). Gli dei del secondo grado, invece, sono penetrati dallo spirito: i popoli che adorano divinità di questo genere «hanno fatto il loro ingresso nella cerchia dell'*idealità*, nel regno dell'anima e sul terreno del regno degli spiriti» (17.11). La vasta concezione hegeliana di filosofia della storia della religione, una delle prime ad intendere le diverse religioni come gradi sulla strada del divenire autocosciente dello spirito, incute certamente rispetto, ma, ciò nondimeno, alcuni suoi aspetti vanno criticati. Stabilire una gerarchia tra le singole religioni può avere senz'altro un senso; ma, dal momento che sul piano storico queste religioni, a prescindere da qualche eccezione, non si sono manifestate separatamente l'una dall'altra, è improbabile che questa gerarchia sia unidimensionale; alcune religioni si collocheranno in alcuni punti al di sopra di altre, in altri punti però saranno inferiori a queste altre. Inoltre, indicare per i singoli gradi sempre tre religioni sembra una forzatura; non si vede perché non dovrebbero essercene di più o di meno. In effetti nell'esposizione di Hegel mancano molte religioni che difficilmente potrebbero essere considerate inferiori a quelle da lui trattate: per esempio, lo scintoismo, le religioni celtico-germaniche e infine l'Islam. Ma anche nella partizione hegeliana presa nel suo complesso almeno due aspetti sono discutibili: in primo luogo, non si vede perché la religione romana debba essere una sin-

¹²⁷ Cfr. però RPh II 139 segg., dove Hegel – anche nel 1824 – nell'introduzione elabora una partizione tricotomica della religione determinata, in cui la religione romana costituisce la sintesi; ma nel prosieguo questa partizione viene abbandonata in favore di una suddivisione dicotomica.

tesi della religione della natura e delle religioni greca e giudaica¹²⁸. E, in secondo luogo, è senz'altro dubbio che le religioni greca e romana occupino una posizione più elevata di quella del Giudaismo, anche se in questa successione si esprimono l'antico amore di Hegel per la Grecia e la sua antipatia nei confronti del Giudaismo¹²⁹. La rottura avvenuta col monoteismo è pur sempre una realizzazione così importante sul piano spirituale che sarebbe ovvio riunire in una specifica sezione Giudaismo e Islam come religioni che intendono Dio in quanto soggetto libero, staccato dalla natura, e annoverare le religioni greca e romana nelle religioni della *natura*, di cui sarebbero il compimento. In questo modo sarebbe poi anche possibile interpretare il Cristianesimo come sintesi dei due gruppi precedenti¹³⁰, ossia come quella religione che non concepisce l'assoluto né come sostanza né come soggetto, bensì come la loro unità, come *intersoggettività*¹³¹.

In che modo ciò avviene con il Cristianesimo? La differenza specifica del Cristianesimo rispetto alle altre due religioni monoteistiche sta nella credenza in un Dio trinitario. Nei corsi tenuti a partire dal 1824 Hegel ha in effetti ordinato la religione assoluta in modo rigorosamente trinitario. Le osservazioni introduttive sono seguite dal regno¹³² del Padre, da quello

¹²⁸ Altrettanto immotivata è la concezione suggerita nella *Fenomenologia dello spirito*: il Cristianesimo sarebbe la sintesi della religione della natura e della religione greca. Questa partizione peraltro è probabilmente lineare: dall'esteriorità della sostanza all'interiorità del soggetto; cfr. 3.545 (II 253).

¹²⁹ Penso soprattutto allo *Spirito del Cristianesimo*. Nella sua maturità Hegel ha adeguatamente motivato la sua critica al Giudaismo con l'argomento seguente: in questa religione sussiste una contraddizione assoluta fra l'impostazione monoteistica, che apre una sfera dell'universalità, e la dottrina del popolo eletto; quest'ultimo momento viene eliminato dall'Islam, che è quindi superiore al Giudaismo (E § 393 Z, 10.61 (III 127); 12.429 (294); 17.71 seg.). Del resto, nel 1827 – a differenza che nel 1821, 1824 e 1831 – Hegel ha trattato la religione giudaica dopo quella greca (ma prima di quella romana) (RPh II 532 segg.).

¹³⁰ In effetti in 17.125 Hegel afferma che il Cristianesimo elimina le unilateralità del Giudaismo e della Grecità, operando una sintesi di queste due religioni.

¹³¹ Una partizione della storia della religione di questo tipo si trova in K. Rosenkranz. Come già in (1836b), anche nel suo sistema (1850; §§ 862 segg.) Rosenkranz suddivide le religioni in etniche, monoteistiche e Cristianesimo. Interessante è la caratterizzazione di questi tre gruppi come, rispettivamente, religioni dell'assoluta sostanzialità, della soggettività e della spiritualità; a differenza che in Hegel (v. *supra* n. 120), lo spirito funge qui da sintesi di sostanza e soggetto.

¹³² Se il termine "regno" [Reich] risalga allo stesso Hegel (e precisamente al suo ultimo corso del 1831) non è, come è noto, del tutto sicuro. Ma si tratta di un mero problema terminologico, per cui non vale qui la pena di addentrarsi in questa discussione.

del Figlio e da quello dello Spirito. Questa partizione trinitaria diverge sia dalla partizione del manoscritto del 1821 sia da quella del capitolo sulla religione dell'*Enciclopedia*. Le differenze sono state già illustrate alle pp. 222 segg., per cui non c'è bisogno di ripeterle: nel manoscritto ciò che più tardi diventerà i primi due regni è tematizzato nella *seconda* sezione che tratta della rappresentazione concreta, sezione che, da un lato, è preceduta dalla sezione dedicata al concetto della religione cristiana (un precorrimiento della più tarda introduzione) e, dall'altro, è seguita dalla sezione sul culto. Questa partizione – analoga a quella delle singole religioni determinate presente nel manoscritto – sembra avere il vantaggio di separare in modo più preciso il culto dalla rappresentazione; ma proprio qui è da ravvisare il suo difetto. Essa non dà ragione del fatto che il Cristianesimo nelle sue rappresentazioni religiose tematizza il culto stesso: Chiesa e comunità non si edificano solo sulla rappresentazione, ma ne sono esse stesse l'oggetto; e, viceversa, anche il culto resta nella religione necessariamente vincolato ai dualismi della rappresentazione¹³³. Pertanto, dovendo scegliere tra la partizione del manoscritto e quella del corso più tardo, andrà preferita quest'ultima.

Ma questa partizione è superiore anche all'ordinamento dell'*Enciclopedia*? La differenza principale consiste nel fatto che nell'ordinamento dell'*Enciclopedia* l'evento del Cristo si colloca nella terza sfera; la seconda comprende soltanto la natura e lo spirito finito. Di fronte a questo ordinamento è ovvia l'obiezione che esso non permette una corrispondenza fra i tre regni e le tre persone divine; ma questa obiezione è di natura teologico-religiosa più che filosofica. Perciò Jaeschke, per esempio, ha optato contro l'ordinamento del corso più tardo: nel «regno del Figlio» sarebbero riunite in modo maldestro «la sfera dell'alienazione nel mondo, della naturalità e dello spirito finito nonché la sfera della conciliazione» (1983a; 95); in questo modo, inoltre, la seconda sfera verrebbe a comprendere i corrispettivi sul piano della filosofia reale tanto della particolarità (mondo) quanto della singolarità (Cristo) (96). Ora, bisogna sicuramente concedere a Jaeschke che, dal punto di vista della sistematica di Hegel, va preferito l'ordinamento dell'*Enciclopedia*: presupponendo la logica hegeliana, Cristo in quanto *singolo* fa effettivamente parte della terza sfera. Ma l'aspetto interessante nella partizione del corso più tardo è che, inserendo la cristologia nella *seconda* parte, quella negativa, l'evento del Cristo viene

¹³³ Cfr. a tal proposito W. Jaeschke (1983a), 105 segg.

svalutato rispetto alla formazione della comunità; e, più precisamente, perché, come si dovrà mostrare, in Cristo Dio è diventato uomo *soltanto in un singolo soggetto*. Proprio in conseguenza di ciò la singolarità soggettiva non è una conclusione sintetica, ma qualcosa di difettoso che viene superato unicamente nell'intersoggettività della comunità istituita dallo Spirito Santo. Dal punto di vista di un'interpretazione fondata su una teoria dell'intersoggettività la partizione delle lezioni – che, presa in senso rigoroso, contraddice il sistema di Hegel – va quindi preferita: anche la soggettività divina appartiene alla parte negativa, proprio perché è *soggettività*. L'ordinamento delle lezioni – su cui si basa la maggior parte degli interpreti – è, inoltre, l'ordinamento più adeguato allo spirito del Cristianesimo, se il Cristianesimo è effettivamente la religione dell'intersoggettività.

Ma alla trattazione più dettagliata del passaggio dalla cristologia alla pneumatologia vanno fatte precedere alcune brevissime considerazioni sul «regno del Padre». In esso è tematizzata la cosiddetta Trinità immanente, ossia la Trinità interna alla divinità, che non si è ancora alienata nel mondo. Come già detto in precedenza nel cap. 8.2.1. sulla filosofia della religione in generale, attendersi che qui Hegel voglia dimostrare la Trinità è illusorio; Hegel intende solo provare che nella fede trinitaria è presente una visione di tipo rappresentativo di ciò che viene portato al concetto nella sua filosofia. Il fatto che la Trinità «venga saputa in quanto Vero in sé e per sé, è l'operare della filosofia e il suo intero contenuto. In essa si mostra che tutto il contenuto della natura, tutto il contenuto dello spirito si spinge dialetticamente fino a questo punto centrale come alla sua assoluta verità. Qui non c'è più da darsi da fare per provare che il dogma, questo silenzioso mistero, è la verità eterna: ciò avviene, come si è detto, nell'intera filosofia» (17.223 seg.). Ma che cosa è esattamente la ragione che Hegel riconosce nella fede trinitaria? È palese che in essa egli può riscoprire solo la ragione che ha sviluppato nel suo sistema; e di ciò non gli si può nemmeno fare un rimprovero: Hegel si occupa di *filosofia* e *non* di *dogmatica*. La ragione, che Hegel vede nella fede trinitaria, è dunque innanzi tutto questo: l'assoluto – e quindi anche ogni ente da esso principiato – è strutturato triadicamente.

Così, tuttavia, non si coglie ancora in modo sufficiente – anche se in misura maggiore di quanto non avvenga in Fichte (cfr. 4.550 segg.) – ciò che è contenuto nella fede cristiana nella Trinità: il Dio trinitario deve essere anche persona, anzi una struttura di tre persone. È indubbio allora che per Hegel almeno l'ultimo momento di tale struttura è soltanto un re -

litto rappresentativo che non riguarda affatto il concetto. È vero che ci sono numerosi passi in cui Hegel afferma che Dio è amore¹³⁴; ma è chiaro che dell'amore a Hegel interessa unicamente la struttura speculativo-dialettica, struttura che l'amore ha in comune anche con altri momenti – per esempio, con la vita¹³⁵ –, e non già il momento specificamente intersoggettivo. «Se si dice: 'Dio è amore', si dice qualcosa di molto grande, di vero; ma sarebbe insensato comprendere questa affermazione così semplicemente come una semplice determinazione, senza analizzare che cosa sia l'amore. Infatti l'amore è un distinguere di due esseri che però non sono l'uno per l'altro assolutamente distinti [...] Dio è amore, cioè è questo distinguere e la nullità di questa distinzione, un gioco di questo distinguere, che non va preso sul serio, che parimenti è posto come superato, ossia è l'eterna, semplice idea» (221 seg.). Nell'analisi filosofica l'intersoggettività va quindi perduta; e perciò Hegel sostiene spesso che, per intendere il senso della dottrina trinitaria, spirito è una determinazione migliore di amore. È vero che l'espressione "amore" è pur sempre più appropriata di espressioni infantili come "padre" e "figlio"; «ma lo spirito è il Vero» (234; cfr. 242). Certamente si trovano anche passi, in cui spirito e amore vengono usati l'uno accanto all'altro quasi come sinonimi (525), anzi l'amore viene determinato come il concetto dello spirito (304); nel complesso, però, è evidente che nel concetto hegeliano di spirito, nonostante la presenza in esso di momenti intersoggettivi, l'opzione per lo spirito e contro l'amore produce l'eliminazione dell'intersoggettività in favore di una riflessione puramente soggettiva. La riflessione sull'amore – e per l'esattezza non, come sarebbe plausibile, sull'amore nella comunità, ma su quello privato – viene anteposta all'amore: «[Il] poeta, che canta il suo amore, non ama soltanto, bensì se lo *trasforma in oggetto* – questo è spirito [...] *mera sensazione* amore animale – e *dopo* differenza» (RPh 527). In riferimento a questo passo tratto dal manoscritto J. Splett ha scritto in modo appropriato: «che l'identità di una mera sensazione sia solo il fragile involucro di un'estraneità non superata è stato visto da Hegel in modo profondamente corretto. Unità autentica di diversi presuppone il riconoscimento della diversità [...]. Ma l'amato, e non il suo proprio amore, deve essere riconosciuto. L'immagine del poeta è un esempio limitato, unico [...]»; in

¹³⁴ 3.26, 561, 574 (I 17, II 271, 285); 12.392 (269); 14.155 (605); 16.38, 240, 420; 17.235, 277, 288, 292, 295, 298, 305, 308, 368, 525.

¹³⁵ In 17.235 amore, vita e spirito figurano come illustrazioni della Trinità di quasi pari importanza.

questo però mi sembra che diventi evidente la decisione fondamentale della filosofia hegeliana: l'eliminazione dell'amore nella conoscenza (il precetto supremo del Cristianesimo è per Hegel: *conoscere* Dio [...])» (19-65; 149).

Bisogna pertanto attenersi al fatto che dei momenti razionali riconosciuti da Hegel nella dottrina trinitaria non fa parte una struttura interpersonale di Dio. È vero che Dio, in quanto è il concetto, viene suddiviso da Hegel triadicamente, *ma questo non significa ancora intersoggettività*. Hegel piuttosto intende chiaramente l'assoluto come *soggettività*, il che è senza dubbio qualcosa di diverso da ciò che il Cristianesimo si rappresenta con la fede trinitaria¹³⁶. La maggior parte degli specialisti negli anni più recenti hanno riconosciuto questa differenza, in modo diverso. Mentre Jaeschke (1981) accetta l'interpretazione hegeliana della Trinità immanente anche e proprio nella sua differenza da quella cristiana, Splett (1965), Oeing-Hanhoff (1977) e Kern (1980) criticano Hegel perché in lui l'aspetto decisivo della Trinità andrebbe perduto¹³⁷. A mio parere entrambi i partiti hanno parzialmente ragione. Così bisogna essere d'accordo con Jaeschke sul fatto che il carattere tripersonale di Dio non può essere fondato a partire dalla logica hegeliana (412) e che non si può rivolgere a Hegel nessuna critica per aver assunto nella filosofia della religione come punto di riferimento lo stadio raggiunto con l'idea assoluta: «Il conoscere pensante della "Trinità immanente" non può perciò oltrepassare lo stadio raggiunto alla fine della logica – altrimenti la logica stessa sarebbe [...] incompleta» (415). Questo è indubbiamente giusto; e la chiara visione di questa inevitabile conseguenza va considerata come un grande merito del saggio di Jaeschke. Solo che Jaeschke considera troppo poco la possibilità che la logica sia effettivamente incompleta. Una tale incompletezza non

¹³⁶ È tuttavia significativo che anche teologi trinitari del livello di Agostino e di Cusano esplicitino volentieri la Trinità con triadi di categorie della logica dell'essere o con strutture interne al soggetto. Che nella fede trinitaria si tratti essenzialmente di intersoggettività (e non meramente di triadicità, ben familiare già al Neoplatonismo) è stato raramente messo in risalto con il necessario rilievo.

¹³⁷ Oeing-Hanhoff (392 segg.) e Kern (151) rimproverano a Hegel di conoscere soltanto una dualità-unità; ed in effetti Hegel non considera lo Spirito Santo come una persona sussistente, ma come ciò in cui soltanto sussistono le altre due persone (cfr. solo 10.410; 17.234). Ma ciò che va criticato in Hegel non è tanto l'aver dimenticato lo Spirito Santo, quanto invece, e all'opposto, di aver assorbito in lui le altre persone; Splett scrive perciò giustamente che nell'eliminazione dell'amore e con ciò dell'altro in quanto altro risiede la ragione per cui «Dio sussiste solo in due "persone", anzi in definitiva in una» (150).

può naturalmente essere colmata dal desiderio di dimostrare la dottrina trinitaria; piuttosto la strada deve essere opposta: se (come è stato indicato nel cap. 4.2.4.) *a livello puramente logico* si mostra la necessità di una determinazione dell'assoluto come intersoggettività¹³⁸, allora una filosofia della religione fondata su una logica di questo tipo può riconoscere nella dottrina cristiana della Trinità ancora più ragione di quanto non sia riuscito a riconoscerla Hegel¹³⁹.

Per quanto riguarda la differenza fra Trinità immanente e Trinità economica, è chiaro che Hegel la riconosce (v. solo 17.245); egli connette peraltro le due forme: *poiché* l'assoluto è dialettico, e quindi comprende in sé il momento dell'alterità, *per questo* deve liberamente alienarsi¹⁴⁰. «Lo spirito che è espresso nell'elemento del puro pensare, consiste esso medesimo nell'essere essenzialmente non soltanto entro di lui, ma nell'essere spirito *effettuale*, perché nel suo concetto c'è anche l'esser-altro, cioè il togliere del concetto puro e solamente pensato» (3.561 (II 271)). Questo essere-altro di Dio diventa nella rappresentazione cristiana il mondo, in cui Hegel annovera il mondo naturale e lo spirito finito (17.248). Poiché nel cap. 3.4.2.2. ci siamo già occupati dettagliatamente di questo sdoppiamento del momento negativo, qui può essere sufficiente richiamare il bisogno di conciliazione dello spirito finito: in quanto è la negatività che è posta *in quanto tale* (250), lo spirito finito ha bisogno della redenzione, cioè della conciliazione con la sua origine, di fronte alla quale non può persistere nell'alterità. Ma l'uomo, per sentirsi come qualcosa di negativo, deve uscire dalla natura, che certamente è in sé la negazione di Dio, ma che non sa essa stessa di essere tale negazione. Ciò avviene nell'atto della conoscenza: in esso l'uomo si isola dalla natura e comprende concettualmente questo suo isolamento come la sua essenza. Con la libertà, con la capacità di decisione, emerge la possibilità del male voluto in quanto tale; ma la libertà è

¹³⁸ Oeing-Hanhoff fornisce un'importante indicazione, quando si chiede: «Potrebbe mai Dio essere una persona, se, in base al significato del concetto moderno di persona, senza un Tu non c'è un Io?» (388).

¹³⁹ Sul piano della teologia trinitaria di grande importanza, tra l'altro, è la questione del "Filioque". A mio parere, nello sviluppo del pensiero teologico occidentale si esprime una concezione dialettica, meno autoritaria e più orientata alla soggettività: la terza persona, sintetica, deve provenire anche dal polo relativamente finito (su ciò cfr. dell'Autore (1985b), LII segg.). Hegel, del resto, non ha compreso correttamente la relativa differenza dogmatica non solo nel suo significato filosofico, ma nemmeno sul piano fattuale (cfr. RPh 545). Fichte respinge il "Filioque" (4.567).

¹⁴⁰ Si veda *supra* cap. 4., n. 218.

anche la condizione imprescindibile di una conoscenza razionale del bene e con ciò di una perfezione autentica dell'uomo. «Qui [nella libertà] è la fonte del male, ma anche il punto in cui la conciliazione ha la sua ultima scaturigine. È l'ammalarsi e la sorgente della salute» (257). Il mito del peccato originale della *Genesi* ci dà, secondo Hegel, la visione religiosa dell'ambivalenza connessa al nascere della libertà; di questo mito egli ha fornito in numerosi passi della sua opera un'interpretazione profondamente meditata¹⁴¹. Decisivo è che nella sua interpretazione Hegel svincola la verità del mito dalla sua veridicità storica: ci si può rappresentare quel famoso cogliere il frutto dall'albero non come un avvenimento unico, per nulla affatto come un caso sfortunato (3.562 (II 272)); il mito descrive piuttosto «l'eterna storia della libertà dell'uomo, il fatto che si esce da questo torpore, in cui l'uomo si trova nei suoi primi anni, si perviene alla luce della coscienza» (16.266). Come nella dottrina tradizionale della *felix culpa*, Hegel esalta il peccato originale come qualcosa di positivo: infatti «il paradiso è un parco, dove possono rimanere solo gli animali, non già l'uomo» (12.389 (267)); e solo in forza della caduta diventa possibile la conciliazione (17.263). In effetti l'infinito dolore per la separazione e la disperazione – che nel popolo ebreo è perenne (265 seg.) – aumentano a dismisura il bisogno della conciliazione; e questa opposizione suprema tra finità e infinità (267 segg.) può essere oltrepassata soltanto dalla mediazione suprema (269 segg.). L'oltrepassamento accade per il fatto «che viene saputa l'unità, che è in sé, della natura divina e di quella umana» (273), e nel linguaggio della rappresentazione ciò vuol dire: Dio si è fatto uomo.

All'importanza unica di questo evento corrisponde la sua unicità: Dio si fa uomo in *un* individuo. Ma la comprensione concettuale si propone di eliminare questa unicità; in termini teologici: di portare in forza di Cristo tutti gli uomini alla filiazione divina. Uno sta per tutti; «una volta» è nel concetto «tutte le volte» (276; cfr. 299 e, in altro contesto, 402). Anche nella storia di Cristo, come nel mito del peccato originale, non si tratta di eventi unici, bensì «di ciò che è avvenuto in sé e avviene sempre» (293). Questo passaggio dalla singolarità all'universalità si completa però non solo nel concetto, ma anche nella rappresentazione religiosa con la morte di Cristo. Il significato di questa morte non sta in via primaria nel fatto che Cristo suggella in essa la verità della sua dottrina, mettendo a rischio la sua

¹⁴¹ Cfr. 3.562 (II 272); E § 24 Z3, 8.88 segg. (I 169 segg.); 12.389 seg. (267 segg.); 16.265 seg.; 17.75 segg., 258 seg.

vita (285 seg.). In essa si manifestano piuttosto le seguenti strutture speculative: in primo luogo, questa morte prova l'assoluta umanità di Dio (289). Hegel critica giustamente la concezione di Schiller che riteneva gli dei della Grecia più umani del Dio cristiano (14.115 (571)). «Cristo è molto più *uomo*: vive, muore, patisce la morte sulla croce, qualcosa d'infinitamente più umano che non l'uomo della bellezza greca» (12.304 (209); cfr. 393 (270)). Bisogna ammettere in effetti che con la morte ha luogo un'umanizzazione più radicale di quella che si verifica con l'adulterio di Zeus; il Cristianesimo è pertanto la religione più umana. Ma, in secondo luogo, la morte di Cristo è nel contempo la *morte di Dio*: in essa il Cristianesimo pensa quanto di più duro sia mai pensabile (2.432 (Psc 253); 3.547, 572 (II 255, 283); 17.291). Ma, viceversa, in base alla struttura della proposizione speculativa, secondo la quale non solo il soggetto viene determinato dal predicato, ma anche il predicato dal soggetto, ciò vuol dire: anche nella morte egli è Dio (17.297). Quindi, in terzo luogo, la morte non ha davanti a Dio nessuna verità; anche nella più sconcertante, nella più astratta negazione dello spirito la potenza dell'assoluto si afferma nella morte della morte, nella resurrezione di Cristo. Solo morendo – così si potrebbe dire nel senso di Hegel – Dio si mette ad un livello sul quale può superare la morte in modo immanente: soltanto assumendola su di sé, può liberarsene. Nel contempo in essa egli dimostra di essere amore. «La morte ignominiosa in quanto è la straordinaria *unificazione di questi estremi assoluti* è in ciò nel contempo l'*amore infinito*. È amore infinito il fatto che Dio si è posto come identico con ciò che gli è estraneo, per ucciderlo» (292). Con la resurrezione Dio non cancella però la morte soltanto, ma in generale il sensibile, il cui destino è la morte. Nella morte di Cristo viene pertanto, in quarto e ultimo luogo, deposta la particolarità da cui era affetta l'incarnazione in *un* Cristo. Dio non è più in un individuo sensibile – costui è anzi morto –, ma solo negli osservatori che nell'evento di Cristo e speriscono in maniera vissuta la verità sul rapporto di Dio con l'uomo. Questa verità deve essere, da un lato, interiorizzata e, da un altro, istituzionalizzata intersoggettivamente: Pentecoste è il compimento della Pasqua, il vero senso della resurrezione.

«Qui cessa il puro *osservare* la storia; il soggetto stesso viene tirato dentro nel corso della storia; egli sente il dolore del male e della sua propria estraniamento, che Cristo ha assunto su di sé, rivestendosi dell'umanità, ma che ha distrutto con la sua morte. [...] qui comincia la formazione della comunità» (296). Si potrebbe dire in modo preciso che Cristo dove-

va morire, perché solo in questo modo poteva scambiare la presenzialità sensibile con l'elemento più elevato della presenza spirituale e la sua individualità soggettiva con l'elemento più elevato dell'intersoggettività¹⁴². «Nel dileguare dell'esserci immediato di ciò che è saputo come essenza assoluta, l'immediato riceve il suo momento negativo; lo spirito rimane *Sé* immediato dell'effettualità, ma come l'*autocoscienza universale della comunità*; questa autocoscienza riposa nella propria sostanza, a quel modo che la sostanza è nell'autocoscienza soggetto universale; non il singolo per sé, ma insieme con la coscienza della comunità, e ciò che egli è per questa, sono il perfetto intiero dello spirito» (3.556 (II 265); cfr. 566 (II 276)). La comunità è dunque la verità del Cristianesimo: in essa si realizza il principio che sta alla base della religione cristiana: l'intersoggettività che culmina nell'amore. Di fronte a questo principio che conquisterà il mondo, tutti gli uomini diventano uguali; sulla sua base soltanto va quindi realizzata l'autentica libertà (17.303). Di fronte all'amore religioso la molteplicità degli individui nella comunità diventa apparenza (303 seg.)¹⁴³; e la comunità guarda allo Spirito Santo, come al principio che istituisce l'unità vera e propria (304 seg.). Solo nella comunità, in quanto Spirito Santo, Dio diventa Dio; all'interno del reale Egli si realizza in essa ancor più che in Cristo (14.149 (600)). «Questa esistenza assoluta di Dio [...] non si limita perciò a questo singolo [...], ma si estende alla coscienza umana conciliata con Dio, in generale all'*umanità* che esiste come questi molti singoli» (14.159 seg. (610)). Nella storia della comunità Hegel vede però due tendenze opposte: da un lato, la comunità, poiché Cristo non è più sensibilmente presente ad essa ed essa non è in grado di compiere il passaggio al concetto, rimane irretita nella rappresentazione e si avvolge in dualismi e contraddizioni: desidera ardentemente in parte il passato, in parte un futuro inteso escatologicamente (17.301 seg.) e si trasforma in quella che nella *Fenomenologia dello spirito* viene descritta come la coscienza infelice. Da un altro lato, nella comunità cristiana c'è l'appiglio per un doppio sviluppo affermativo: essa pone il seme dello Stato razionale (330 segg.) e dell'autocomprensione della religione nella penetrazione concettuale operata dalla filosofia (339 segg.). Per Hegel, infatti, già la tradizione dogmati-

¹⁴² Cfr. Q. Lauer (1982), 319.

¹⁴³ Le due figure più importanti della comunità originaria, Maria e Giovanni, sono, secondo Hegel, simboli dell'amore. Maria non nutrirebbe soltanto amore, ma sarebbe l'amore (15.53 (921)), e Giovanni è chiamato da Hegel «il discepolo dell'amore» (101 (964)).

ca della Chiesa è superiore al vangelo immediato (16.217); con la guida dallo Spirito Santo, in essa ha inizio un'autocomprensione razionale della religione¹⁴⁴. Ma questa tradizione culmina, secondo Hegel, nella sua stessa filosofia¹⁴⁵; nella sua filosofia l'assoluto riesce a pervenire ad una rivelazione concettuale. Infatti, proprio perché il Cristianesimo è la religione *ri-velata*, Dio deve poter essere compreso concettualmente: Dio deve comunicare se stesso e deve comunicare che questo comunicare costituisce la sua essenza; deve essere il comunicare del comunicare, il rivelare del rivelare¹⁴⁶. Chi contesta ciò ritorna alla rappresentazione dell'invidia della divinità¹⁴⁷. «In Atene [...] c'era una legge, per cui doveva essere punito con la morte chi si rifiutava di far accendere la lampada di un'altra persona con la propria lampada. Già nella luce fisica è tipico di questo tipo di comunicazione il fatto di estendersi e donarsi a un altro, senza essere diminuita essa stessa nell'altro e perdere qualcosa; ancor di più è nella natura dello spirito di permanere egli stesso intero nel possesso di ciò che è suo, facendo partecipare altri a tale possesso» (17.384).

Fin qui il grandioso piano della filosofia hegeliana della religione, che porta alla filosofia della filosofia. Bisogna sicuramente ammettere con Hegel che nel concetto del Cristianesimo c'è necessariamente l'idea di una conoscenza razionale di Dio, proprio perché Dio è concepito come rivelazione, comunicazione, intersoggettività. Ma si può dubitare a buon diritto che la filosofia di Hegel possa avanzare effettivamente la giustificata pretesa di aver portato completamente al concetto il Cristianesimo. Infatti il Cristianesimo, proprio secondo Hegel, è sicuramente la religione dell'amore. Ma se il percorso attraverso il sistema hegeliano intrapreso in questo lavoro e ora giunto a conclusione ha potuto mostrare qualcosa, ha mo-

¹⁴⁴ È evidente che in questo punto (e non solo in esso) Hegel è più vicino al Cattolicesimo che al Protestantismo; la tradizione è per lui più importante della Bibbia. In generale si potrebbe dire che la *Filosofia della religione* di Hegel (contrariamente alla sua stessa autocomprensione) ha una maggiore affinità con la teologia cattolica che con quella protestante.

¹⁴⁵ La convinzione di Hinrichs che la filosofia di Hegel debba «essere essa stessa il prodotto più elevato del Cristianesimo» (*Briefe* II 300) corrisponde senz'altro alla concezione dello stesso Hegel.

¹⁴⁶ E §§ 563 segg., 10.372 segg. (III 418 segg.); 17.193 seg., 217 seg., 219, 248, 308, 534. – Cfr. anche 17.250 e 16.286: «Dio può fare qualcosa di meglio che tuonare soltanto: può rivelarsi».

¹⁴⁷ E § 564 A, 10.373 (III 419); 11.64; 17.341; 19.87 seg. (2 229).

strato senz'altro questo: il principio generativo di questo sistema non è l'intersoggettività; anzi, è proprio nel rapporto di tensione fra l'idea assoluta concepita come soggettività e le strutture intersoggettive della filosofia reale che trovano il loro fondamento le aporie di cui il sistema non riesce a venire a capo.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il risultato dell'analisi del sistema di Hegel che è stata tentata in questo lavoro si può fissare come segue. In primo luogo, bisogna riconoscere che la filosofia di Hegel fa parte dei più ambiziosi, ma anche dei più grandiosi progetti della tradizione filosofica. Niente di ciò che hanno prodotto i filosofi successivi può essere paragonato alla sua opera; e, volendo cercare nella storia della filosofia un pensatore che abbia portato a compimento qualcosa di analogo, si potrà indicare forse soltanto Platone. La grandezza del pensiero di Hegel si fonda sulla connessione di due momenti che si ritrovano separati nella maggior parte degli altri filosofi. In Hegel ci sono, innanzi tutto, concezioni teoretiche e fondative che superano in complessità quelle dei suoi predecessori. Mediante lo sviluppo di argomenti riflessivi, da un lato, e dell'esame del finito in quanto aspetto in sé contraddittorio, dall'altro, il sistema hegeliano riesce a garantire saldamente le proprie posizioni fondamentali, evitando sia il dogmatismo delle mere affermazioni indimostrate sia lo scetticismo che è costretto a negare a se stesso la capacità di raggiungere la verità. È soprattutto la comprensione *ontologica* della ragione insieme alla sua determinazione come *soggettività* che va considerata l'idea fondamentale della filosofia hegeliana, un'idea fondamentale che, come si è cercato di dimostrare nel cap. 2, si produce come esito necessario a partire dai problemi sollevati dalla filosofia trascendentale kantiana e dal suo sviluppo ad opera di Fichte e di Schelling. Il fondamento ultimo della filosofia può essere soltanto una struttura che non sia possibile negare in modo consistente; questa struttura è il pensiero; ma, se si vuole evitare il problema della cosa-in-sé, il pensiero non può essere inaggrabile soltanto a livello soggettivo e va inteso

pertanto come quella struttura che è presupposta da ogni essere e da ogni conoscere. In secondo luogo, però, Hegel non si limita a questa visione puntuale, ma a partire da essa genera un sistema. Egli sviluppa così una dottrina completa delle categorie, sulla cui base tenta di realizzare una fondazione di quasi tutte le discipline della filosofia reale, discipline che, inoltre, non sono meramente giustapposte, bensì integrate in un intero organico. Proprio la ricchezza delle analisi particolari di Hegel, la profondità e l'ampiezza enciclopedica del suo sguardo sulle strutture del reale sono ben difficilmente superabili; e, anche se, com'è naturale, molte delle sue singole affermazioni sono superate, impressionante è il numero delle prolessi da lui formulate con successo negli ambiti più diversi. Bisogna poi constatare che parecchie parti della filosofia hegeliana – penso soprattutto alla filosofia dello spirito oggettivo – costituiscono nelle loro macrostrutture una teoria della realtà che ancora oggi merita di essere presa molto sul serio¹.

Se è chiaro, quindi, che l'elevato livello della filosofia hegeliana si deve al fatto che questi due aspetti – la struttura fondamentale fondativa e il vivo interesse per questioni materiali – sono strettamente connessi, il risultato decisivo della presente indagine, d'altra parte, è il seguente: il rapporto tra principio e principiato, tra logica e filosofia reale è in Hegel molto meno stretto di quanto si potrebbe supporre a prima vista. Se le analisi svolte nel cap. 3 sono corrette, il sistema hegeliano risente essenzialmente del fatto che la filosofia reale non è completamente "coperta" dalla logica: lo spirito assoluto e lo spirito oggettivo, in cui vengono utilizzate categorie dell'intersoggettività, aprono una sfera della filosofia reale che non è principziata dalla logica; pertanto, se deve esserci una corrispondenza continua tra logica e filosofia reale, la filosofia reale dovrebbe terminare con lo spirito soggettivo. Ma è manifesto che Hegel, sulla base della sua convinzione idealistico-oggettiva, deve assumere per certa questa corrispondenza continua; la divergenza sussistente tra logica e filosofia reale sembra perciò mettere in luce un'autentica inconsistenza, un'incon-

¹ In questa ricerca non poteva essere preso in esame in modo particolareggiato un terzo importante contributo della filosofia hegeliana: mi riferisco al fatto che Hegel si è avvicinato alla soluzione del problema della storicità mediante il suo tentativo di scoprire una logica nella storia della filosofia. Nel suo sistema non viene compreso in modo sinottico soltanto il sapere del suo tempo; anche le filosofie di un passato di duemilacinquecento anni, che a prima vista mettono in pericolo la pretesa di verità di ognuna di esse, non sono in Hegel astrattamente negate, bensì integrate e "superate". Cfr. su ciò dell'Autore (1984a).

sistenza che indica senz'altro che la logica è incompleta. Questa incoerenza, come è divenuto chiaro nel corso di questo lavoro, è a fondamento di altre difficoltà del sistema: da un lato, l'oscillazione tra una divisione triadica e una tetradica dell'intero sistema (cfr. cap. 3.4.); dall'altro, l'ondeggiare, che vi è connesso, tra una suddivisione dicotomica e una tricotomica della logica (cfr. cap. 4.2.1.). Ma anche i problemi posti dal capitolo dedicato all'oggettività nella logica del concetto mostrano che Hegel, per quanto tenda nella sua filosofia fondamentale ad oltrepassare la mera soggettività, introduce a tale scopo categorie – meccanismo, chimismo e teleologia – che non sono idonee a realizzare in modo convincente questa ri-oggettivazione della soggettività. Per di più sembra che l'idea del bene integrata nella logica rinvii in modo immediato all'intersoggettività; si è fatto, inoltre, il tentativo di mostrare che la concezione dell'*identità* soggetto-oggetto, che costituisce il culmine della logica, spinge verso un ulteriore sviluppo teoretico di tipo intersoggettivo (cfr. cap. 4.2.4.).

Il percorso compiuto attraverso la filosofia reale, infine, ha potuto mostrare in numerosi passi una singolare ambivalenza nelle opzioni di Hegel: mentre si trovano di continuo triadi che possono essere interpretate nel modo più convincente in base al modello “oggettività, soggettività e intersoggettività” – penso, per esempio, alla partizione delle funzioni dell'organismo, delle macrostrutture della filosofia del diritto, dei generi letterari e (con alcune limitazioni) della parte generale della filosofia della religione –, in altri passi, e senza mediazioni con questo principio di partizione, Hegel antepone la soggettività all'intersoggettività; in questi passi l'intersoggettività viene considerata come un semplice stadio sulla strada del raggiungimento di una soggettività puramente teoretica: si ricordi soltanto il modo di intendere la filosofia dello spirito soggettivo nell'*Enciclopedia* e la determinazione del rapporto tra spirito oggettivo e spirito assoluto. Da questa opzione in favore della soggettività alla fine della filosofia reale (nella quale sono peraltro presenti, come si è detto, alcuni momenti che vanno in senso opposto), opzione che scaturisce dalla logica, conseguono, com'è chiaro, le tesi che hanno maggiormente contribuito a discreditare l'impostazione di Hegel nella generazione a lui immediatamente successiva: l'interpretazione teoreticistica della filosofia pratica e la tesi della fine dell'arte nell'estetica.

Il presente lavoro potrebbe essere concisamente riassunto in questo modo: nella sua idea fondamentale – nella decisione per un idealismo assoluto nella forma in cui fu sviluppato per la prima volta da Platone – il

sistema di Hegel è convincente; ma la sua realizzazione è insoddisfacente². Questo risultato, da un lato, è negativo. Ma una delle convinzioni più importanti di Hegel è che la non verità di una posizione non si risolve in un nulla, bensì – almeno provvisoriamente – nella sua negazione determinata. Che cosa significa ciò nel nostro caso? Se il *programma* della filosofia hegeliana è assolutamente razionale, ma il suo *adempimento* è fallito a motivo di una falsa determinazione del rapporto tra soggettività e intersoggettività, si dovrebbe allora prendere in esame la possibilità di rinnovare questa filosofia determinando questo rapporto in modo diverso. Un tentativo del genere, pur avendo molto da apprendere da Hegel, dovrebbe avere come punto di orientamento lo stato attuale delle scienze e prendere ampiamente in considerazione i molteplici risultati della filosofia posthegeliana, risultati che gravitano attorno al problema dell'intersoggettività. Sicuramente questo tentativo potrebbe essere superiore alla capacità di un singolo individuo, ma il fatto che esso andrebbe realizzato solo con un impegno intersoggettivo corrisponderebbe proprio al principio dell'intersoggettività. In ogni caso l'analisi teoretico-interpretativa condotta in questo lavoro potrebbe costituire un incoraggiamento per intraprendere una ricerca sistematica in questa direzione: se essa produrrà risultati fecondi nei diversi ambiti particolari lo si potrà decidere solo dopo averla concretamente realizzata.

² È comunque chiaro che, a prescindere dalle inconsistenze presenti nella sua realizzazione, il sistema di Hegel *nella sua forma concreta* appartiene definitamente al passato: un sistema a cui siano ignote le più importanti scoperte scientifiche, le concezioni estetiche e le conquiste storiche degli ultimi centocinquant'anni non può sollevare la pretesa di conoscere il presente. Tutt'altra questione, però, è chiedersi se questi nuovi risultati siano incompatibili con un sistema di tipo idealistico-oggettivo.

POSTFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

Alla necessità di provvedere ad una seconda edizione del libro, che nel frattempo era andato esaurito, era possibile rispondere in due modi. Da una parte, un'opzione sensata era pensare ad una sua rielaborazione, ma, dall'altra, anche la semplice aggiunta di una postfazione si presentava come una possibile alternativa. L'essermi deciso in favore della seconda opzione dipende naturalmente anche dal fatto che questa era la soluzione di gran lunga meno onerosa. Ma i motivi specifici di questa scelta sono più profondi. A prescindere da tutti i difetti che oggi vi riconosco, l'opera scritta nel 1984 in cinque mesi ha, in primo luogo, una certa coerenza che in un rifacimento posteriore di tredici anni sarebbe andata inevitabilmente perduta. In secondo luogo, il libro ha avuto nel frattempo una tale ricezione da rendere assolutamente auspicabile che esso resti ancora accessibile nella forma in cui è stato a suo tempo pubblicato¹. È anche probabi-

¹ Mi limito a menzionare qui di seguito, senza alcuna pretesa di completezza (sono costretto a tralasciare, per esempio, le recensioni dell'Asia orientale, perché non sono in grado di comprenderle e non so nemmeno come citarle), le recensioni più importanti (di cui riporto il titolo solo nel caso in cui esso non coincida con il titolo del mio libro): Ch. Menke-Eggers, *Die letzte Begründung*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 8. 12. 1987; E. Rivera, in "Naturaleza y Gracia", 34 (1987) 2, 305-306; J. Balthasar, in "Philosophy and History", 21 (1988), 155-156 e 22 (1989), 143-144; R. Brauch, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 35 (1988), 535-536; L. de Vos, *Pleidooi voor een betere Hegel?*, in "Tijdschrift Word Filosofie", 50 (1988), 536-540; I.M. Fehér, *Az abszolút idealizmus és az interszubbektivitás problémája* (V. Hösle szisztematikus kommentárja a hegeli rendszerről), in "Filozófiai Figyelő" 10 (1988), 134-146, nonché in "Philosophischer Literaturanzeiger", 41 (1988), 220-225; W. Förster, in "Referateblatt Philosophie", 4 (1988), 223-225; V. Giacché, *Intersoggettività senza ontologia? A proposito di un recente libro su Hegel*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 67 (1988), 422-430; P. Hodgson, in "Religious Studies Review",

le che questa postfazione verrà letta da un numero maggiore di lettori che non un'eventuale revisione; dell'autocritica esplicita che segue prenderà dunque atto un numero maggiore di persone rispetto a quanto si sarebbe verificato nel caso di un'autocritica celata nel contesto di una rielaborazione. In terzo luogo, nello sviluppo del mio specifico programma filosofico *Hegels System* occupa un luogo determinato e sviluppare questo programma in ricerche sistematiche specifiche è più sensato che occuparsi di differenziare ulteriormente e correggere le analisi volte all'interpretazione teoretica del sistema presenti in questo lavoro.

In effetti l'aspetto provocatorio di *Hegels System* era ed è costituito dal fatto che in questo libro le idee di Hegel non sono riportate in modo

14 (1988), 140 (solo il I vol.); P. Körte, in "Die Zeit", 30. 9. 1988 (40), 81; R. B. Pippin, *Höslé, System and Subject*, in "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", 18 (1988), 5-19; R. Schürmann, in "Review of Metaphysics", 42 (1988), 387-389; Ch. von Wolzogen, *Absolute Intersubjektivität*, in "Neue Zürcher Zeitung", 17/18. 12. 1988, 66; O. Depré, in "Revue philosophique de Louvain", 87 (1989), 554-556; M. de Gandillac, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 1 (1989), 139-140; A.W. Gulyga - W.S. Malachow, in "Filosofskie Nauki", 11 (1989), 138-141; K. Hartmann, *Neuerscheinungen zu Hegels Logik der Philosophie*, in "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", 14.2 (1989), 60-71; L. Martínez G., in "Pensamiento Núm. 177", vol. 45 (1989), 114-115; A. Pažanin, in "Politička misao", 26 (1989), 177-178 e 27 (1990), 199-205; M.W. Roche, in "Journal of the History of Philosophy", 27 (1989), 630-632; W. Schmied-Kowarzik, in "Philosophisches Jahrbuch", 96 (1989), 402-414; A. Buha, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", 72 (1990), 108-113; E. Colomer, in "Actualidad bibliográfica", 54 (1990), 180-182; Th. Kesselring, in "History and Philosophy of Logic", 11 (1990), 124-129; G. Kruck, in "Theologie und Philosophie", 65 (1990), 437-440; M. de la Maza, *Neuere Literatur über Hegels Logik*, in "Hegel-Studien", 25 (1990), 161-186; K. Roth, in "Praktische Vierteljahresschrift", 1 (1990), 145-147; P. Schaber, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 44 (1990), 675-679; L. Illeterati, in "Schopenhauer-Studien" (1991), 344-347; P.J. Labarrière/G. Jarczyk/J.F. Kervegan, in "Archives de philosophie", 54 (1991), 455-456; R.R. Williams, in "Philosophy of Religion", 29 (1991), 125-127; J. Clam, in "Archives de philosophie du droit", 43: droit et esthétique (1995), 440-443. Un vero e proprio saggio sul libro è in sostanza l'articolo di K. Brinkmann, *Intersubjektivität und konkretes Allgemeines*, in *Kategorie und Kategorialität*, Festschrift für K. Hartmann zum 65. Geburtstag, hg. von D. Koch und K. Bort, Würzburg 1990, 131-169. A. von Werder è autore di una dissertazione che nel sottotitolo mi tributa un onore eccessivo, ma che è sostenuta da una profonda conoscenza delle motivazioni di fondo del mio libro (*Philosophie und Geschichte. Das historische Selbstverständnis des objektiven Idealismus bei Hegel und bei Höslé*, Diss. Aachen 1993). Non posso elencare qui le numerose discussioni di singole tesi del mio lavoro presenti in libri o saggi su Hegel. La postfazione che segue non ha affatto la pretesa di dar conto di tutte le obiezioni avanzate da coloro che si sono occupati, spesso in modo molto competente, del mio libro e degli stimoli da essi suscitati; ho scelto solo alcuni punti che mi sembrano particolarmente importanti.

meramente dossografico. *Hegels System* infatti, da un lato, inquadra storicamente, anzi dal punto di vista della filosofia della storia – e precisamente sul fondamento della filosofia della storia della filosofia elaborata in *Wahrheit und Geschichte*² –, il disegno sistematico hegeliano in quanto ultima forma compiuta dell'idealismo oggettivo dell'età moderna; dall'altro, proprio su questo fondamento prende sul serio questo sistema nella sua pretesa di verità e lo mette quindi a confronto con i risultati delle scienze più recenti, onde creare in tal modo la base per la costruzione di un sistema dell'idealismo oggettivo adeguato ai tempi. *Hegels System* non voleva fornire nulla di più che una base del genere, anche se nel 1984 mi rappresentavo questo sistema dell'idealismo oggettivo adeguato al nostro tempo, che doveva essere ancora elaborato, come sostanzialmente molto più simile a quello hegeliano di quanto non pensi oggi. La concretizzazione della filosofia pratica di questo sistema, che ho presentato nel frattempo³, mostra, sia nella vicinanza sia anche nella distanza da questo libro, quanto una filosofia pratica destinata al XXI secolo sia debitrice al disegno hegeliano, ma quanto debba peraltro allontanarsi da Hegel e andare oltre Hegel, per esempio nell'analisi dei problemi della crisi ecologica, di cui egli non poteva nemmeno avere nozione. Già nel 1984 nella critica presentata nel cap. 7.1. avevo tuttavia accennato al fatto che una filosofia pratica convincente può condurre al di là di Hegel, solo se nel contempo risale al di qua di Hegel e precisamente a Kant. A tal riguardo il mio libro respingeva assolutamente la concezione che tutta la storia precedente della filosofia sarebbe stata per così dire “superata” in Hegel, per quanto nello sviluppo che porta da Kant a Hegel esposto nel cap. 2 venisse riconosciuta una logica specifica che consentiva di ravvisare un compimento della filosofia trascendentale nell'idealismo oggettivo (o assoluto) hegeliano.

Proprio in questo consiste uno dei tratti caratteristici dell'interpretazione di Hegel qui presentata: Hegel viene considerato un filosofo trascendentale e di conseguenza il suo sistema viene analizzato soprattutto da un punto

² Stuttgart-Bad Canstatt 1984 [tr. it. (senza la terza parte) *Verità e storia*, Milano 1998]. Riflessioni successive sulla (filosofia della) storia della filosofia si trovano nel mio scritto *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, München 1996.

³ V. Höhle, *Moral und Politik*, München 1997. Questo libro costituisce una sintesi di gran parte del contenuto dei capitoli 5. 2-7. di *Hegels System* e di ricerche successive relative, tra l'altro, a concreti problemi etici e politici del presente [cfr. per esempio: *Philosophie der ökologischen Krise*, München ¹1994 (tr. it. *Filosofia della crisi ecologica*, Torino 1992); *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992, ²1995].

di vista teoretico e fondativo. Naturalmente si può leggere Hegel a partire dai suoi successori anziché dai suoi predecessori: familiare al pubblico italiano, per esempio, è un Hegel inteso a partire da Marx e da Croce; l'immagine di Hegel predominante in Italia si allontana perciò considerevolmente da quella qui presentata. Ma anche l'immagine "ermeneutica" di Hegel, rappresentata in modo esemplare dalle interpretazioni di Gadamer⁴, è animata in modo prevalente da un interesse rivolto alla realtà storica effettiva, in modo del tutto analogo a quanto avviene nelle interpretazioni marxista e crociana. Prendere in esame Hegel nella sua interezza – e quindi anche il metafisico che argomenta in modo trascendentale (e precisamente il rappresentante di una metafisica che è incompatibile con le premesse dello storicismo) e il filosofo della natura – è stato invece lo scopo specifico di questo libro; e all'interno della filosofia dello spirito a suscitare il mio interesse è stato soprattutto il disegno normativo presente nei *Lineamenti della filosofia del diritto*. Dall'immagine qui illustrata Hegel emerge non tanto come un precursore delle correnti filosofiche dominanti del XX secolo quanto come colui che porta a conclusione la tradizione classica dell'idealismo oggettivo iniziata con Parmenide e Platone; questo l'avevo messo senz'altro in conto, tanto più per non avere io mai ritenuto che il XX secolo rappresenti un momento culminante particolare nella storia della filosofia occidentale; la verità non ha nulla a che fare con l'attualità. Il metodo della critica immanente costituisce ancora, credo, un punto di forza di questo libro, in cui non si segue ciecamente Hegel, ma nemmeno si ritiene sufficiente una confutazione che si accontenti di rinviare al fatto che "oggi" si parte da altri presupposti: è proprio la legittimità di questi presupposti, infatti, a non essere certa.

Un difetto palese del secondo capitolo è, tuttavia, il seguente: il programma sistematico di Hegel viene reso plausibile solo in forza della sua connessione con Kant, Fichte e Schelling (e quest'ultimo in particolare viene penalizzato, come ha rilevato criticamente Schmied-Kowarzik). Mentre quelli che per Hegel sono i filosofi antichi importanti – per lo meno Platone e Aristotele – vengono di continuo menzionati nel corso della trattazione, i grandi razionalisti della prima età moderna restano del tutto nell'ombra. Questa circostanza ha a che fare – lo confesso apertamente –

⁴ Un'interpretazione americana di Hegel fortemente influenzata da Gadamer è quella di P. Redding, *Hegel's Hermeneutics*, Ithaca/London 1996. Non si contesta affatto che Hegel possa fornire un contributo significativo alla fondazione delle scienze ermeneutiche, ma all'interno del suo sistema l'ermeneutica va inquadrata come una disciplina fondata in una logica metafisica e non già come disciplina fondante al modo di Gadamer.

col fatto che al momento della stesura del libro non li conoscevo a sufficienza. Studiando Cartesio, Spinoza⁵ e Leibniz, mi è diventato sempre più chiaro quanto Hegel sia debitore al concetto di ragione comune a questi pensatori e quanto unilateralmente egli abbia privilegiato Spinoza all'interno della classica triade. Il sistema conclusivo dell'idealismo oggettivo moderno sarebbe stato molto diverso e presumibilmente più convincente, se Hegel avesse studiato Leibniz (le cui opere erano editate all'epoca in modo del tutto insufficiente) altrettanto profondamente di Spinoza. Non solo sotto il profilo del metodo (per esempio nella logica modale), ma anche sotto il profilo del contenuto il sistema di Leibniz dispone di una ricchezza di idee che non soltanto non sono superate nel sistema hegeliano, ma che addirittura non sono mai state prese in effettiva considerazione da Hegel. Un confronto esauriente dei sistemi di Hegel e di Leibniz resta ancora un'aspirazione, nonostante il libro di Ch. Axelos⁶, e riveste una grande importanza per uno sviluppo dell'idealismo oggettivo⁷. Nel frattempo ho quantomeno scritto un saggio su *Hegel e Spinoza* ("Tijdschrift voor Filosofie", 59 (1997), 69-88), che presenta un confronto teoretico-interpretativo tra i sistemi dei due pensatori; in una rielaborazione dell'opera sarebbe stato necessario integrarlo nel secondo capitolo.

Un altro autore della filosofia prekantiana che fu importante per Hegel è Montesquieu, che allora però non mi era familiare, non avendolo fatto oggetto di una lettura specifica. Sarebbe stato necessario impostare più chiaramente la doppia posizione dei *Lineamenti* – che si collocano tra una filosofia normativa del diritto e dello Stato, da una parte, e una scienza sociale filosofica, dall'altra –, prendendo in esame in modo dettagliato il programma del primo grande sociologo dell'età moderna⁸ (o, più preci-

⁵ Cfr. le mie lezioni sulla metafisica dell'età moderna disponibili finora soltanto in russo (Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel; purtroppo nel libro manca un capitolo su Leibniz), *Genii filosofii novogo vremeni*, Moskau 1992, 1995.

⁶ *Leibniz und Hegel: Affinität und Kontroversen*, Münster 1994.

⁷ A cui sta attualmente lavorando a Essen il sig. José de Sousa in una dissertazione su questo tema.

⁸ Su Hegel e Montesquieu cfr. il lavoro apparso nel frattempo di B. Coppieters, *Kritik einer reinen Empirie*, Berlin 1994. Nell'"Introduzione" alla traduzione tedesca, di Ch. Jermann e mia, della *Scienza Nuova* (Hamburg 1990; tr. it. *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Milano 1997) ho messo in rilievo, anche e proprio in rapporto al programma sistematico di Hegel, le peculiarità filosofiche del programma di filosofia della cultura di G. Vico, un autore affine spiritualmente a Montesquieu, ma quasi certamente ignoto a quest'ultimo (e a Hegel).

samente, il secondo, perché preceduto da Vico). Numerosi sono i riferimenti concreti a Montesquieu nei *Lineamenti* e il suo influsso su Hegel è assai grande, anche là dove Hegel non si richiama a lui in modo esplicito. Come la metafisica di Hegel è uno spinozismo rinnovato sul fondamento della filosofia trascendentale kantiana, così i suoi *Lineamenti* sono il grandioso tentativo – anche se in ultima istanza incoerente a causa della irrinunciabile differenza tra modo di considerare descrittivo e normativo – di unire la filosofia del diritto di Kant e Fichte con il programma di filosofia sociale di Montesquieu, e più esattamente, come è naturale, sul fondamento del metodo dialettico.

Occasionalmente è stata criticamente rilevata un'insufficienza oggettiva del mio libro: l'aver fatto ricorso alla "Freundesvereinsausgabe" per le lezioni di Hegel che non erano ancora state pubblicate in un'edizione critica (ma quanto già allora era disponibile in edizioni critiche è stato da me pienamente utilizzato). Ammetto volentieri che una scrupolosa filologia hegeliana ha assoluto bisogno di un'edizione dei singoli corsi di lezioni e naturalmente io stesso attendo ansiosamente la prosecuzione – purtroppo esitante – dell'edizione critica. Quando saranno finalmente pubblicate le "Nachschriften" dell'*Estetica* hegeliana, tutti potranno stabilire quanto nel testo presente risalga agli interventi di Hotho. Ma fin tanto che i singoli corsi di lezioni non sono pubblicati, sarebbe assurdo rinunciare alle lezioni (ed anche alle aggiunte) della "Freundesvereinsausgabe" in un'analisi del sistema di Hegel, soprattutto quando l'interesse che ne è alla base non è in via primaria un interesse filologico, bensì un interesse volto all'interpretazione teoretica del sistema o affatto sistematico. Gli editori della "Freundesvereinsausgabe" avevano una notevole comprensione del sistema di Hegel e, anche se alcuni passi dei testi tratti dalle lezioni non risalgono a Hegel, ma ai loro interventi, da loro possiamo imparare a prendere in profonda considerazione ulteriori possibili sviluppi del sistema hegeliano. Anzi, un aspetto importante, che mi sta particolarmente a cuore, della presente opera, è costituito dall'esame piuttosto ampio delle correzioni apportate al sistema hegeliano dagli allievi di Hegel, la maggior parte dei quali lo criticavano in modo immanente. Naturalmente non ho mai avuto l'intenzione di sostenere che Rosenkranz e Michelet, per esempio, siano pensatori dell'originalità di Schopenhauer o di Nietzsche, ma è certo che colui che cerca di imparare dal genio sistematico di Hegel può soltanto trarre vantaggio dalle loro riflessioni sul sistema hegeliano.

Anche se i problemi relativi alla genesi complessa del sistema hegeliano o, ancor di più, dell'idealismo tedesco in generale – problemi che negli ultimi dieci anni sono stati ulteriormente approfonditi⁹ – non rientravano nell'orizzonte del libro (ed anche la *Fenomenologia dello spirito* vi era fortemente trascurata in quanto in ultima analisi esterna al sistema, senza che con ciò ne venisse contestata la ricchezza fenomenologica¹⁰), credo di essere riuscito di tanto in tanto a gettare luce su alcune fratture nello sviluppo filosofico di Hegel, come, per esempio, nelle mie argomentazioni sulla struttura triadica e tetradica del sistema esposte nel cap. 3.4. In queste riflessioni di Hegel degno di nota mi sembra il fatto che le sue scelte sistematiche tarde non sono affatto sempre più illuminanti o meglio fondate di quelle precedenti; una storia della genesi del sistema hegeliano non è perciò semplicemente una storia di progressive acquisizioni positive, ma anche una storia di perdite. Non è forse senza interesse ricordare che le considerazioni teoretico-interpretative menzionate si trovano in stretta connessione con i miei successivi tentativi di trasformare la teoria popperiana dei tre mondi in una teoria dei quattro mondi¹¹; ricerca sistematica e ricerca storica (in particolare teoretico-interpretativa) possono senz'altro reciprocamente arricchirsi e il loro rigido isolamento costituisce per entrambe un danno a media scadenza. Nella scoperta di una sfera peculiare dell'essere, peraltro sussunta più tardi troppo frettolosamente sotto il concetto di spirito, consiste uno dei più grandi contributi hegeliani ed ogni ontologia convincente dell'essere sociale non potrà fare a meno di riallac-

⁹ Cfr. per esempio il grande studio di D. Henrich su Hölderlin: *Der Grund im Bewußtsein*, Stuttgart 1992 o M. De Angelis, *Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal*, Frankfurt 1995.

¹⁰ Il contenuto di teoria dell'intersoggettività presente nella *Fenomenologia* è stato nel frattempo sottolineato da uno studioso statunitense come D.M. Parry, *Hegel's Phenomenology of the "We"*, New York ecc. 1988. Di una recente introduzione a quest'opera è autore uno tra i migliori conoscitori dello sviluppo del sistema: H.S. Harris, *Hegel. Phenomenology and System*, Indianapolis/Cambridge 1995. J. Schmidt ha appena pubblicato un notevole e dettagliato commento ai tre ultimi capitoli: "Geist", "Religion" und "absolute Wissen", Stuttgart ecc. 1997; il capitolo sulla ragione era stato commentato in modo analitico già nel 1992 da K.E. Kaehler e W. Marx (*Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1992). Un "ponte" interessante tra "fenomenologia" e "filosofia del diritto" è stato costruito da P. Cobben, *Postdialectische zedelijkheid*, Kampen 1996.

¹¹ Cfr. V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, 1997, 213 segg. (questo libro costituisce il confronto con la pragmatica trascendentale annunciato nella "Vorbemerkung" alla "Studienausgabe" di *Hegels System* [qui non tradotta, N. d. c.]).

ciarsi a Hegel, anche perché egli evita assolutamente le unilateralità tipiche di un sociologismo immanentista; in Hegel infatti la logicità è una vera e propria sfera dell'essere, che non va in nessun modo ridotta alle teorie della logicità prodotte socialmente nel corso del tempo: è la logicità a costituire lo spirito oggettivo e assoluto, e non viceversa.

È in connessione con il desiderio di una fondazione logica della teoria dell'essere sociale (e quindi dello spirito oggettivo e assoluto) che viene posto nell'ambito di questo libro per la prima volta il problema di una prefigurazione logica dell'intersoggettività. Sono tuttora del parere che la questione relativa alla corrispondenza tra logica e filosofia reale costituisca un problema centrale, anche se per lo più trascurato, del sistema hegeliano, problema che, in mancanza di una soluzione più soddisfacente di quella che Hegel stesso è riuscito a fornire, ne mette in pericolo tutto il programma. Può darsi certamente che l'unico modo per venirne a capo non sia l'ampliamento della logica in una teoria dell'intersoggettività; una concreta alternativa è tuttavia irrinunciabile, se si deve disporre di un criterio apriorico per dare ragione del momento in cui lo sviluppo del sistema può considerarsi concluso. Il filo conduttore ideale dell'intero libro sta nella tesi che l'intersoggettività è qualcosa di più di una labile struttura scaturente dalla molteplicità contingente delle soggettività finite, fondata nella natura, e che deve invece essere assolutamente assunta ad oggetto della filosofia prima; oltre che nel cap. 3.3.2.4., questa idea viene ulteriormente giustificata nel cap. 4.2, analizzando la costruzione della logica hegeliana¹². Si tratta inoltre di un'idea attraente, anche perché sul piano dei contenuti getta un ponte verso la filosofia contemporanea posthegeliana, che è determinata dal problema dell'intersoggettività in un modo del tutto diverso rispetto alla filosofia dell'età moderna. Nel trascendimento del *cogito*, che ancora in Husserl in modo del tutto simile che in Cartesio, costituisce il "fundamentum inconcussum" della filosofia, sta il denominatore comune di impostazioni così differenti come quelle di Heidegger, Wittgenstein, Gadamer e Levinas, anche se assai meno accettabile in questi autori è la rinuncia all'autonomia della ragione o, come minimo, il pericolo che minaccia tale autonomia. Quella tesi resta nondimeno, come numerosi recensori hanno criticato a buon diritto, puramente programmatica ed io ammetto francamente che non sono riuscito a precisarla sistematicamente e a svilupparla ulteriormente nei miei lavori successivi. Ciò

¹² Cfr. ora anche P. Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff*, Würzburg 1991.

dipende, tra l'altro, dal fatto che negli ultimi dieci anni ho lavorato in via primaria alla filosofia pratica e non a quella teoretica.

Il quarto capitolo del libro è ben lontano dall'essere un commentario completo della *Scienza della logica*. Quasi del tutto ignorata è soprattutto la logica dell'essenza, per esempio la teoria di Hegel delle determinazioni modali, eccentrica e a mio parere insufficiente, ma decisiva per la comprensione della struttura profonda della sua metafisica. Ma anche le discussioni sul metodo nel cap. 4.1. non includono l'intero arsenale della complessa argomentazione hegeliana. Per fortuna nell'opera di D. Wandschneider *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*¹³ abbiamo ora a disposizione uno scritto che rappresenta un effettivo progresso nella penetrazione razionale della dialettica e in cui riflessioni metodologiche fondamentali sono connesse con una ricostruzione argomentativa concreta della logica della qualità. Restano anche qui naturalmente questioni aperte, ma ci sono appunto risposte anche a molte questioni finora aperte. In effetti si può ottenere un consenso sulla dialettica, solo se si riconosce che Hegel si attiene ad una impostazione che è ignorata dalla logica formale, ma che tuttavia non è necessariamente in contraddizione con quest'ultima. Cercare di penetrare il sistema di Hegel con i mezzi concettuali della filosofia analitica è sicuramente sensato ed è in gran parte ancora un'aspirazione¹⁴; vanno salutati con favore anche confronti della posizione hegeliana con posizioni di pensatori provenienti dalla tradizione analitica¹⁵. In generale si deve essere grati alla ricerca hegeliana anglosassone, che ha contribuito in modo sostanziale a precisare il discorso su Hegel¹⁶. La mancanza di chiarezza nell'uso della parola "dialettica" nell'ambito della filosofia tedesca ha per lungo tempo complicato un'analisi razionale del sistema hegeliano e non si può sottolineare abbastanza che, per esempio, le associazioni presenti nella *Dialettica negativa* di Adorno ben poco hanno a che fare con il procedimento di Hegel¹⁷. Ciò che fa del procedimento hegeliano un

¹³ Stuttgart 1995.

¹⁴ Un tentativo in questa direzione è costituito da P. Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn ecc. 1992.

¹⁵ Cfr., per esempio, L. Steinherr, "Holismus, Existenz und Identität". *Ein systematischer Vergleich zwischen Quine und Hegel*, Otilien 1995.

¹⁶ Cfr., per esempio, R.B. Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989 o A.W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge ecc. 1990.

¹⁷ Ciò non vuol dire che Adorno non abbia detto nulla di importante nella storia della filosofia e nell'estetica. Cfr. a tal proposito M. Bozzetti, *Hegel und Adorno*, Freiburg/München 1996.

procedimento in linea di principio più ricco (pur se spesso carente nella sua attuazione) è, per un verso, la considerazione delle categorie al livello della forma oltre che nel loro significato; Hegel possiede un senso singolare per le contraddizioni performative. Per un altro verso, la dialettica di Hegel mira ad una costituzione sistematica dei nostri concetti fondamentali; e dal momento che oggi la teoria empiristica del concetto, come era stata elaborata per esempio da Locke, è universalmente considerata fallita e si riconosce quindi che le nostre categorie non derivano dall'esperienza, la richiesta hegeliana di istituire una connessione ordinata tra i nostri concetti deve essere salutata con favore anche da coloro che non condividono il metodo di Hegel e che, a differenza di quest'ultimo, vogliono restare fedeli, per esempio, ad una versione debole della teoria empiristica del giudizio.

Per quanto riguarda la filosofia reale di Hegel, sono ancora dell'opinione che uno dei suoi grandi punti di forza risieda proprio nella filosofia della natura (l'averne reso accessibile l'importanza sistematica è stato soprattutto merito di Wandschneider). Mi riferisco, da un lato, al fatto che Hegel – a differenza della filosofia attuale e ciò non torna a merito di quest'ultima – dispone in generale di una filosofia della natura e che ne ha fondato in modo convincente la collocazione nel complesso unitario del suo sistema. È verosimile che soltanto un analogo ordinamento della natura nel complesso unitario dell'essere possa offrire una fondazione plausibile di una pratica sensata nei confronti della natura, pratica che davanti alla imminente catastrofe ecologica è diventata addirittura necessaria ai fini della sopravvivenza¹⁸; infatti, solo se la natura possiede un valore intrinseco e se nel contempo lo spirito resta ad essa sovraordinato, può diventare plausibile perché lo sfruttamento distruttivo della natura sia altrettanto sbagliato dell'instaurazione di uno stato in cui lo spirito si dissolva in essa (e che per un panteismo naturalistico nemico dello spirito è indifferente, quando non addirittura auspicabile). È vero che dalla posizione della natura nel sistema Hegel si è limitato a trarre nella filosofia del diritto conseguenze unilaterali (la critica del suo antropocentrismo sviluppata nel cap. 7.3.3. è troppo prudente), ma grande rimane il potenziale della sua filosofia della natura per una metafisica ed un'etica adeguate della crisi ecologica. D'altro canto, sono ancora notevoli anche concrete

¹⁸ Cfr. F. Reusswig, *Natur und Geist: Grundlinien einer ökologischen Sittlichkeit nach Hegel*, Frankfurt/New York 1993.

vedute particolari di Hegel sulla natura, nonostante tutti i loro evidenti difetti. La concezione di Hegel, secondo la quale l'approccio alla natura tipico delle scienze non guarda all'intero della natura stessa, è tanto più convincente in quanto egli non dispone affatto di una complessa teoria della scienza, che purtroppo io in questo libro ho in gran parte trascurato¹⁹. Soprattutto nell'ambito della filosofia della biologia il disegno sistematico di Hegel va annoverato tra i più grandi disegni sistematici della tradizione, paragonabile alle teorie dell'organico di Aristotele e di Hans Jonas. Hegel peraltro non ha reso feconde in misura sufficiente le sue visioni biologiche per l'antropologia; nella separazione assoluta tra animale e uomo egli resta infatti un pensatore postcartesiano e predarwiniano.

Un problema presente nell'impostazione hegeliana, e che allora avevo ancora del tutto ignorato, riguarda però il rapporto tra fisico e psichico. Questo problema, che aveva tormentato tutto il XVII secolo e che sulla base dell'idealismo soggettivo di Berkeley e di Fichte era stato privato del suo oggetto (le difficoltà di risolverlo furono anzi una causa dello sviluppo di sistemi idealistico-soggettivi), si pone in modo nuovo nella cornice del sistema di Hegel, che è un idealista oggettivo. Per quanto riguarda gli animali, ai quali, a differenza di Cartesio, attribuisce sensazioni, Hegel ignora il problema; la posizione esposta nell'antropologia (§ 389) è una di quelle di più ardua comprensione in tutta la sua opera. Si ha la forte impressione di trovarsi di fronte ad un passo in cui Hegel cerca mediante parole vuote di scansare uno dei più seri problemi della filosofia (ancora oggi ben lontano da una soluzione), invece di ammetterne apertamente la natura aporetica. Naturalmente in connessione con tale questione emerge anche il problema della sostanzialità dell'anima e qui indubbiamente la risposta di Hegel è chiara ed esplicita: diversamente da Leibniz, egli sostiene un'impostazione spinoziana, in cui la sostanza viene sostituita da uno spirito sovraperpersonale; ma che questa risposta sia anche quella giusta è peraltro assai dubbio. Problemi aggiuntivi nell'ambito della filosofia dello spirito emergono dal fatto che, come Leibniz, Hegel può essere considerato un precursore di una teoria dell'inconscio; ma processi spirituali inconsci non vanno senz'altro attribuiti né al fisico né allo psichico.

All'interno della teoria dello spirito soggettivo, la cui partizione è una di quelle meno soddisfacenti presenti nell'opera di Hegel, sono evidenti diverse lacune, come, per esempio, la mancanza di un'ampia teoria

¹⁹ Cfr. ora W. Neuser, *Natur und Begriff*, Stuttgart/Weimar 1995.

delle emozioni. Particolarmente ricco di conseguenze è però il difetto seguente. Hegel coglie indubbiamente con notevole sensibilità singole abnormità dello spirito umano: la sua dottrina delle malattie psichiche è un contributo importante e soprattutto la sua analisi della logica delle lotte per il riconoscimento può avanzare la pretesa di aver dissodato un nuovo terreno per la filosofia. Gli manca tuttavia in gran parte quel senso che gli consentirebbe di cogliere la bassezza di molti motivi umani. La distruzione dell'autoinganno dell'uomo, inaugurata dai moralisti francesi, ma che in altra forma e con altra intenzione si trova anche in autori come Hobbes e Spinoza, non è "superata" nella dottrina hegeliana dell'uomo. È vero che siamo debitori a Hegel di alcune indovinate obiezioni contro determinate tendenze presenti in quella impostazione (si pensi alla brillante polemica contro i camerieri psicologici); ma con queste obiezioni non viene confutata l'impostazione che proprio nel XIX e nel XX secolo è stata portata a compimento (fino alla perfezione) da filosofi e psicologi di lingua tedesca come Schopenhauer, Nietzsche e Freud. Non si può comprendere in modo adeguato il declino dell'hegelismo nella seconda metà del XIX secolo, se non si prende in considerazione la forza di attrazione dell'antropologia ispirata dai moralisti (tra l'altro sulla letteratura: si pensi solo a Thomas Mann). L'idealismo oggettivo può diventare una filosofia adeguata ai tempi solo integrando questo modo di vedere al suo interno.

L'analisi della filosofia dello spirito oggettivo costituisce non soltanto il capitolo più lungo del libro, ma anche quello che tratta nel modo più esauriente il suo oggetto. Il mio approccio peraltro fu determinato in modo assai forte da posizioni normative, soprattutto da posizioni giuridiche, mentre il punto di vista delle scienze sociali (tra cui l'economia²⁰ e la scienza politica) fu preso in considerazione troppo sbrigativamente. Hegel, infatti, è un autore di primo piano non solo in quanto filosofo del diritto e filosofo politico, ma – a differenza di Kant e Fichte – anche in quanto scienziato sociale, pur non essendo riuscito a realizzare una convincente mediazione tra le due posizioni, che in nessun caso vanno identificate. (Numerosi problemi normativi non possono comunque essere risolti senza avere una competenza nelle scienze sociali, cosicché i *Lineamenti* includono alla fin fine più materiale per un'ampia filosofia pratica di quanto non ne includano le opere corrispondenti di Kant e Fichte. A ciò si ag-

²⁰ Cfr. a tal riguardo B.P. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990.

giunga che, per quanto Hegel non disponga di un'elaborata etica individuale, nella sezione sulla «Moralità», a differenza di Kant e soprattutto di Fichte, egli riconosce un parziale diritto alla posizione dell'utilitarismo, pur senza discuterla a fondo). Per quel che concerne l'influsso di Hegel sulle scienze sociali successive, evidente è l'hegelismo volgare della sociologia marxiana, ma animato dallo spirito hegeliano è anche il grande tentativo di Ferdinand Tönnies di sviluppare in *Gemeinschaft und Gesellschaft* un sistema delle fondamentali categorie sociologiche, ben più, per esempio, del modo di procedere neokantiano di Max Weber. Resta singolare il fatto che nella dottrina esplicita delle categorie di Hegel manchi ancora il concetto di potere, che da Nietzsche fino a Foucault è diventato una categoria fondamentale della filosofia e della scienza sociale moderna e che corrisponde nella sua astrattezza e avalutatività al concetto di forza della scienza della natura.

Questa assenza può essere spiegata. Infatti, quanto più Hegel inserisce nel discorso normativo vedute descrittive, tanto meno la sua sociologia è effettivamente avalutativa, poiché le strutture fondamentali del sociale, da lui descritte, partecipano della normatività del concetto. Ora si può certamente concedere a Hegel che ogni concetto ha valenza normativa (ciò è indicato in modo plastico dal termine "tipo ideale"), ma questa normatività, che troviamo per esempio anche in un concetto come "totalitarismo", va assolutamente distinta dalla specifica normatività morale, a cui non soddisfa anche o proprio quello Stato che corrisponde nel modo più completo al tipo ideale "Stato totalitario". Ma Hegel carica di continuo il suo concetto del concetto anche di specifica normatività morale, e se la sbriga facilmente, tra l'altro, con la cattiveria e il male, negando ad essi concettualità e realtà effettiva. Il che purtroppo non costituisce una soluzione di questo problema fondamentale, che si pone per ogni forma di idealismo oggettivo. Né la soluzione diventa migliore per essere stata concepita per la prima volta già nel V secolo a. C. e precisamente da Euclide di Megara, dalla cui sintesi di teoria socratica del bene e ontologia eleatica scaturì la tesi che il male sarebbe in senso proprio non-essere.

Accanto a questa strategia "megarica" di soluzione, nonché a quella dialettica, che va distinta dalla prima e secondo la quale il positivo produce in modo concettualmente necessario il negativo, si trova in Hegel, in connessione con la strategia dialettica, un modo di argomentare tipicamente moderno e precisamente il modo di argomentare fondato sulla filosofia della storia. Nel presente lavoro la filosofia hegeliana della storia è

trattata assai brevemente²¹, il che, per un verso, è comprensibile alla luce dell'interesse conoscitivo che ne è alla base; la collocazione della filosofia della storia all'interno del sistema non è, infatti, assolutamente plausibile. Per un altro verso, un'analisi della filosofia hegeliana della storia così come essa è di fatto e soprattutto della storia della sua fortuna non può evitare di riconoscerne l'enorme influenza sulla coscienza del XIX secolo, e precisamente sulla coscienza borghese colta non meno che su quella della filosofia successiva. Il tentativo di Marx di sollevare la storia ad istanza ultima di legittimazione dopo l'eliminazione di ogni trascendenza è certamente molto distante dal platonismo di Hegel; ma comune ai due autori è una sorta di spinozismo evoluzionistico, e Hegel, come un Giano bifronte, si colloca sulla soglia tra due epoche, nella prima delle quali il supremo principio di legittimazione era Dio e nella seconda la storia. Straordinaria è la ricchezza della filosofia hegeliana della storia, e invero sia per quel che riguarda le concezioni di natura generale sui fattori del processo storico sia per quel che riguarda l'analisi concreta dell'Europa occidentale moderna; e ciò nondimeno l'opera lascia un'impressione di disagio per tre motivi. In primo luogo, nel suo evoluzionismo un po' semplicistico (che lascia peraltro spazio ad una posizione più complessa nella teoria estetica delle forme d'arte) Hegel tende a svalutare le culture precedenti, intendendole come meri gradi di passaggio; gli è estranea la concezione che in queste culture siano presenti aspetti che la civiltà europea occidentale dovrebbe prendere a cuore, valori che essa non ha superato e che invece può e deve prendere in considerazione. In secondo luogo, Hegel ignora quasi completamente il potenziale autodistruttivo caratteristico della cultura europea occidentale (pur avendo comunque compreso per tempo la questione sociale). È vero che nessuno potrà biasimarlo per non aver previsto gli sconvolgimenti del XX secolo; ma che, dopo gli orrori di questo secolo e davanti ai pericoli del successivo, una spensierata connessione con la sua filosofia della storia al modo di F. Fukuyama²² sia fuorviante, è cosa che in realtà si comprende da sé. In terzo luogo, il modo sbrigativo con cui Hegel si lascia dietro gli sconfitti della storia continua ad essere ripugnante. Una sorta di euforia trionfalistica gli fa accettare a

²¹ Come anche la filosofia della storia della filosofia, che era stata il tema di *Wahrheit und Geschichte*. Sul problema dell'inizio della filosofia v. il lavoro recente di M. Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Milano 1997.

²² *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

buon mercato i milioni di vittime come mezzo necessario per il raggiungimento della coscienza della libertà, mentre la sua tesi della storia del mondo come tribunale del mondo sembra legittimare la più brutale fatticità (E § 548, R § 340). Accenni in direzione del positivismo del potere emergono chiaramente negli ultimi paragrafi della *Filosofia del diritto* ed anche la dottrina hegeliana della guerra, che comprende a livello descrittivo una ricchezza di osservazioni indovinate al modo dei “realisti” moderni, è di gran lunga inferiore sul piano normativo (non tanto per quel che concerne lo *jus in bello*, quanto per quel che riguarda lo *jus ad bellum*), per esempio, alla tradizione cristiana della guerra giusta; secondo Hegel, infatti, pressoché ogni motivo di guerra è legittimo. Già nel XVI secolo la tesi hegeliana che contro il popolo dominante «gli spiriti degli altri popoli sono privi di diritti» aveva fatto inorridire Vitoria (R § 347).

Come è noto, Hegel ha la pretesa di aver realizzato una teodicea strettamente connessa proprio con la filosofia della storia più che con qualsiasi altra disciplina settoriale (12. 28, 540 (15, 370)). Ciò è addirittura inquietante, considerando le appena menzionate tendenze al positivismo del potere. È vero che Ivan Karamazov può essere blasfemo nel suo brusco rifiuto di una unilaterale compensazione nell’aldilà di ingiustizie verificatesi nell’aldiquà, ma santificare le ingiustizie dell’aldiquà in quanto tali è sicuramente qualcosa di ancora più blasfemo. Si può certamente ammettere che l’apertura nei confronti di idee escatologiche, come nello scritto *La fine di tutte le cose* di Kant, minaccia la conclusione del sistema; ma si tratta di un prezzo che si dovrebbe essere pronti eventualmente a pagare in vista di una soluzione più soddisfacente del problema della teodicea. L’immanentismo della filosofia della storia ha certamente ragione nel sostenere che sussiste un dovere di impegnarsi su questa terra per edificare rapporti giusti e che vanno condannati quei rappresentanti della religione che col rinvio all’aldilà vogliono rendere perenni le ingiustizie dello *status quo*. Ma, innanzi tutto, anche il progresso che dobbiamo esigere sulla base di motivi morali non può cambiare nulla al fatto che le vittime della storia non possono essere risarcite in questo mondo determinato dalla irreversibilità del tempo (pur essendo tale risarcimento un’assoluta esigenza di giustizia). Inoltre, anche nel caso in cui si sia protetti dalle più stabili istituzioni di uno Stato di diritto, si dovrebbe mantenere sempre, considerando la natura umana, la coscienza vigile nei confronti della possibilità di un’improvvisa spaventosa ricaduta in una barbarie peggiore di quella dei popoli arcaici; proprio se si è interessati ad ulterio-

ri futuri progressi dello Stato di diritto, non si dovrebbe mai dimenticare questa lezione del XX secolo.

Il monoteismo di Hegel, come quello di Spinoza, non è un monoteismo escatologico; in ciò si distingue da quello cristiano o islamico. È vero che l'escatologia, secondo la natura della cosa, è una disciplina poco precisa (così l'idea di un ritorno dello spirito singolo all'assoluto può essere senz'altro connessa a quella di un illimitato proseguimento della storia finita); ma nel fatto di mantenere aperta la questione escatologica risiede forse una parziale superiorità della teologia tradizionale nei confronti del grandioso tentativo di Hegel di una sua penetrazione razionale. Sicuramente gli argomenti per mantenere aperta la questione devono essere di natura razionale (e invero, a voler essere precisi, di natura teologico-etica); ma può darsi che la teologia razionale di Hegel non abbia completamente esaurito il concetto della ragione. Una cosa è tuttavia chiara: il chiarimento argomentativo del Cristianesimo fornito da Hegel dovrebbe essere esemplare per ogni teologia del futuro. La sottile interpretazione della cristologia a livello della filosofia della storia – l'aspetto divino nell'Incarnazione costituisce, secondo Hegel, la svolta nella determinazione del rapporto tra uomo e Dio, che alla fine rende possibile il moderno Stato di diritto – e il superamento della cristologia nella pneumatologia – ossia il suo gioachimismo della ragione – hanno un rigore interno che manca alla massima parte dei disegni di teologia cristiana del passato e del presente; soprattutto la sua teologia razionale è immunizzata nei confronti delle scoperte esegetiche, che a partire dal XIX secolo hanno provocato specialmente nella teologia protestante una crisi sempre più grave di credibilità.

Un punto di vista filosofico trascendentale non può rinunciare all'autonomia della ragione (che, a mio parere, implica necessariamente l'idea della fondazione ultima); deve quindi mettere in conto un'analisi razionale della fede in una vera e propria rivelazione. Per una coscienza non-trascendentale il privilegiare determinati testi come fonti di legittime pretese di validità è pur sempre accettabile. Ma se questi testi vengono sottoposti al metodo storico, che mostra in essi, per esempio, la presenza di numerose idee non coerenti tra di loro (la cui coesistenza nella Sacra Scrittura del Cristianesimo differenzia sicuramente quest'ultima dal testo sacro dell'Islam, il che peraltro non costituisce solo un pericolo, ma anche e proprio un'opportunità ed un arricchimento), il restare fedeli al loro statuto privilegiato sotto il profilo della validità teoretica non è particolarmente convincente nemmeno per una coscienza non-trascendentale. Ciò tanto

più che l'esegeta in ultima istanza solleva a criterio ultimo la sua scelta personale e la sua personale valutazione di quei testi: l'apparente oggettivismo si risolve quindi in un soggettivismo che talora addirittura inganna sé e gli altri. Solo un concetto oggettivo di ragione, un concetto di tipo non contestuale, può legittimare la propria scelta in un modo vincolante. Con ciò non si contesta che nell'ambito di una filosofia della storia si possa e si debba attribuire un'importanza particolare a quei testi che più si avvicinano al punto di vista della ragione; così come non si contesta che proprio un concetto razionale di Dio debba riconoscere una particolare logica di sviluppo nella conoscenza storica dell'assoluto e nella realizzazione della legge morale. Appunto questo è fornito dalla filosofia hegeliana della religione; e alla teologia va raccomandato pressantemente di prenderla nella più profonda considerazione, proprio se il processo di decadenza del Cristianesimo, da Hegel previsto con chiarezza inquietante, va arrestato. Grandioso resta soprattutto il contributo di Hegel alla razionalizzazione della dottrina trinitaria, e questo libro non è stato del tutto inutile, se ha reso possibili nuovi impulsi allo sviluppo di questo programma.

Per quel che riguarda l'estetica hegeliana, non c'è alcun dubbio che in essa, come in nessun'altra teoria estetica, sono connesse in modo estremamente appropriato considerazione valutativa e considerazione storica, mentre attualmente le scienze dell'arte, della musica e della letteratura si sono completamente congedate dalla dimensione valutativa, pagando così il prezzo di avere sempre meno da dire al pubblico colto. In particolare la poetica di Hegel e al suo interno soprattutto la teoria del dramma costituiscono prospettive importanti²³. Ma anche per le altre arti continua ad essere fecondo l'approccio estetico concentrato sull'opera d'arte stessa²⁴. «Il grande merito di Hegel è aver liberato l'estetica dal soggettivismo che l'aveva dominata fino a Kant», scrive un autore, che certamente non è un hegeliano, bensì il più importante filosofo analitico dell'Europa continentale²⁵.

²³ La teoria hegeliana della tragedia, anche nel suo significato etico e politico, è stata analizzata di recente da diversi autori: M. Schulte, *Die "Tragödie im Sittlichen". Zur Dramentheorie Hegels*, München 1992; Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, Frankfurt 1996. A questi libri è di gran lunga superiore per originalità sistematica e per la ricchezza degli esempi analizzati M. Roche, *Tragedy and Comedy. A Systematic Study and a Critique of Hegel*, Albany, NY 1998. L'opera di Roche costituisce un effettivo arricchimento della teoria del dramma.

²⁴ Cfr. St. Bungay, *Beauty and Truth. A Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford 1987.

²⁵ F. von Kutschera, *Ästhetik*, Berlin/New York 1989, 196.

La teoria hegeliana è tuttavia così fortemente determinata dal dominio del concetto che resta dubbio se Hegel abbia reso effettivamente giustizia alle arti figurative e alla musica. Un'estetica non può essere completa senza una teoria dell'intuizione e delle emozioni più ampia di quella hegeliana. Si pone qui naturalmente la questione dello statuto dell'intuizione. Il fatto che una composizione determinata di colori piaccia dipende forse da fattori psicologici percettivi contingenti, che potrebbero essere spiegati in parte persino dal punto di vista della biologia evoluzionistica? O, per esempio, i colori complementari sono complementari per motivi oggettivi? E in caso affermativo: come potrebbe essere fondata una tale asserzione? È pensabile una sorta di teoria di un'intuizione pura che eviti il soggettivismo di Kant, a cui aveva pensato, per esempio, Max Scheler?

Si tratta di autentiche questioni aperte a cui il sistema di Hegel non risponde. In conclusione va peraltro ribadito esplicitamente che la critica precedente – che era una critica più a *Hegels System* che al sistema di Hegel – non ha cambiato affatto la mia convinzione di fondo: il sistema di Hegel è uno dei sistemi più compiutamente coerenti ed anche più ricchi sul piano fenomenologico tra tutti i sistemi del passato. Ognuna di queste due qualità è di per sé già abbastanza difficile da attuarsi; la loro connessione rende il sistema di Hegel una delle più grandi realizzazioni della filosofia occidentale. Integrare la ricchezza presente nelle scoperte analitico-concettuali e fenomenologiche della filosofia posthegeliana e nelle visioni logiche e empiriche delle scienze singole posthegeliane in un sistema che non sia inferiore per coerenza a quello hegeliano: questo resta il compito più ambizioso della filosofia attuale; abbandonarlo anche come idea regolativa significherebbe tradire ciò che la filosofia fin dai suoi inizi ha preteso di essere ed ha aspirato ad essere.

Essen, estate 1997

V. H.

INDICE DEI NOMI

- Abegg H., 626
Adorno T.W., 801
Agostino, 203, 395, 751, 782
Albert H., 274
Albrecht R., 71
Albrecht W., 287
Anassagora, 444
Angehrn E., 191, 352
Anselmo d'Aosta, 320
Apel K.-O., 65, 194, 274, 515 *seg.*,
702
Apelt W., 703
Archimede, 363
Aristotele, 99, 115, 119, 124, 125, 127,
133, 142, 145, 146, 182, 232, 254,
255, 256, 259, 260, 279, 296, 307,
314, 318, 324, 326, 338 *seg.*, 354,
362, 364, 381, 382, 387, 388, 390,
405, 413, 431, 432, 446, 472, 483,
487, 491, 493, 530, 537, 605, 620,
639, 647, 671, 673, 677, 691, 693,
740, 775, 796, 803
Aschenberg R., 76
Augusto, 155
Averroè, 446
Avineri Sh., 521, 538 *seg.*, 554, 555,
692, 699
Axelos Ch., 797
Baader F.X. v., 769
Bachmann C.F., 319, 357, 442, 503,
547, 551, 558
Bacone F., 145
Balthasar J., 793
Bardili Ch.G., 73
Barlach E., 747
Batscha Z., 657
Bauer B., 531, 556
Baum M., 208
Baumgartner H.M., 76, 98
Bayrthoffer K.Th., 164
Beaufort J., 212
Beccaria C., 616
Becchi P., 688
Beck J.S., 73
Becker W., 270, 281
Beer H., 517
Beethoven L.v., 717, 752
Beier W., 419
Beierwaltes W., 727

- Beltrami E., 392
 Benner D., 485
 Bergson H., 394
 Berkeley G., 107, 235, 384, 803
 Bernini G.L., 742
 Bertalanffy L. v., 419
 Beyer W.R., 304
 Bhagavadgītā, 740
 Bichat M.F.X., 363
 Binder (?), 562 seg.
 Binder J., 63, 603, 609, 614, 666, 699
 Birault H., 126
 Biscuso M., 806
 Bismarck O.v., 669, 681
 Bitsch B., 337
 Blasche S., 646
 Bobbio, 589
 Bockelmann P., 626, 628, 630
 Bodammer Th., 499, 500
 Bode J.E., 162
 Bodei R., 392
 Böckenförde E.-W., 669
 Böhme J., 161
 Bohr, 374
 Bolyai J., 280, 392
 Bolyai W., 391
 Boole G., 306
 Born M., 366
 Bort K., 794
 Boumann L., 490
 Bourgeois B., 688
 Bozzetti M., 801
 Brahms J., 721
 Braitling P., 800
 Braniß Ch.J., 193, 386, 389
 Brauch R., 793
 Brauer O.D., 219, 660
 Breidbach O., 363
 Breitkopf A., 92
 Brentano F., 131, 201
 Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, 424
 Brinkmann K., 794
 Brouwer L.E.J., 377
 Brüggem M., 265
 Brunner G., 599
 Buber M., 64, 346
 Bubner R., 76
 Buchdahl G., 364
 Buff Ch., 451
 Buha A., 794
 Bungay St., 809
 Burckhardt J., 742
 Buschor E., 745
 Calabrò G., 650
 Carissimi G., 751
 Cart J.J., 511
 Cartesio R., 64, 66, 197, 320, 413, 797, 800, 803
 Catone, 528
 Cesa C., 675, 688
 Cesare, 155, 554
 Chamley P., 651
 Cicerone, 500
 Cieszkowski A. v., 171, 217, 551-556, 559
 Clam J., 794
 Cobben P., 799
 Colomer E., 794
 Condillac E.B. de, 493
 Constant B., 689
 Coppieters B., 797
 Cramer K., 463
 Creuzer F., 659
 Crick F., 403, 406
 Croce B., 64, 338, 362, 570, 745 seg., 796

- Cullberg J., 350
 Cuvier G. de, 398, 416
 Czihak G., 405, 411, 413, 424

 D'Angelo P., 745
 Dahlhaus C., 752
 Daniele, 551
 Dante Alighieri, 134
 Darwin Ch., 398
 Daub K., 325
 De Angelis M., 799
 De Morgan, A., 306
 De Sanctis F., 537
 De Sanctis, F., 669
 De Vos L., 793
 Denner D., 726
 Depré O., 794
 Derrida J., 501
 Dilthey W., 394
 Diogene Laerzio, 116
 Domke K., 267
 Doz A., 228, 231
 Driesch H., 410
 Dröscher V., 424
 Drüe H., 430
 Dubarle D., 231
 Duboc E., 247
 Düsing, K. 37
 Dulckheit G., 609, 614
 Duns Scoto, 229

 Ebert Th., 339
 Ebner F., 64, 346
 Ehrenberg H., 346
 Eigen M., 401, 402
 Einstein A., 368, 371
 Eley L., 227
 Elsigan A., 632

 Empedocle, 405
 Engelhardt D. v., 363, 402, 425
 Engels F., 521, 669
 Epicuro, 119, 533, 534
 Eraclito, 450
 Erdmann J.E., 102, 120, 442, 537
 Eschilo, 469, 722, 732, 753
 Eschweiler K., 671
 Euclide di Alessandria, 318, 331, 363, 379, 391, 392
 Euclide di Megara, 805
 Euripide, 733, 745
 Exner F., 442

 Faraday M., 364
 Fechner G.Th., 448
 Felgentraeger W., 610
 Fehér I.M., 793
 Fetscher I., 430, 577, 600
 Feuerbach L., 64, 124, 194 seg., 350, 351, 548, 549, 763
 Feuerbach P.J., 614, 623
 Fichte I.H., 71, 82, 88, 99, 110, 126, 354, 381, 389, 480, 596, 657
 Fichte J.G., 60, 64, 67, 69, 70, 71, 73, 79, 80-97, 98-103, 104, 105 segg., 108, 109 segg., 112, 113, 114, 115, 117, 18, 125, 127, 139, 144, 145, 147, 151, 199, 205, 206, 214, 227, 236, 249, 257, 259, 262, 280, 317, 331, 337 segg., 345, 350, 355, 361, 381, 392, 417, 418, 423, 450, 459, 463, 474 seg., 486, 490, 515, 519, 534, 535, 552, 565, 566, 567, 571, 572 segg., 575, 576, 578, 579, 587, 588, 590, 591, 596, 597, 599, 600, 601, 603, 605, 606 seg., 610, 614, 618, 622, 623, 624, 26, 627, 628,

- 629, 636 seg., 638, 639, 642, 643,
644 seg., 647, 649, 652, 657, 661,
662 seg., 666, 668, 672, 673, 677,
682, 691, 693, 697, 703, 704, 730,
764, 765, 780, 783, 789, 796, 797,
798, 803, 804, 805
- Fidia, 552
- Filmer R., 518
- Findlay J., 371
- Fischer K., 113
- Fischer K.Ph., 71, 193, 217, 336, 709,
740, 760
- Flach W., 281
- Flechtheim O.K., 617
- Fleischhacker L., 377
- Fleischmann E., 227
- Förster W., 793
- Forsthoff E., 679
- Foucault M., 805
- Frantz C., 331, 378, 381, 392
- Frege G., 135, 306
- Freud S., 424, 455, 804
- Freyer H., 658
- Fries J.F., 678
- Fuchs E., 110, 214
- Fukuyama F., 806
- Fulda H.F., 120, 190, 238, 280, 352
seg., 517, 719
- Gabler G.A., 72, 120, 354
- Gadamer H.-G., 275, 796, 800
- Gagern H.v., 217
- Gaio, 597
- Galilei G., 129, 390
- Gandillac M. de, 794
- Gans E., 149, 523, 560, 669
- Garaudy R., 361, 362
- Gaul U., 400
- Gauß C. F., 331, 392
- Geijer E. G., 349 segg., 358, 776
- Gemino, 391
- Geraets Th.F., 212, 213
- Gesù, 356, 585, 659, 712, 768
- Gethmann-Siefert A., 721
- Giacché V., 793
- Gies M., 369, 376
- Giese G., 677
- Gilgamesh (epopea di), 469
- Gioacchino da Fiore, 551
- Giovanni, 348, 786
- Gliwitzky H., 110, 214
- Glockner H., 71, 301
- Gödel K., 272
- Göschel C.F., 150, 533 seg.
- Goethe J.W. v., 72, 129, 161, 325, 363,
367 seg., 451, 570, 717, 724, 737,
738, 753
- Gorgia, 346, 501
- Greene M., 413
- Griesheim K.G.v., 597
- Grisebach E., 346
- Grozio H., 609, 610
- Gulyga A.W., 794
- Günther G., 231, 349, 354
- Guyer P., 237
- Haag K.H., 274
- Habermas J., 65, 339, 476, 516
- Haeckel E., 400
- Händel G.F., 713
- Haering Th., 71, 188
- Haller C.L. v., 518, 519, 672 seg., 702
- Hamann J.M., 497, 566
- Hammacher K., 87
- Hanslick E., 751
- Harlander K., 116, 287

- Harms F., 164
Harris H.S., 799
Harris W.T., 229, 239
Hartmann E. v., 229, 293 *seg.*, 455
Hartmann K., 71, 120, 385, 640, 684, 695, 759, 794
Hartmann, 139 *seg.*, 260, 377
Hartwig M., 519, 586
Haydn J., 750
Haym R., 518, 537
Heck Ph., 653
Heede R., 211 *seg.*, 213, 214 *seg.*, 218, 223
Hegel Chr., 456
Heidegger M., 65, 97, 276, 346, 485, 800
Heine H., 517, 538
Heinen M., 605
Heinrichs J., 98, 190, 463
Heintel E., 516
Heisenberg W., 92, 152
Heiss R., 282 *seg.*, 516
Heller H., 519, 579, 641, 673, 674
Henckmann W., 340
Henrich D., 60, 70, 72, 79, 83, 86, 98, 113, 155, 156, 214, 228, 254, 280, 282 *seg.*, 321, 430, 463, 517, 799
Henrich R., 526, 627, 629, 664 *seg.*, 666
Herbart J.F., 235
Herder J.G., 65, 350, 739
Hess M., 556 *seg.*
Hilbert D., 392
Hinrichs H.F.W., 400, 772, 787
Hitler A., 699
Hobbes Th., 518, 701, 804
Hochkeppel W., 229
Hodgson P., 794
Höffe O., 587
Höhn G., 265
Hölderlin F., 101, 214, 719, 731, 758, 799
Hoffmeister J., 392, 429, 698, 708
Hogrebe W., 101
Holbach P.H.T.d', 403
Holz H.H., 472
Hondt J. d', 341, 524
Horstmann R.-P., 70, 204, 207 *seg.*, 352 *seg.*
Hotho H.G., 597, 723, 798
Hugo G., 588, 673
Humbach K.-Th., 351
Humboldt W. v., 498, 500, 503, 740
Hume D., 74, 80, 261, 311, 673
Hunter C.K., 100
Husserl E., 64, 93, 135, 800
Huygens Chr., 384
Hyppolite J., 480
Illeterati L., 794
Iljin J., 132
Iltting K.-H., 71, 149, 224, 513, 517, 531, 597, 601 *seg.*, 665, 668, 669, 689
Immermann K., 72
Israel J., 278
Ivaldo M., 104
Jacob H., 82, 214
Jacobi F.H., 83, 265 *segg.*, 351, 534 *seg.*, 578, 765
Jähnig D., 730
Jaeschke W., 185, 208, 224, 225, 719, 720, 779, 782
Jammer M., 153, 176, 394
Janke W., 104

- Jarczyk G., 794
 Jaspers K., 65
 Jelles J., 270
 Jenisch D., 534
 Jermann Ch., 87, 91, 137, 139, 346, 514, 620, 636, 644, 651, 663, 797
 Jonas H., 803
- Kaehler K.E., 799
 Kahle C.M., 71, 551, 598, 600, 615 seg., 618, 629, 662, 688, 695, 700, 701, 702
 Kant I., 60, 64, 66, 67, 69, 73-79, 80, 81, 93, 94, 95, 98, 101, 103, 109, 111, 113, 114, 116, 124, 127, 128, 130, 136, 140, 142, 147, 152, 153, 158, 176, 193, 194, 196 seg., 198, 205, 220, 233, 234, 239, 240, 246, 251, 258, 260 seg., 286, 288, 300, 302, 307, 311, 315, 316, 317, 318, 321, 323 seg., 331, 332, 334, 335, 337, 341, 350, 355, 361, 378, 383 seg., 387, 393, 398, 459, 477, 490, 515, 525, 534, 547, 551, 566, 571 segg., 575, 576, 578, 579, 580, 589 seg., 594, 596, 597 seg., 604, 605, 609, 614, 615, 616, 618, 626 segg., 631, 632, 636, 637, 639, 642, 693, 697, 698, 700, 703, 704, 721, 724, 728, 729, 730, 758, 789, 795, 796, 797, 798, 804, 805, 807, 809, 810
 Kaufmann, A., 149
 Kaulbach F., 368
 Kempski J. v., 130 seg.
 Keplero J., 91, 129, 153, 158, 159 seg., 160 seg.
 Kern W., 432, 782
 Kervegan J.F., 794
- Kesselring Th., 276, 283, 400, 794
 Keynes J.M., 668
 Kiesewetter H., 699
 Kimmerle H., 206 segg., 524
 Klee P., 726
 Klein E.F., 615, 626
 Kleist H. v., 724, 736
 Kluckhohn P., 753
 Koch D., 794
 Köhler M., 624
 Körte P., 794
 Köstlin K., 626
 Kohlberg L., 399
 Kohlschmidt W., 534
 Kojève A., 480
 Koyré A., 176
 Krämer H., 62, 73, 91, 259
 Kremer J., 549
 Kriele M., 670, 684 seg.
 Krohn W., 254, 256
 Kroner R., 76, 81, 288
 Kruck G., 794
 Krug W.T., 154 seg., 163, 535
 Krumpel H., 632
 Kuhn H., 740
 Kutschera F. v., 92, 809
- Labarrière P.J., 794
 Lakebrink B., 227
 Lamarck J.-B., 398
 Lambert J.H., 306
 Landau P., 609
 Langer H., 405, 411, 413, 424
 Laplace P.S. de, 398
 Larenz K., 573, 574, 595, 599, 610, 611, 614, 622, 623, 650
 Lassalle F., 73, 134, 319, 327, 341, 343, 669

- Lasson A., 689, 699
 Lasson G., 191, 289, 375, 525, 577, 708
 Laue M., 92
 Laue R., 419
 Lauer Q., 322, 710, 786
 Lauth R., 81, 82, 105, 110, 214, 475
 Le Bon G., 690
 Leibniz G.W., 162, 222, 234, 246, 306, 363, 384, 385, 392, 413, 472, 721, 797, 803
 Lenckner Th., 629
 Lenin, 666
 Lenk H., 316
 Léonard A., 227
 Lessing G.E., 764
 Leuze R., 776
 Levinas E., 346, 800
 Liebrucks B., 227, 566
 Liebs D., 597, 646, 649, 660
 Lindemann F. v., 380
 Litt Th., 124, 173, 289, 293, 463
 Livio, 537
 Lobačevskij I., 392
 Locke J., 83, 689, 802
 Löwith K., 126, 442, 554
 Lorentz H.A., 92
 Losurdo D., 302
 Luca, 532, 775
 Lukács G., 398, 746
 Lullo R., 349, 390

 Machiavelli, 674
 Macpherson C.B., 650
 Mahābhārata, 469
 Mahler G., 721
 Maimon S., 73
 Malachow W.S.,
 Mann Th., 423, 643
 Marcic R., 613, 661, 674
 Marco, 775
 Marco Aurelio, 676
 Marcuse H., 324
 Marheineke Ph., 531
 Maria, 786
 Martinez L.G., 794
 Marx K., 64, 65, 203, 230, 464, 511, 516, 538, 548, 549, 550, 565, 668, 669, 671, 687, 688, 696, 725, 796, 805, 806
 Marx W., 799
 Masullo A., 421, 424
 Matteo, 194, 772, 775
 Maurer R.K., 547
 Maxwell J.C., 364
 Mayer-Moreau K., 689
 Maza M. de la, 794
 McTaggart J.-E., 227, 250, 271 seg., 275, 349 seg., 354
 Mead G.H., 351, 463
 Meinecke F., 674
 Meiner M., 208
 Meissner B., 599
 Meist K.R., 208
 Meister Eckart, 769
 Mendeleev D.I., 91
 Mendelssohn M., 265
 Mendelssohn-Bartholdy F., 717
 Menke Ch., 793, 809
 Menke-Eggers Ch., 793
 Merlan Ph., 125, 198
 Mesmer F.A., 453
 Méthais P., 672
 Metzke E., 341 seg.
 Meyer L., 91
 Michelangelo Buonarroti, 742, 759

- Michelet C.L., 71, 72 *seg.*, 157, 164,
289 *seg.*, 319, 325, 327, 341, 365,
380 *seg.*, 420, 442 *segg.*, 500, 538
seg., 545, 551, 552, 557-560, 563,
599, 652, 669 *seg.*, 687, 697, 703,
708, 760, 798
- Michelet J., 742
- Mies van der Rohe L., 721
- Milne E.A., 394
- Minkowski H., 395
- Möhler J.A., 671
- Molesworth G., 701
- Montesquieu C., 797 *seg.*
- Monod J., 403, 404 *seg.*, 406
- More H., 176
- Moretto A., 392
- Mueller G.E., 198
- Mure G.R.G., 64, 227
- Napoleone, 155, 554, 690
- Neuser W., 803
- Newton I., 91, 117, 128, 152, 153, 159
segg., 176, 363, 366, 367, 372, 384
- Nicola Cusano, 200, 201, 390, 782
- Nicolin F., 170, 188, 429, 430
- Nicolin G., 687
- Niethammer F.I., 253, 429
- Nietzsche F., 455, 508, 536, 732, 744,
758, 798, 804, 805
- Noack L., 193, 217, 517, 671
- Nowack A., 749
- Oeing-Hanhoff L., 782, 783
- Oelmüller W., 743
- Ohlert A.L.J., 69, 70, 102, 235, 236,
- Oizerman T., 602
- Oken L., 157
- Omero, 150, 469, 655, 754
- Oppenheim H.B., 618
- Ortega y Gasset J., 546, 658
- Ottmann H., 120, 511, 703
- Palladio A., 742
- Paolo, 659
- Paracelso, 161
- Parmenide, 227, 235, 296, 796
- Pascal B., 703
- Pasch M., 392
- Parry D.M., 799
- Patzig G., 318
- Paulus, H.E.G., 521, 598
- Pažanin A., 794
- Pechmann A. v., 228
- Peirce Ch.S., 64, 194, 229, 239, 318,
351, 648
- Pelzer R., 635
- Peperzak A., 534, 619
- Petry M.J., 160, 362, 363, 367, 430
- Piaget J., 399, 400
- Pindaro, 754
- Pinel Ph., 457
- Piontkowski A., 616
- Pippin R.B., 794, 801
- Pitagora, 379
- Pitt A., 370
- Platner E., 214
- Platone, 62, 64, 66, 73, 90 *seg.*, 94, 99,
104, 116, 119, 124, 125, 132, 137,
146, 152, 176, 195, 200 *seg.*, 220,
222, 250, 254, 259, 260, 278, 279,
296, 311, 315, 326, 331, 338, 355,
374, 377, 379, 381, 387, 393, 417,
421, 453, 460, 462, 472, 499, 511,
514 *seg.*, 518, 526, 528, 533, 536,
537, 549, 550, 591, 594, 643, 650,
652, 655, 657, 671, 672, 677, 682,

- 693, 700, 720, 726, 727, 731, 732,
751, 789, 791, 796, 806
Plessner H., 410 seg., 413 seg., 417
Plotino, 727
Ploucquet G., 306
Plutarco, 537
Pöggeler O., 188, 189, 190, 206, 324,
481, 534, 731
Popper K.R., 165, 229, 232, 513, 555,
799
Portmann A., 417
Pothast U., 463
Prassitele, 713
Priddat B.P., 804
Prigogine I., 395
Proclo, 326
Pufendorf S. v., 609
Puntel B.L., 60, 78 seg., 124, 145, 150,
167, 169, 171, 184, 185, 186, 190
segg.

Quintiliano, 734

Radbruch G., 591
Rademaker H., 227, 289
Ravera M., 389, 737
Redding P., 796
Reinhold K.L., 73, 80
Reusswig F., 802
Reyburn H.A., 638
Richerand A., 363
Richli U., 230
Riedel M., 70, 483, 485, 587, 650
Ritter J., 63, 599
Rivera E., 793
Roche M.W., 794, 809
Röttges H., 269
Rohs P., 228

Rosenkranz K., 71, 72 seg., 161, 170,
171, 206, 207, 219, 228, 237, 289,
296, 304, 319, 327,
340-344, 355, 363, 380, 382, 442, 462,
480, 489, 500, 529, 598, 651, 709,
723,
759, 760, 761, 778, 798
Rosenzweig F., 72, 698
Ross D., 431
Rosselló J., 390
Rossi M., 683
Roth K., 794
Roth S., 400
Rousseau J.-J., 586, 625, 672 seg., 799
Royce J., 64, 351, 463, 480, 648, 776
Ruge A., 71, 547 seg., 553, 558, 687
Rumford B.Th., 365
Rumohr K.F. v., 742
Russell B., 88, 135, 306, 392

Saage R., 667
Saint-Simon C.H.de, 523
Sapir E., 498
Sarlemijn A., 228, 240
Sartre J.P., 65, 346
Saussure F.de, 497
Savigny F.C. v., 588, 598, 610, 660
Schaber P., 794
Schaller J., 358
Scheier C.-A., 481
Scheler M., 810
Schelling F.W.J., 60, 67, 70, 78, 81, 86,
87, 88, 94, 97-109, 110, 111, 112
seg., 113, 114, 116, 145, 154, 157,
171, 179, 188, 200, 203, 204, 207,
208, 222, 227, 249, 253, 257, 286,
343, 350, 357, 361, 388, 389, 410,
415, 418, 453, 455, 494, 515, 552,

- 616, 705, 719, 723, 724, 725, 728,
730, 733, 737, 738, 739, 740 seg.,
746, 750, 756, 757 seg., 789, 796
- Schelver F.J., 363
- Schild W., 613, 662, 688
- Schiller F., 325, 445, 479, 730, 733,
736, 785
- Schinkel K.F., 742
- Schlegel A.W., 739
- Schlegel F., 534, 552, 639, 644, 724,
737, 738, 739, 758
- Schleiermacher F.D.E., 678, 762
- Schmidhäuser E., 607
- Schmidt J., 799
- Schmied-Kowarzik W., 794, 796
- Schmitt C., 564, 697, 702
- Schmitz H., 101, 317
- Schneider H., 775
- Schönberg A., 752
- Schönke A., 629
- Scholl H., 585
- Scholl S., 585
- Schopenhauer A., 59, 421, 455, 739,
758, 798, 804
- Schröder E., 318
- Schröder H., 629
- Schubarth K.E., 527
- Schüler G., 355
- Schulte M., 809
- Schulz W., 80, 97
- Schulze G.E., 80
- Schürmann R., 794
- Schuster P., 401, 402
- Seebeck Th.J., 515
- Seelmann K., 613
- Seneca, 537
- Senocrate, 73, 338
- Senofonte, 104
- Sesto Empirico, 338
- Shakespeare W., 452
- Siep L., 98, 207, 467, 476, 601, 602
- Sigwart H.Ch.W., 158, 319, 650, 671,
702
- Simon J., 501
- Sinclair I. v., 119
- Smith A., 652
- Smith C.I., 703
- Smith J.E., 351
- Socrate, 104, 259, 431, 469, 537, 582-
585, 805
- Sofocle, 469, 581, 728, 732, 733, 745
- Solger K.W.F., 237
- Sousa J.de, 797
- Speusippo, 73, 280
- Spinoza B.de, 104, 112, 197, 200, 257,
265, 270, 278, 288, 307, 309, 320,
346, 474, 508, 537, 557, 576, 797,
798, 803, 806, 808
- Spirito U., 602
- Spielt J., 781, 782
- Stahl F.J., 518
- Steffens H., 157
- Stegmüller W., 401
- Stein L. v., 668 segg., 697
- Steinherr L., 801
- Stekeler-Weithofer P., 801
- Stewart J., 651
- Strauß D.F., 549
- Stuke H., 556
- Süß Th., 534
- Sulz E., 626
- Szondi P., 737, 746, 756, 758, 760
- Tarski A., 92
- Taylor Ch., 361
- Thaden N. v., 71, 683

- Theunissen M., 65, 215, 226, 276, 349,
352 seg., 517, 571, 579, 593, 601
Thibaut A.F.J., 660
Thorwaldsen B., 717
Tieck L., 534, 733
Tieftrunk J.H., 94
Titius J.D., 162
Tocqueville A.C.de, 546
Tommaso d'Aquino, 775
Tönnies F., 570, 588, 805
Topitsch E., 512
Trede J.H., 190
Trendelenburg A., 144, 262, 270, 286,
414
Trott zu Solz A. v., 702
Troxler I.P.V., 157, 538
Tugendhat E., 463

Überweg F., 153
Uexküll B. v., 546
Uexküll J. v., 417 seg.
Ulrici H., 71, 319, 343, 357, 599, 702,
715, 741
Unnerstall U., 233, 284

Valls Plana R., 480
van der Meulen J., 219
Veblen Th., 655
Vico G., 65, 536, 715, 797, 798
Villey M., 591
Virgilio, 431
Vischer F.Th., 713, 743, 760
Vitoria F.de, 807
Vogel P., 669
Voltaire, 350
Vos L.de, 793
Voß J.H., 207, 654
Wagner F., 357, 593
Wagner F.D., 746
Wagner R., 424, 757
Wais K., 396
Wallace A.R., 398
Wandschneider D., 63, 74, 152, 153,
156, 158, 180, 202, 213, 358, 365,
369, 370 segg., 390, 394, 395, 407,
409, 413, 463, 594, 801, 802
Wannenmann P., 517
Warnke C., 418 seg.
Webb Th.R., 144
Weber E.H., 448
Weber M., 519, 553, 805
Weigel E., 222
Weil E., 464, 538, 544
Weiße Ch. H., 71, 144, 183, 193, 381
seg., 503, 534, 547, 709, 740, 743
Weizenbaum J., 406
Weizsäcker C.F. v., 92, 152
Welzel H., 588, 639, 695
Werder A. v., 794
Wette W.M.L.de, 678
Whitehead A., 306
Whorf B.L., 498
Wieacker F., 610
Wiehl R., 444
Wieland W., 273, 273-276
Wildt A., 632
Williams R.R., 794
Winckelmann J.J., 741
Windelband W., 165
Windischmann C.H., 456
Wittgenstein L., 135, 203, 800
Wöhler F., 402
Wölfflin H., 759
Wohlfart G., 286
Wolff Ch., 125, 126, 136, 142, 193
Wolff M., 252

INDICE DEI NOMI

Wolzogen Ch. v., 794

Wren Chr., 721

Yerkes J., 766

Zachariae C.S., 611

Zaczyk R., 618

Zahn M., 82

Zeller E., 539

Zenone, 235, 239 *seg.*

Zeusi, 725

Ziegler H., 405, 411, 413, 424

Il sistema di Hegel è probabilmente la più estesa trattazione del più complesso sistema filosofico elaborato nel corso della storia del pensiero: Hegel infatti, al di là della straordinaria forza delle sue analisi fenomenologiche, ha inteso la sistematicità come indispensabile, anzi coesenziale ad ogni vera filosofia. Hösle non separa le idee hegeliane dal loro contesto sistematico, ma esamina la coerenza architettonica dell'impianto di Hegel così come presentato soprattutto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e, più che concentrarsi sulla genesi della filosofia hegeliana, a cui pure sono dedicate pagine importanti, analizza sul piano teoretico la validità del sistema in rapporto ai risultati delle scienze contemporanee e ai problemi attuali. Ciò significa che del sistema hegeliano vengono individuati i limiti non meno dei meriti. In particolare viene criticata la mancanza, al livello della "prima filosofia" ossia della scienza della logica, di una teoria dell'intersoggettività, categoria diventata centrale nel pensiero posthegeliano. Il volume, uscito in tedesco nel 1987 e tradotto in portoghese e in coreano, ha suscitato vive discussioni e fortemente influenzato l'interpretazione contemporanea del pensiero di Hegel.

Vittorio Hösle, nato a Milano nel 1960 da madre italiana e padre tedesco, insegna dal 1999 filosofia, letteratura e scienze politiche negli Stati Uniti all'University of Notre Dame, dove ha fondato il Notre Dame Institute for Advanced Study. I suoi libri sono apparsi in venti lingue. Al pubblico italiano sono noti: *Il compimento della tragedia nell'opera tarda di Sofocle*, 1986; *La legittimità del politico*, 1990; *La filosofia della crisi ecologica*, 1992; *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, 1994; *Introduzione a Vico*, 1997; *Verità e storia*, 1998; *Aristotele e il dinosauro* (con Nora K., 1999); *Interpretare Platone*, 2007; *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, 2007. Con C. Jermann è autore della prima traduzione integrale in tedesco de *La scienza nuova* di Vico.

EX LIBRIS



Αριστοτέλης

7675